

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»



1615

Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Юлія Розумна

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: ПІЗНЯ АНТИЧНІСТЬ, СЕРЕДНІ ВІКИ

Навчально-методичний посібник з навчальної дисципліни

Київ – 2025

Розумна Ю.В. Навчально-методичний посібник з навчальної дисципліни «Історія філософії: пізня античність, середні віки». – К.: НаУКМА, 2025. – 247 с. (13,2 др. арк.).

«Історія філософії: пізня античність, середні віки» – навчальна дисципліна, розроблена старшою викладачкою кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА, доктором філософії Ю. В. Розумною. Починаючи з 2025–2026 н.р., ця дисципліна входить до переліку обов’язкових компонент освітньої програми «Філософія», за якою навчатимуться студенти першого (бакалаврського) рівня вищої освіти за спеціальністю В10 «Філософія». У посібнику враховано авторський досвід викладання дисципліни «Філософія середніх віків», залучено найновіші дослідження та освітні методики. У центрі уваги – ключові мислителі, філософські школи, ідеї та концепції пізньої античності та середньовіччя: від неоплатоників, гностиків, апологетів, Отців Церкви, через арабо-єврейську думку, схоластику, і аж до містиків XIV ст.

Автор:

Розумна Юлія Валентинівна, доктор філософії, старша викладачка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Рецензенти:

Менжулін Вадим Ігорович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія»

Соболевський Ярослав Андрійович, доцент кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка

*Ухвалено до друку Вченою радою факультету гуманітарних наук
Національного університету «Києво-Могилянська академія»
(протокол № 9 від 01 травня 2025 року)*

Текст друкується в авторській редакції

© Ю.В. Розумна, 2025

Зміст

Анотація.....	5
Загальний опис дисципліни.....	6
Тематичний план лекцій та семінарських занять.....	7
Лекційні заняття	9
Матеріали лекцій.....	12
Лекція 1. Плотин і неоплатоники. Гностицизм. Ранньохристиянська філософія. Апологетика. Основні риси середньовічної філософії, періодизація. Розум і Одкровення в Середні віки.....	12
Лекція 2. Ранньохристиянська філософія. Філон Александрійський. Климент Александрійський. Оріген. Філософські ідеї Отців Каппадокійців. Ранньохристиянська філософія. Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Максим Сповідник. Йоан Дамаскин. Аврелій Августин. Боецій.....	27
Лекція 3. Середньовічна філософія в мусульманських країнах. Виникнення ісламу. Аль-Кінді. Аль-Фарабі. Ібн-Сіна. Аль-Газалі. Мусульманська Іспанія. Ібн Баджа. Ібн Туфайль Ібн-Рушд.	48
Лекція 4. Середньовічна єврейська філософія. Ісаак Ізраелі, Саадія гаон, Ібн Габіроль, Бахья Ібн Пакуд, Єгуда Галеві, Авраам Ібн Дауд, Маймонід, Герсонід, Хасдай Крескас.....	59
Лекція 5. Перший період середньовічної філософії. Культура доби «Каролінзького відродження». Алкуїн. Йоан Скот Еріугена. Ансельм Кентерберійський. Суперечка щодо універсалій. Філософія Шартрської школи.....	73
Лекція 6. Містика 12 ст. Філософія Бернарда Клервоського. Сен-Вікторська школа: Гуго й Рішар. Другий період середньовічної філософії. Містицизм Бонавентури. Оксфордська школа. Роджер Бекон. Раймунд Луллій	97

Лекція 7. Арістотеліки та аверроїсти. Розквіт схоластичної філософії. Сігер Брабантський. Боецій Дакійський. Марсиль Падуанський. Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Альберт Великий. Філософія Томи Аквінського	127
Лекція 8. Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Науково-філософський світогляд Йоана Дунса Скота. Вільям Оккам. Послідовники Оккама. Містичний пантеїзм Йогана «Майстра» Екгарта та його послідовники.....	153
Додаток 1. Терміни та поняття філософії Середньовіччя.....	188
Додаток 2. Ілюстрації до лекцій	190
Семінарські заняття: тематика та література.....	201
Вимоги до оформлення індивідуального письмового завдання.....	208
Орієнтовний перелік першоджерел для індивідуальної письмового завдання.....	208
Література до курсу.....	212
Література по кожній лекції.....	215
Форми та методи контролю, питання для підготовки до екзамену.....	240
Умови визначення навчального рейтингу	242
Abstract.....	245

Анотація

Посібник є допоміжним матеріалом з вивчення історії філософії з кінця античності і до початку доби Відродження. В ньому подано інформацію про провідних передхристиянських, християнських, мусульманських та єврейських філософів, їхні ідеї та головні філософські дискусії. Огляд починається з неоплатонізму, загальної характеристики філософії середніх віків та ранньохристиянської філософії. Потім увага надається філософії в мусульманських країнах. Згодом у фокусі уваги опиняються філософи Шартрської та Сен-Вікторської шкіл, містицизм, природничо-науковий напрям у середньовічній філософії, суперечка про універсалії, «латинський аверроїзм», розквіт середньовічної філософії у творчості Томи Аквінського, Дунса Скота та Вільяма Оккама. Завершується виклад містицизмом Майстра Екгарта і його послідовників. Як продемонстровано у посібнику, предметом зацікавлень середньовічних філософів було не лише богослов'я, але й метафізика, логіка, природничо-наукова філософія, етика, політична філософія та містика.

Ключові слова: Середньовічна філософія, єврейська філософія, мусульманська філософія, універсалії, платонізм, аристотелізм, неоплатонізм, пантеїзм, Бог, докази існування Бога, душа, ум, пізнання, школа.

Загальний опис

Загальна кількість годин – 90 год.	Форма контролю – екзамен
Самостійна робота – 60 год.	Кредитів ЄКТС – 3
Аудиторні заняття – 30 год.	Семестр викладання – II
А) Лекції – 16 год.	Галузь знань – В Культура, мистецтво та гуманітарні науки
Б) Семінари – 14 год.	Спеціальність – В9 Філософія

Анотація дисципліни

Курс «Історія філософії: пізня античність, середні віки» розроблено таким чином, щоб студенти змогли ознайомитися з основними періодами, представниками та концепціями філософії пізньої античності та Середньовіччя, розширивши спектр своїх знань з історії філософії. Навчальний курс починається з розгляду філософської думки неоплатоників і ранньохристиянських філософів, потім ознайомлює з арабо-єврейськими мислителями, далі зі схоластами і завершує описом містиків. Серед ключових тем, які цікавили філософів представленого періоду і на яких зосереджується ця дисципліна, були наступні: можливість пізнання і сутність Бога, докази існування Бога, створення світу, природа людини, спосіб існування і природа універсалій, етичний і політичний виміри людського існування, містичні спроби з'єднання з Богом, природничо-наукові дослідження природи та ін. У ході курсу продемонстровано, як середньовічні філософи засвоїли та адаптували філософію Платона й Арістотеля до прояснення християнського вчення.

Мета дисципліни

Дисципліна «Історія філософії: пізня античність, середні віки» є складовою блоку обов'язкових дисциплін професійної та практичної підготовки студентів першого (бакалаврського) рівня вищої освіти за спеціальністю В9 «Філософія» у галузі знань В Мистецтво та гуманітарні науки в НаУКМА. Метою курсу є поглиблене вивчення студентами основних традицій, підходів і надбань філософії пізньої античності та Середніх віків.

Вивчаючи зміст та специфіку найбільш значущих філософських шкіл та праць філософів даних періодів, студенти оволодіватимуть необхідною термінологією, навичками роботи з джерелами, а також навчатимуться критично аналізувати та творчо осмислювати філософську спадщину. Лекції передбачають систематизований і структурований виклад програмного матеріалу і мають на меті формування у студентів базового рівня знань з дисципліни, а також надання орієнтирів для самостійного засвоєння предмета. Семінарські заняття спрямовано на обговорення студентами питань, визначених робочою навчальною програмою, і мають на меті передусім ознайомлення з різними ключовими текстами даних історичних періодів. Знання та навички, набуті в процесі вивчення дисципліни «Історія філософії: пізня античність, середні віки», складатимуть підґрунтя для набуття комплексу фахових знань і розвитку професійних вмінь, необхідних для підготовки бакалаврів за спеціальністю В9 Філософія у галузі знань В Мистецтво та гуманітарні науки в НаУКМА.

Політика викладання дисципліни

Вивчення дисципліни має відповідати вимогам «Положення про Академічну доброчесність здобувачів освіти у НаУКМА» (затверджене наказом № 112 від 07.03.2018 року): https://www.ukma.edu.ua/index.php/about_us/sogodennya/dokumenty-naukma/doc_download/577-polozhennia-pro_akademichnu-dobrochesnist-zdobuvachiv-osvity-u-naukma

Відпрацювання пропущених семінарських занять можливе за умов наявності документального підтвердження того, що пропуск мав місце з поважної причини.

Тематичний план лекцій та семінарських занять

№ з/п	Теми лекцій	Кількість годин
1.	Плотин і неоплатоники. Гностицизм. Ранньохристиянська філософія. Апологетика. Основні риси середньовічної філософії, періодизація. Розум і Одкровення в Середні віки	2
2.	Ранньохристиянська філософія. Філон Александрійський. Климент Александрійський. Оріген. Філософські ідеї Отців Каппадокійців. Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Максим Сповідник. Йоан Дамаскин. Аврелій Августин. Боецій	2
3.	Середньовічна філософія в мусульманських країнах. Виникнення ісламу. Аль-Кінді. Аль-Фарабі. Ібн-Сіна. Аль-Газалі. Мусульманська Іспанія. Ібн Баджа. Ібн Туфайль Ібн-Рушд	2

4.	Середньовічна єврейська філософія. Ісаак Ізраелі, Саадія гаон, Ібн Габіроль, Бахья Ібн Пакуд, Єгуда Галеві, Авраам Ібн Дауд, Маймонід, Герсонід, Хасдай Крескас	2
5.	Перший період середньовічної філософії. Особливості суспільного розвитку Західної Європи в добу раннього Середньовіччя (6-12 ст.). Культура доби «Каролінзького відродження». Алкуїн. Йоан Скот Еріугена. Ансельм Кентерберійський. Суперечка щодо універсалій. Філософія Шартрської школи	2
6.	Містика 12 століття. Філософія Бернарда Клервоського. Сен-Вікторська школа: Гуго й Рішар. Другий період середньовічної філософії (13 ст.). Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Містицизм Бонавентури. Оксфордська школа. Роджер Бекон. Раймунд Луллій. Попередники августиніанства	2
7.	Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Арістотеліки та аверроїсти. Розквіт схоластичної філософії. Сігер Брабантський. Боецій Дакійський. Марсилій Падуанський. Альберт Великий. Філософія Томи Аквінського	2
8.	Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Науково-філософський світогляд Йоана Дунса Скота. Вільям Оккам. Послідовники Оккама. Містичний пантеїзм Йогана «Майстра» Екгарта і його послідовники	2
	Разом	16

№ з/п	Теми семінарських занять	Кількість годин
1.	ПІЗНЬОАНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: НЕОПЛАТОНІЗМ, ГНОСТИЦИЗМ	2
2.	РАННЬОХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ГРИГОРІЙ НИСЬКИЙ, АВГУСТИН, ПСЕВДО-ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ	2
3.	СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ В МУСУЛЬМАНСЬКИХ КРАЇНАХ: ІБН-СІНА, ІБН-РУШД, АЛЬ-ФАРАБІ, МАЙМОНІД	2
4.	РАННЬОСХОЛАСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЕРІУГЕНА, АНСЕЛЬМ, АБЕЛЯР	2
5.	РАННЬОСХОЛАСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: БЕРНАР КЛЕРВОСЬКИЙ, ГУГО СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ	2
6.	РОЗКВІТ СХОЛАСТИКИ: БОНАВЕНТУРА І ТОМА АКВІНСЬКИЙ	2
7.	ФІЛОСОФІЯ ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РОДЖЕР БЕКОН, ЙОАН ДУНС СКОТ, МАЙСТЕР ЕКГАРТ	2
	Разом	14

Лекційні заняття 1. Мета і завдання лекційних занять

У лекціях здійснено систематизований і структурований виклад програмного матеріалу з метою формування у студентів базового рівня знань з дисципліни, а також спрямування їх самостійних зусиль щодо засвоєння предмета. Семінарські заняття спрямовано на закріплення і поглиблення знань предмета, здобутих під час лекційних занять і самостійної роботи; прищеплення навичок аналізу конкретних тем і проблем; розкриття їх теоретичного змісту і практичного значення; ведення фахової дискусії тощо. Дисципліна «Історія філософії: пізня античність, середні віки» є важливою складовою підготовки бакалаврів за спеціальністю В10 Філософія до фахової діяльності в галузі освіти і гуманітарних наук.

2. План лекційних занять

Тема 1. (2 год.)

Плотин і неоплатоніки. Гностицизм. Ранньохристиянська філософія. Апологетика. Основні риси середньовічної філософії, періодизація. Розум і Одкровення в Середні віки

Неоплатонізм: Плотин, Порфирій і Прокл

Гностицизм

Апологетика: Юстин Філософ і Тертуліан

Періодизація, загальні риси та типологія середньовічної філософії.

Проблема розуму і Одкровення в Середні віки

Тема 2. (2 год.)

Ранньохристиянська філософія. Філон Александрійський. Климент Александрійський. Оріген. Філософські ідеї Отців Каппадокійців. Ранньохристиянська філософія. Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Максим Сповідник. Йоан Дамаскин. Аврелій Августин. Боецій

Філон Александрійський

Климент Александрійський

Оріген

Філософські ідеї Отців Каппадокійців: Григорія Назіанзина, Василя Великого та Григорія Ниського

Псевдо-Діонісій Ареопагіт

Максим Сповідник

Йоан Дамаскин

Аврелій Августин

Боецій

Тема 3. (2 год.)

Середньовічна філософія в мусульманських країнах. Виникнення ісламу. Аль-Кінді. Аль-Фарабі. Ібн-Сіна. Аль-Газалі. Мусульманська Іспанія. Ібн Баджа. Ібн Туфайль Ібн-Рушд

Загальна характеристика ісламської філософії

Аль-Кінді

Аль-Фарабі

Ібн-Сіна

Аль-Газалі

Ібн Баджа

Ібн Туфайль

Ібн-Рушд

Тема 4. (2 год.)

Середньовічна єврейська філософія. Ісаак Ізраелі, Саадія гаон, Ібн Габіроль, Бахья Ібн Пакуд, Єгуда Галеві, Авраам Ібн Дауд, Маймонід, Герсонід, Хасдай Крескас

Загальна характеристика єврейської філософії

Ісаак Ізраелі

Саадія гаон

Ібн Габіроль

Бахья Ібн Пакуд

Єгуда Галеві

Авраам Ібн Дауд

Маймонід

Герсонід

Хасдай Крескас

Тема 5. (2 год.)

Перший період середньовічної філософії. Особливості суспільного розвитку Західної Європи в добу раннього Середньовіччя (6-12 ст.). Культура доби «Каролінзького відродження». Алкуїн. Йоан Скот Еріугена. Ансельм Кентерберійський. Суперечка щодо універсалій. Філософія Шартрської школи

Перший період середньовічної філософії

Мета «Каролінзького відродження», Алкуїн

Йоан Скот Еріугена

Ансельм Кентерберійський

Суперечка щодо універсалій

Петро Абеляр

Філософія Шартрської школи. Бернард Шартрський

Жильбер Порретанський

Тьєррі Шартрський

Гійом з Коншу

Йоан Солсберійський

Здобутки Шартрської школи

Тема 6. (2 год.)

Містика 12 століття. Філософія Бернарда Клервоського. Сен-Вікторська школа: Гуго й Рішар. Другий період середньовічної філософії (13 ст.). Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Попередники августиніанства. Містицизм Бонавентури. Оксфордська школа. Роджер Бекон. Раймунд Луллій

Філософія Бернарда Клервоського

Гуго Сен-Вікторський

Рішар Сен-Вікторський

Петро Ломбардський

Другий період середньовічної філософії (13 ст.)

Гійом з Оверні

Олександр із Гейльсу

Бонавентура

Учні Бонавентури: Матвій Акваспарт, Роджер Марстон і Річард з Міддлтауна

Роберт Гроссетест

Роджер Бекон

Раймунд Луллій

Тема 7. (2 год.)

Арістотеліки та аверроїсти. Розквіт схоластичної філософії. Сігер Брабантський. Боецій Дакійський. Марсилій Падуанський. Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Альберт Великий. Філософія Томи Аквінського

Давид Дінантський

Сігер Брабантський

Боецій Дакійський

Марсилій Падуанський

Альберт Великий

Тома Аквінський

Тема 8. (2 год.)

Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Науково-філософський світогляд Йоана Дунса Скота. Вільям Оккам. Послідовники Оккама. Містичний пантеїзм Йогана «Майстра» Екгарта і його послідовники

Йоан Дунс Скот

Кінцевий період середньовічної філософії

Вільям Оккам

Йоан з Мірекуру

Микола з Отрекуру

Жан Бурідан

Альберт Саксонський

Микола Орезм

Жан Жерсон

Майстер Екгарт

Німецькі та фламандські містики: Геріх Сузо, Йоган Таулер і Ян Рюйсбрук

Підсумки про середньовічну філософію

Матеріали лекцій

Лекція 1.

Плотин і неоплатоніки. Гностицизм. Ранньохристиянська філософія. Апологетика. Основні риси середньовічної філософії, періодизація. Розум і Одкровення в Середні віки
Неоплатонізм

Неоплатонізм був переосмисленням філософії Платона. Це була одна із філософських шкіл поряд із стоїцизмом, епікуреїзмом, скептицизмом, неопіфагореїзмом та александрійськими філософами. Плотин (бл. 203-269/270) народився у Лікополі в Єгипті. Філософське навчання почав у 28 років в Александрії і його вчителем був філософ Аммоній Саккас (носій, мішечник). У 40 років перебрався до Риму. Імператор Галлієн був прихильником його вчення. Його перу належить 54 опуси, які Порфирій (учень і життєписець) уклав у 6 дев'яток чи «Еннеад», тематично, а не хронологічно. Перша «Еннеада» стосується етичних питань, друга – фізичних, третя – космологічних, четверта – про душу, п'ята – про розум, шоста – про найвищі категорії, буття, благо, єдність.

Його погляди розвивалися і він спирався на попередників, серед яких були Платон, Арістотель, стоїки, Філон та неопіфагореїці. Від александрійців він перейняв градуалістичну концепцію метафізики, концепції етики і пізнання. Його наставник Аммоній Саккас сполучив доктрину Платона з містицизмом.

Філософія Плотина охоплювала питання виникнення світу, природу Абсолюту, ідеальний, психічний і матеріальний світ, сутність людської душі, питання пізнання, мистецтва і чесноти. Щодо початків світу він вважав, що буття витікає із Першопочатку (генетичне висвітлення буття) і є динамічним за своєю природою (властивість буття – експансія). Буття має природу світла, суть якого становить випромінювання. Виниклі форми є мовби променями буття, його еманацією. Тому філософську систему Плотина називають еманаційною. Порядок поставання буття – порядок зменшення досконалості. Існує буття досконаліше від ідей, тобто Абсолют. Це первинне буття вільне від множинностей і протилежностей, воно – суто Єдине. Всупереч Платону, Плотин вважав Абсолют непізнаваним. Джерело раціонально пізнаваного буття саме по собі ірраціональне.

Буття складається з трьох щаблів: ум, душа і матерія. Духовний світ ума - це світ ідеальний. Психічний світ – це єдина душа світу, в якій містяться всі індивідуальні душі. Матерія - це весь фізичний світ. Процес еманції необхідний, випливає з природи буття. Ця система Плотина є справжнім монізмом, оскільки все випливає з Єдиного і повертається до нього. Немає жодного дуалізму, тобто протистояння матеріального первня і духовного.

Фізичний світ складається з матерії та її оформлення. Плотин був прихильником феноменалістичної теорії природи, згідно з якою буття є незалежним від природи в цілому. Філософ усунув двоїстість ідей і речей. Оскільки він відстоював єдність буття, то він став прихильником астрології, магії та ворожбитства. Цей же монізм сприяв оптимізму та естетичній позиції щодо світу.

Що стосується людської душі, Плотин вважав, що існує нижча і вища частини душі. І є два шляхи просування душі: вниз (природний напрямок зниження досконалості буття) і ввись (повернення, завдяки зусиллям душі). Цю схему він запозичив у Філона Александрійського. Шлях увись душа може подолати різними способами. По-перше, вона може наблизитися до Бога завдяки пізнанню через інтуїцію. По-друге, через мистецтво, яке є найдосконалішою властивістю божественної істоти. По-третє, через чесноти. Понад «громадянські» чесноти, поза які не виходив ані Платон, ані Арістотель, Плотин ставив чесноти, які очищають, а ще вище чесноти, які уподібнюють душу до Бога.

Суть неоплатонізму полягає в тому, що це була одна з численних теоцентричних систем, але вона відрізнялася автономністю, повнотою системи, монізмом і новою еманційною формою пантеїзму. Серед оригінальних ідей Плотина були динамічна концепція буття і теорія еманції. Провідні мотиви системи - це трансцендентна теорія Абсолюту, феноменалістична теорія матеріального світу (віддзеркалення ідей в матерії) й екстатична теорія пізнання, мистецтва і чесноти, осмислених як знаряддя з'єднання з Абсолютом.

Плотин мав численних послідовників в трьох школах. Одним з найвизначніших представників олександрійсько-римської школи був Порфирій (232-304), учень і біограф Плотина, коментатор і екзегет. Він написав історію філософії, з якої зберігся фрагмент про Піфагора, й укладав коментарі до Платона й Арістотеля. Його вступ до «Категорій» Арістотеля («Ейсагоге») був найважливішим античним логічним текстом у Середньовіччі. Засновником сирійської школи, яка розвивала метафізику неоплатонізму, був Ямблїх (3-4ст.), учень Порфирія. Він написав «Звід піфагорейських тверджень» (збережений частково),

трактат про містерії єгиптян і коментарі до Платона й Арістотеля. Ямблїх множив іпостасі в еманацийному процесі. Він охарактеризував найпервинніше буття як несказанне, а другу і третю іпостасі розбив на низку ланок. Він розрізняв не три, а п'ять чеснот: громадянські, очищувальні, споглядальні, парадигматичні (через які душа ототожнюється з ідеями) і освячувальні (через які душа єднається з божественним прабуттям). Ямблїх значно посилив містичний чинник неоплатонізму. Найвидатнішим представником афінської школи неоплатонізму був Прокл Діадох (412-485). Він був єрудитом у багатьох науках, коментатором Платона й Евкліда і метафізиком. Він пішов далі за Ямблїхом у множенні й розрізненні іпостасей. Продовжуючи думку «Федра», у Еросі, Істині та Вірі вбачав найвищі щаблі піднесення духу.

Неоплатонізм мав значний вплив на Сході на таких мислителів як Оріген, що разом з Платином слухав Аммонія Саккаса, Псевдо-Діонісій Ареопажіт, Йоан Дамаскин та інші. На Заході він вплинув на мислителів, починаючи з Еріугени і до Миколи Кузанського. До того ж, послідовники неоплатонізму були і серед арабів (подавали себе як учні Арістотеля, але фактично були учнями Платина).¹

До того як заглиблюватися у філософсько-теологічні системи середньовічних мислителів, необхідно ознайомитися з основними віронавчальними принципами християнства і тими мислителями, хто ці принципи сформулював. Якщо говорити про християнську філософію до 5 ст., то первісне християнство не було філософською системою, а було моральним вченням, змістом якого було пізнання (Бога), закон (моральний) і обітниця (посмертного життя). Згодом християни багато чого запозичили з філософії еллінів: з платонізму годився для прийняття християнством ідеалістичний погляд на світ і переконання у вищості духовного світу над матеріальним, з арістотелізму – концепція Бога як першопричини і цілі світу, зі стоїцизму – думка, що матеріальний світ насичений духом, з кіничної філософії – байдужість до тимчасових речей, зі скептицизму – позбавлення цінності чуттєвого і розумового пізнання (опосередковані аргументи: джерело пізнання істини в Одкровенні і богонатхненні). Ці впливи діяли не на ядро християнського вчення, а на його поняттєве висвітлення і систематичне розгортання.

¹ Татаркевич В. (1997). Історія філософії. Том 1: Антична і середньовічна філософія. Львів: Свічадо, сс. 201-210.

Філософія християн відрізнялася від філософії еллінів. Серед нових рис, не властивих тому часу, були такі ідеї: Бог на землі і в серцях, любов і благодать як основа життя, особистісне розуміння Бога і ставлення до Бога. Філософію традиційно визначали як любов до мудрості. А Йоан Дамаскин (7-8 ст.) стверджував, що «істинна мудрість – це Бог, отже, любов до Бога – це істинна філософія». Також, «філософія – це уподібнення до Бога», якого можна досягти через мудрість і пізнання, праведність та благочестя.

Перший період християнської філософії - це час до 6 ст. (8 ст.): формування і формулювання основних доктрин Отцями Церкви (Patres) (патристика - вчення Отців). Другий період охоплює 8-14 ст.: Середньовіччя, період схоластики, час систематичного вдосконалення християнської філософії. З огляду на свої завдання патристика поділялася на апологетичну і систематичну. Стосовно місця виникнення: Схід, філософія грецьких Отців (Александрійська школа катехитів, філософські осередки в Кесарії, Антіохії, Газі, Афінах), Захід, латинські Отці (Рим, африканські колонії) і сирійський Схід. На Сході захоплювалися спекулятивною філософією. На Заході були ворожі до філософії настрої і постала власна незалежна система філософії. У патристиці виокремлюють період підготувань і пошуків до Нікейського собору в 325 і період після собору, усталення основоположних догм. Розвиток християнських систем патристичного періоду пройшов чотири головні фази: систему гностиків у 2 ст., яка була позахристиянського походження; систему Александрійських Отців, зокрема Орігена в 3 ст.; систему Каппадокійських Отців, особливо Григорія Ниського у 4 ст.; систему Августина на переламі 4-5 ст., витвір Заходу, найбільш самостійна і узгоджена з вірою.

Гностицизм

Гностицизм був чужорідним витвором, механічно застосованим до християнства. Це була синкретична доктрина, що оперувала більше уявою, ніж розумом. Цей напрям виник у Сирії і досяг свого розквіту в сер. 2 на поч. 3 ст. Це був дуалістичний світогляд, який постулював існування двох божеств: верховного, трансцендентного, і нижчого - деміурга, що керує нашим світом. Гностики прямо заперечували, або зневажливо ставилися до Старого Заповіту. Дохристиянський гностицизм охоплював незначні секти, історичну вагу здобув як доктрина християн. У ньому переважали вавилонські, єгипетські, сирійські, юдейські принципи, не наукові, а релігійні. Спочатку виступав як різновид містичного культу, потім виникли певні філософські ідеї. Основні представники: Сатурніл з Антіохії, жив за Адріана і

репрезентував юдаїстичний різновид гностицизму; Василід Сирієць, навчав в Александрії між 120 і 140, і в нього переважали язичницькі чинники; Валентин Єгиптянин, творив між 135 і 165 в Александрії та Римі, творець найбільш філософської та розлогої гностичної системи, найбільше наближений до елліністичних філософів; Бардесан Сирієць (154-222) й анонімний твір «Пістіс Софія». Найважливіше джерело про гностичні погляди – полемічні твори апологетів християнства, особливо Іриней Ліонського.

Основна відмінність гностицизму від тогочасних систем - це те, що абстрактну систему філософів вони сплітали з міфологічною теологією і космологією, і це була схема історії Всесвіту. Вони говорили про космічні сили – еони (вік, вічність) і описували різні системи еонів. Узагальнюючи різні гностичні напрямки, Бога на чолі системи вони ототожнювали з Богом-Творцем у розумінні Старого Завіту. Понад духами була їхня «Матір», що мала риси Астарті, а понад нею - «Отець» усіх, непізнаваний і неназваний, витвір філософської думки.

Гностики стверджували, що існує дуалізм духу та матерії. Світло і темрява, добро і зло вони розглядали як рівнорядні первні. Матеріальний світ – це твір злої сили. Звідси крайній песимізм гностиків. Матерія зла і не може бути залежною від Бога. Тоді постає ключове питання: звідки походить зло?

Гностики вчили, що є шлях визволення від зла. Христос – це один з еонів, але той, який виконує найвагоміше завдання. Завдання людини - це визволення від зла, тобто від матерії, тобто одухотворення світу. Гностики також дотримувалися думки, що Христос не мав тіла (подібний напрям називався докетизмом).

Людей вони поділяли на тих, хто належить виключно до чуттєвого, матеріального світу, і тих, хто мають іскру світу вищого. Такий поділ характерний для релігій, які культивують містерії (втаємничені та невтаємничені люди). Пізніше вони деталізували поділ людей на тих, що мають тільки тіло (гіліки), тих, що мають душу (психіки), і тих, що мають ще й дух (пневматики). Себе гностики зараховували до останньої, найвищої категорії, бо вони удостоїлися знання («гнозису»). Їхня програма полягала в заміщенні віри знанням. Вони дотримувалися алегоричної інтерпретації Святого Письма. Їхні міфи мали ірраціональну природу.

Підсумовуючи, сутність гностицизму можна виразити в трьох ідеях. Це дуалістична і песимістична концепція світу, де зло одвічне, як і добро, походить з матерії, а добро з Бога. Це

історична концепція світу як змагання злих і добрих сил, що мала витлумачити звідки зло потрапило до світу. І це алегоричний метод вираження цих концепцій зі Святого Письма.

Християнство відкинуло це вчення з низки причин. Докетизм, заперечення воскресіння, твердження, що людину створив не Бог, а еони – все це неприйнятні ідеї. Боротьбі з гностицизмом служило багато апологетів 2 і 3 ст., передусім Іриней Ліонський.

Споріднені з гностицизмом мислителі: Маркіон (сер. 2 ст.), який визнавав двох богів, доброго і справедливого, і другого мав за творця світу; Гермоген (к. 2 ст.), який вчив, що світ – не створений Богом, а існує самостійно; маніхейці (сер. 3 ст.), які стверджували, що в космосі діють двоє богів, бог світла і бог темряви, а в людині – дві душі, одна походить зі світла, а друга з темряви.

Апологетика

Паралельно з гностицизмом стрімко поширювалося християнство, зокрема завдяки місіонерам та апологетам. Апологети намагалися вирішувати філософські питання на ґрунті Євангелія. Вони асимілювали поняття грецької філософії. Їхньою метою було, перш за все, продемонструвати язичницькому суспільству прийнятність християнства з культурної точки зору. Апологети показували вічний сенс старозавітої історії, відмежовуючись від юдаїзму. Вони вказували на паралелі між грецькою філософією і християнською думкою, стверджуючи, що християнство - це одкровення того, що язичницька філософія лише передчувала. Апологетів звинувачували в атеїзмі, варварстві, а найчастіше - в канібалізмі. У своїх творах апологети описували Євхаристію й обговорювали християнську мораль. Християнська апологетика велася на багатьох рівнях: філософському, соціальному, етичному, антиюдейському та ін.

До найвідоміших східних апологетів належать Іриней Ліонський (бл.130-бл. 202), що народився в Малій Азії, а помер як єпископ Ліону; Афінагор, афінський філософ, навернений після 170 і Феофіл з Антиохії, навернений бл. 180. До західних апологетів відносять Мінуція Фелікса (2-3ст.), вихованого на стоїках та академіках і Лактанція (бл. 250-330). До представників сирійського Сходу належать Сирієць Татіан, навернений бл. 162 і Гермій. Останні виступили як рішучі вороги грецької культури і науки.

До нас дійшли такі праці апологетів 2 ст.: три апології Юстина Мученика; від Афінагора (170) і невідомого автора «Послання до Діогнета» збереглося по одному древньому манускрипту; найраніший апологет Кодрат (120) відомий лише за згадками у записках Євсевія

і декількома фрагментами; робота Арістіда (140) існує тільки в розширеному сирійському перекладі, а грецький оригінал втрачено, за винятком декількох фрагментів; апологія Мелітона Сардійського (175) збереглася завдяки Євсевію; три книги Феофіла Антіохійського «До Автоліка» (180) і «Проти еллінів» Татіана (180).

Один із найвидатніших східних апологетів, Юстин Філософ чи Мученик (бл. 106-бл. 166), походив з Палестини (м. Флавія Неаполіс), пройшов через стоїчну та неоплатонівську школи, пізно відкрив для себе християнське вчення. Його авторству належать дві «Апології» християнства, а також «Діалог з юдеєм Трифоном». Він зазнав мученицької смерті у Римі.

«Апологія» перша (149 - 155) була адресована імператору Антоніну Пію та Марку Аврелію, друга (бл. 155) - римському сенату. Провідною темою цих книг є протест проти переслідування християн «за одне лише ім'я» і спроба схилити римських правителів до більш об'єктивного погляду на християнство і до більш милосердного поводження з християнами. У першій «Апології» також міститься докладний виклад християнської догми і опис богослужіння. «Розмова з Трифоном» (бл. 160, а розмова в 135) - найбільш рання відома в історії апологія проти юдаїзму. Це результат дводенної дискусії з вченим євреєм Трифоном (можливо, це був відомий в той час рабин Тарфон) або вигаданий персонаж. У першій частині (розд. 11 - 31) розглядається питання про роль Мойсеевого Закону, у другій частині (розд. 32 - 110) йдеться про значення і природу Ісуса Христа, у третій частині (розд. 111 -142) Юстин дискутує про спасіння язичників.

Узагальнюючи, дві теми, які Юстин найбільше обговорював - це вчення про Бога (один) і вчення про душу (безсмертна). Інші апологети поставили ширші питання: єдиність Бога, Його відношення до світу та Його пізнаваність. Щодо першого питання, то Лактанцій вважав, що єдність Бога випливає з поняття Бога, а світ виявляє єдність у своєму устрої і тому є твором єдиної істоти. Він відкидав вчення Маркіона про двох богів і стверджувала, що Христос – це Логос Божий. Щодо питання відношення Бога до світу апологети міркували, чи Бог створив його з нічого, чи з матерії, яка існує одвічно. Юстин ще приймав передіснуючу матерію як другий, поряд з Богом, первінь буття. Іриней, Феофіл і Татіан перейшли до християнської концепції, що Бог створив усе, навіть матерію. По-третє, апологети обговорювали проблему спроможності і способів пізнання Бога. Усі вони погоджувалися, що Бога можна пізнати, хоча б частково, з Його творинь.

Щодо природи людської душі виникало багато питань: Чи душа безсмертна? Чи існує людська душа одвічно? Чи божественної вона природи? Чи тілесна вона? Чи тіло нарівні з нею належить до природи людини? Деякі апологети вважали душу смертною. Тагіан, слідом за гностиками, розрізняв душу і дух. Переважив протилежний погляд. Безсмертя душі апологети виводили з її розумності. Щодо питання походження душі виникло дві позиції: традиціонізм і креаціонізм. Апологети стверджували божественність душі. Дехто вважав, що душа – тілесна (Іринеї), а дехто - що, душа нематеріальна (Афанасій Александрійський). Деякі апологети розглядали тіло як чужий людській природі чинник, як ув'язнення душі. Але існував й інший погляд: тіло є рівним за природою з душею (Іринеї, Афінагор).

Говорячи про метафізику, очевидно, що Євангеліє опосередковано провадило до дуалізму, принципу створення світу з нічого, безсмертя та нематеріальності душі. Метафізичні твердження є в Євангелії імпліцитно. Якщо античні метафізики думали, що або світ походить від Бога і божественної природи, або він небожественної природи, то християни дійшли до третьої концепції: світ походить від Бога, але він небожественної природи. Християни також вважали, що душа – безсмертна, але не божественна. Тоді як античні мислителі вважали, що або щось змінне і має початок і кінець, або незмінне і не має початку і кінця, християни дійшли третьої можливості: душа має початок, але не має кінця.

Один із ключових представників західних апологетів - Тертуліан (160-220). Він репрезентував ворожо налаштовану течію проти античних і взагалі світських наук (на Заході). Спочатку Тертуліан був послідовником монтанізму - аскетичного і містичного руху в 2 ст., який проповідував необхідність повернення до первісної суворості християнського життя в очікуванні Царства Божого на землі. Орієнтація філософії Тертуліана була не метафізична, а правнича. Він перебував під впливом стоїцизму і був проти платонівського ідеалізму. Тертуліан написав твори монографічні, аскетично-етичного і апологетично-догматичного змісту. Головні його праці можна розділити на три групи: 1) Апологетичні: «Апологетичний трактат»; 2) Твори проти єретиків спрямовані в основному проти гностиків: «Спростування єретиків», «Про хрещення», «Проти Праксея», «Про душу»; 3) Твори на моральні теми, які характеризуються вкрай суворими моральними і дисциплінарними вимогами: «Про видовища», «Про одяг жінок», «Лист до дружини», «Настанови про цнотливість» і «Книга про одношлюбність» та ін.

Тертуліан відкинув спроби узгодити Одкровення і розумове знання. Він намагався довести, що розумове знання даремне, бо істина відома і без нього, вона одкровенна і передана у Св. Письмі, неможливе, бо істина перевищує розум і шкідливе, бо веде до облудних учень і моральної згуби. На його думку, неможливо пізнати істину розумом, бо вона – інша, ніж її уявляє розум. Можна і належить вірити в те, що для розуму є нісенітницею (*credo, quia absurdum*: формула приписувана Тертуліану).

Тертуліан мав негативний погляд на людську природу. Вся мудрість і доброта, яка є в людині, це дар Бога, а все, що тілесне – зле, а в людині нема нічого, крім тіла. Він також вважав, що психологія – матеріалістична, а теорія пізнання – сенсуалістична. Йому належать слова: «Все суще є певного роду тілом. Немає нічого безтілесного, крім того, що не існує» і «Хто ж заперечить, що Бог є тілом, раз Він є духом? Бо дух є свого роду тілом». Якщо на Сході піднімали питання природи Бога, то Тертуліан та інші римські християни більше цікавилися природою людини.

Сутність Тертуліанового осмислення християнства полягає у протиставленні релігії світській культурі, спирає на християнської філософії на матеріалізм та сенсуалізм, висвітленні релігії з точки зору практичного життя, права, актуальних релігійних потреб і погляд на світ, який намагався вивищити Бога через приниження людини.

Церква не визнала його концепції, не пішла за його крайнім матеріалізмом. Як побічна течія тертуліанізм повертався під різними личинами: вороже ставлення до науки (антидіалектичний рух в 11 ст.), спроби узгодити християнство з матеріалізмом і сенсуалізмом (Гассенді у 17 ст.), правниче і суспільне осмислення релігії, приниження людини для її смирення перед Богом (Паскаль у 17 ст.).²

Періодизація, загальні риси та типологія середньовічної філософії

Періодизація Середніх віків – це складне завдання. Історики визначають такі її варіанти: 2-14 ст. або 9-14 ст., або 5-16 ст. У цілому, середньовічну філософію поділяють на два періоди: патристику (1-сер. 8 ст.) і схоластику (9-15 ст.) Перша стосується вчення Апостольських мужів, апологетів, Вселенських вчителів та церковних письменників, а друга – вчення безпосередньо середньовічних мислителів. Також більш детально виділяють такі періоди схоластики: 1) розвиток і формування (рання схоластика, 9-12 ст.), 2) період повних

² Татаркевич, В., 1997, сс. 215-223.

середньовічних систем, класичний період схоластики (висока схоластика, к. 12-13 ст.), 3) період середньовічної критики (пізня схоластика, 14-15 ст.) і 4) друга схоластика (16-17 ст.)

Середньовічна філософія не була монолітною, а складалася з таких релігійних напрямів: християнського, ісламського та єврейського. Тому існує християнська середньовічна філософія, ісламська та єврейська. До основних рис схоластики належать її релігійний характер (теоцентризм, креаціонізм, провіденціалізм, персоналізм), традиційність та безособовість, ретроспективність і дидактичність. Зневажливе оцінка слів «схоластика», «схоластичний», «середньовіччя», «середньовічний» виникла, починаючи з 18 ст. Говорячи про філософію Середніх віків, необхідно пам'ятати, що поняття «філософія» було досить широким. У ті часи існувала чітка відмінність лише між філософією та богослів'ям чи «священним вченням», а примітивні або зародкові форми природничих наук вважалися філософськими дисциплінами.

До основних представників середньовічної філософії різних періодів належать: 1) Рання схоластика: Йоан Скот Еріугена, Ансельм Кентерберійський, Петро Абеляр, 2) Висока схоластика: Роджер Бекон, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Тома Аквінський, Бонавентура, Сігер Брабантський, 3) Пізня схоластика: Йоан Дунс Скот, Вільям Оккам, Кайєтан, Бурідан та ін., 4) Арабські мислителі: Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Ібн-Рушд, Ібн-Сіна, 5) Єврейські мислителі: Сааді бен Йосип, Соломон ібн Габіроль, Маймонід, 6) Містики: Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Петро Даміані, Бернар Клервоський, Гуго та Рішар Сен-Вікторські, Майстер Екгарт, Генріх Сузо, Йоган Таулер, Рюйсбрюк, Тома Кемпійський, Тереза Авільська, Йоан від Хреста та ін.³

Визначний дослідник філософії доби Середньовіччя Дж. Маренбон у своїй статті «Навіщо вивчати середньовічну філософію?» дає вичерпне обґрунтування необхідності вивчення цієї дисципліни. Він пише про корисний внесок середньовічних ідей до сучасних дискусій (філософський підхід), про цінність середньовічної філософії як історії (історичний підхід), розподіл «праці» між істориками і філософами, про необхідність вивчення праць великих мислителів (підхід «Великі філософи»), про вивчення творів філософії як вивчення відомої античної літератури і про необхідність робити знайоме дивним.⁴ Середньовічна

³ Татаркевич, В., 1997, сс. 258-263.

⁴ Marenbon, J. (2011). Why study medieval philosophy? In M. van Ackeren, T. Kobusch, & J. Müller (Eds.), Warum noch Philosophie?: Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen (pp. 65–78), pp. 65-73.

філософія не є філософуванням періоду «темних віків», безглуздою затягнутою перервою між золотою античністю і свіжою добою Відродження і Просвітництва, як вважалося в минулому. Філософи Середніх віків глибоко переосмислили античну спадщину, дійшли власних цікавих висновків у різних галузях філософії і заклали підґрунтя для новішої філософії.

Проблема розуму і Одкровення в Середні віки

Серед широкого різноманіття тем, над якими замислювалися середньовічні філософи і богослови, ключове місце посідає питання взаємозв'язку розуму і одкровення в обговоренні релігійних принципів. Жильсон досить детально розглядає цю дилему в історико-філософському ракурсі і виділяє дві групи мислителів у цю добу: ту, що надавала перевагу вірі, і ту, що вище ставила розум. У першій групі він виокремлює дві підгрупи: «групу Тертуліана» і «групу Августина». Представники першої підгрупи наголошували на важливості Одкровення і вважали спасіння єдиною істинною метою життя. Крім того, до основних ідей належали також твердження про природне знання Бога і вроджений моральний закон, хибність грецької філософії, гостру ненависть до діалектики, простеження єресей, спрямованих проти релігійних догматів, абсолютну суперечність між релігійною вірою та використанням природного розуму. Ініціатором цих ідей був Тертуліан (2-3 ст.), який виклав свої основні погляди на цю тему у 7-му розділі трактату «Про приписи проти єретиків». Серед інших представників цієї підгрупи були Татіан (2 ст.) «Звернення до греків», Св. Бернар Клервоський (11-12 ст.), третя "Проповідь до свята Зіслання Святого Духа" і Св. Петро Даміані (11 ст.).

Інша підгрупа - «група Августина» - в особі Юстина Мученика, Климента Александрійського й Орігена (2-3 ст.), вважала, що існує принципова згода між природним і Богоодкровенним знанням, між розумом і вірою. Найвидатніший представник цієї підгрупи, Августин (4-5 ст.), вважав, що найнадійніший шлях досягнення істини пролягає не від розуму до віри, а навпаки від віри до розуму. Він підтримував ідею споглядання Бога своєї віри за допомогою природного світла розуму, результатом чого мало бути *intellectus*, розуміння, раціональне проникнення у зміст Одкровення. Знаменита Августинівська формула: «Розуміння є винагородою віри. Тому не намагайся розуміти те, у що можеш вірити, але вір у те, що можеш зрозуміти» («Про Євангеліє від Йоана», 24, 6). Всі члени «групи Августина» приймають один і той же основний принцип: якщо не повіриш, то й не зрозумієш. Тільки умоосязна віра є віра в християнське Одкровення. Для Августина досконалий тип

раціонального знання - філософія Платона.

Серед пізніших представників цієї підгрупи були Ансельм Кентерберійський (11-12 ст.), Роджер Бекон (13 ст.) і Раймунд Луллій (13-14 ст.). Ансельму належить гасло «credo ut intelligam» («вірити, щоб розуміти»). Він ототожнював раціональне знання із логічним і вважав, що раціональний доказ (demonstration) еквівалентний діалектичному доказу, отриманому шляхом бездоганно пов'язаних силогізмів. На думку Бекона, логіка – це необхідний інструмент для кожного, хто бажає отримати знання. Він виокремлював два раціональні методи: математичний доказ та експериментальне дослідження. Луллію належить трактат *Ars Magna* («Велике мистецтво»), тобто «Мистецтво обґрунтування істини», де він також міркує про закони логіки.

Піднесення ролі розуму відбулося задовго до Ренесансу в 16 ст. Суто філософський раціоналізм народився в Іспанії, в особі арабського філософа, Ібн Рушда (Аверроеса). Починаючи з 9 ст. виникають спроби примирення філософського знання з ісламською вірою. Араби мали переклади творів Арістотеля, а також компіляцію, відому як «Теологія Арістотеля», яка насправді була неоплатонічним твором. Також у них був Коран. Постала проблема: якщо віриш у те ж, у що вірив Мухаммед, чи можна філософствувати так, як це робив Арістотель? Ібн Сіна (Авіценна, 10-11 ст.) звернувся до природної теології. Аль Газалі (11-12 ст.), натомість виступив проти раціоналізму у своїй праці «Спростування філософів». Ібн Рушд (Аверроес, 12 ст.), відповів на закиди Аль Газалі у творі «Спростування спростування». На його думку, абсолютну істину слід шукати не в якомусь одкровенні, а у творах Арістотеля. Не повинно виникати жодних конфліктів між такою вірою, яка знає своє місце, і такою філософією, яка досить мудра, щоб усвідомлювати особливу функцію релігії. Якщо істинно те, що Божественний Закон наказує нам шукати Бога за допомогою раціональних методів філософії, навіщо тоді надприродне Одкровення? Ібн Рушд розвивав аристотелівське положення, що розрізняє три основні класи аргументів: риторичні, діалектичні та необхідні, і поділяв людей на три класи: тих, кого можна переконати тільки за допомогою розумних промов, тих, хто більш відкритий до діалектичних міркувань, і тих, кого ніщо не може задовольнити, крім необхідних доказів.

До іншої підгрупи, яка захищала примат розуму, належали латинські аверроїсти (послідовники ідей Ібн Рушда в християнській Європі). Це були щиро віруючі християни, для яких християнське Одкровення – це не просто єдина істина, а й остаточна, верховна та

абсолютна істина. Виникало питання, як їм слід було чинити у всіх тих випадках, коли їхня віра вступала в суперечність з їхнім розумом. Висновки, до яких вони дійшли, не можна було ні заперечувати, ні примиряти. Деякі з магістрів вільних мистецтв, гуманітаріїв факультету вільних мистецтв Паризького університету вирішили заявити, що повідомлятимуть про такі висновки філософії, які необхідно випливають із принципів природного розуму. Виникла доктрина подвійної істини, згідно з якою існувало дві незалежні істини: істини розуму й істини Одкровення. Представниками ще однієї підгрупи були латинські аверроїсти, які були невіруючими. Вони вважали філософію Аверроїса абсолютною істиною, але виникали труднощі у примиренні її з релігійними віруваннями, бо в них їх не було. Наприкінці 13 ст., на вулицях Парижа та Падуї прогулювалися невіруючі, наприклад, французький філософ Жан Жандунський, сподвижник Марсілія Падуанського (13-14 ст.). Хоча у 1277 єпископ Парижа Етьєн Тамп'єр на урочистій церемонії засудив 219 тверджень, запозичених з писань Аверроеса або тих, що виражали аверроїстські погляди, чистий раціоналізм наприкінці 13 ст. набув все більшого поширення. Цей аверроїзм передбачав критику релігійних догматів.

Після спроб піднесення або віри, або розуму, прийшов час знайти гармонію між ними, що вдалося видатному мислителю, св. Томі Аквінському. Він розумів, що спільною рисою теології та раціоналізму у 13 ст. була односторонність. Деякі філософи вже вдавалися до розмежування суті того, у що ми віруємо, і суті того, що ми знаємо (Олександр Гельський, св. Бонавентура, св. Альберт Великий). Основна проблема полягала в тому, що ми отримували або теологію в рамках філософії, або філософію в рамках теології. У Томі Аквінського був лише один шлях: займатися філософськими проблемами як філософ і теологічними проблемами як теолог. Він зрозумів, що наука і віра - це два абсолютно різні типи сприйняття істини. Одна й та сама річ не може бути одночасно об'єктом науки та об'єктом віри. Усунення з теології всіх необхідних доказів суто раціонального характеру – в цьому було відмежування Аквіната від теології раннього Середньовіччя. Аквінський погоджувався з Аверроесом в тому, що ніщо не повинно входити в тканину метафізичного знання, за винятком раціональних і необхідних доказів.

Таким чином виникла група томістів, які вважали, що існує якесь істинне Одкровення, а саме християнське Одкровення. Воно не є само собою зрозумілим, йому необхідні докази. Вони розрізняли два класи істин про Бога, людину та її долю: Боговідверті істини, які, хоч вони і явлені через Одкровення, досягаються лише за допомогою розуму (існування Бога та

Його найважливіших атрибутів, існування людської душі та її безсмертя) і всі догмати віри, правильним чином виражені, тобто вся та частина Одкровення, яка виходить за межі сфери людського розуму (Трійця, Втілення та Спокута). Внаслідок впливу Аверроеса в умах теологів розвинулася зростаюча недовіра до філософії. Виникла тенденція приписувати одній лише вірі не лише догмати віри, правильно виражені, але навіть і раціональні преамбули до питань віри.

Дунс Скот (13 ст.) у трактаті «Про перший принцип» істотно розширив перелік тих Боговідвертих істин, в які християнину слід вірити, але які він не може довести: всемогутність Бога, Його неосяжність, Його всюдисущість, Його провидіння, Його справедливість і Його співчуття до всіх істот. Вільям Оккам (14 ст.) був зятим противником Дунса Скота і вважав, що абсолютно нічого з того, що стосується Бога, не можна довести за допомогою природного розуму, навіть Його існування. Для нього, як і для Аверроеса, те, що розум може сказати про теологічні питання, може вийти за межі простої діалектичної ймовірності. Вплив Оккама поступово проникав до Оксфорда, Парижа, а потім практично і до всіх європейських університетів.

Суперечки щодо взаємовідносин між розумом та Одкровенням призвели до появи *Moderna devotio*, тобто сучасної чи нової побожності (початок 15 ст.). Дунс Скот не погоджувався з Томою Аквінським, а Оккам розходився в думках з Дунсом Скотом. Виникало питання: кому вірити? Але відомо, що генії містичного життя знайшли вихід із цього лабіринту в тому, що вони називали союзом душі та Бога. Але чи вони насправді знайшли цей вихід? Доктрина Майстра Екгарта, видатного теолога і містика, була засуджена папою Йоаном XXII в 1329, Йоган ван Рейсбрюк, фламандський містик, звинувачувався в аверроїзмі Жаном Жерсоном, видатним богословом, а останній не був вільний від прихильності до оккамізму.

Прості християни бажали лише надійних практичних настанов у християнському житті, і нічого більше. Нідерландський богослов і проповідник Герт Гроте у 1381 заснував у Девентері братство «Братія Общинного Життя». «Геть філософію» і «Назад до Євангелія» – така доктрина Еразма Роттердамського, голандського «князя гуманістів», у його творах «Параклесій» (1516) і «Розум, або метод, що веде до істинної філософії» (1518). Задовго до нього Петрарка (14 ст.) проголошував «християнський гуманізм» Ренесансу. Подібні ідеї знаходимо в анонімному трактаті, написаному якимось німецьким теологом у 14 ст. -

«Німецька теологія» і вперше опублікованому Мартіном Лютером у 1516. Лютер ставився до схоластичної теології різко негативно, вважав її згубною для простої віри, і взагалі для самого християнства. «Весь Арістотель, – каже Лютер, – для теології – як морок для світла. Геть схоластику!». А тим, хто повторює: «Ніхто не може стати теологом без Арістотеля», Лютер відповідає: «Зовсім навпаки: тільки без Арістотеля ми можемо стати теологами». Після звершень реформаторів і гуманістів люди 16 ст. мали: теологію, позбавлену філософії - так звану «позитивну» або «сучасну» філософію Франсиско де Віторія та Мельхіор Кано, і філософію, позбавлену теології - раціональну та спекулятивну філософію Рене Декарта та Френсіса Бекона. Коли ми прочитаємо у середньовічних теологів, що є вірою у світлі об'єктивної істини, і, що таке об'єктивне філософське знання, ми виявимося володарями певного Одкровення і певного Розуму.⁵

Запитання для самоперевірки:

1. Які були ключові ідеї Плотина?
2. Чим вчення гностиків «не влаштувало» християн?
3. Які були погляди апологетів на природу Бога, душі і виникнення світу?
4. Яким було вчення Юстина Філософа про природу Бога і душі?
5. У чому полягала радикальність філософії Тертуліана?
6. Які були дві основні позиції щодо співвідношення розуму і одкровення з питань віри?
7. Хто був виразником примату віри і в чому полягали їхні аргументи?
8. Хто виступав за переважаючу позицію розуму і як вони це обгрунтовували?
9. Хто знайшов гармонію між вірою і розумом і яким чином?

⁵ Жильсон, Е. (n.d.). Розум и одкровення в Середні віки. Переклад Я. Кротова. Видавництво Якова Кротова.
<https://krotov.info/history/14/pigol/gilson.html>

Лекція 2.

Ранньохристиянська філософія. Філон Александрійський. Климент Александрійський. Оріген. Філософські ідеї Отців Каппадокійців. Ранньохристиянська філософія. Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Максим Сповідник. Йоан Дамаскин. Аврелій Августин. Боецій

Александрія - столиця Єгипту, заснована Александром Македонським в 331 до н. е, де відбулося змішання східної, єгипетської і грецької культур. За Птолемеїв (6-1 ст. до н.е.) тут була заснована знаменита школа-університет, названа «Музеєм» (від грецького Μῦσ'іон, храм муз - покровительок мистецтва і наук). Це місто було одним із найвизначніших культурних і наукових центрів елліністичного світу, що відіграло ключову роль у формуванні ранньохристиянської філософії. У цьому місті, де перепліталися різноманітні традиції, виник унікальний інтелектуальний клімат, який сприяв появі видатних мислителів, таких як Філон Александрійський, Климент Александрійський та Оріген. Саме тут християнська думка вперше вступила в глибокий діалог з античною філософією, започаткувавши традицію богословського осмислення віри, яка згодом була розвинена Отцями Каппадокійцями.

Філон Александрійський

Філон Александрійський, Філон Юдейський (бл.25 до н.е.-бл.50 н.е.) був автором синкретичної єврейсько-грецької філософської системи. Основні праці - 12 томів, серед яких «Про споглядальне життя», «Тлумачення Старого Завіту», «Про те, що Бог не переживає змін» та ін. Він зазнав впливу платонівської, піфагорейської та стоїчної філософських доктрин, філософії Арістобула й анонімної книги «Мудрість Соломона», яка пройнята платонівськими, стоїчними та гераклітівськими ідеями.

Світ Філон описував як Божий твір і одкровення. Завдання філософії полягає у тому, щоб пізнати Бога і віднайти єдність всесвіту, єдність Бога і творіння, духу і матерії, добра і зла (монізм). На той час вже існував матеріалістичний монізм, але Філон дійшов до нового монізму - спіритуалістичного. Перед ним постали труднощі: як матерію вивести з духа і зло з Бога? Він впорядував з ними, стверджуючи, що є не один рід буття, а ланки одного ланцюга (градуалізм).

Бог, а не світ був вихідним пунктом Александрійської схеми метафізики. Філон мислив Бога синкретично: Бог мав властивості грецького абсолютного буття і властивості єврейського єдиного Бога. Матерію він розумів по-платонівськи: вона тлінна або зла, не може

бути твором Божим, одвічна і матеріальний світ був створений через проміжну ланку, Логос. Тоді як Платон вчив, що проміжна ланка – ідеї, правзірець матеріального світу, Філон дійшов іншого розуміння ідей: вони є думками Божими, це комплекс ідей-сил – Логос (стоїчний термін); Логос є сином Божим, другим богом. Його творцем є Бог, а він є творцем світу. Філон поєднав різnorідні мотиви в понятті Логоса: платонівські ідеї, стоїчні сили, єврейських ангелів. Бог, Логос і матеріальний світ – це три шаблі в драбині сутностей, що сходили від досконалості до недосконалості. Так само і в людській душі був ланцюг: розум, логос, чуття, де розум – найвища інтуїтивна сила, а логос – нижчий, дискурсивний інтелект.

Філон описує шлях повернення до Бога, метою якого є з'єднання з Богом. Це можливо через розум, коли він визволений з тіла, тобто лише в станах екстазу і споглядання. Щодо питань пізнання Філон вважав, що істина – тільки в Бозі і людина може її досягнути лише через поєднання з Богом. Єдине неоманне джерело пізнання – це Святе Письмо, яке містить одкровенні істини.

Філософія Філона була теоцентричною, гетерономною і градуалістичною. Метафізика, етика і теорія пізнання фокусувалися на Бозі. Філон вплинув на неоплатоників. До грецької філософії увійшли персоніфікуючі, трансцендентні, гетерономні та екстатичні тенденції. Схема градуалістичної метафізики була повсюдно прийнята на спаді античності.⁶

Уже в 2 ст. в Александрії існувала школа для оглашених чи катехетична школа, тобто школа для тих, хто збирався прийняти хрещення у християнській церкві. Її послідовно очолювали знамениті богослови: Пантен, Климент та Оріген. Поступово школа набула академічний характер. Тільки в 4 ст. очільники Александрійської церкви цілком взяли під свій контроль богословське й інтелектуальне життя школи. Для цієї школи характерні широка енциклопедична освіта, включно із знанням грецької філософії, й алегоричний метод екзегези (тлумачення) Писання.

Климент Александрійський

Климент Александрійський (сер. 2 ст.-211/216) між 189 і 202 був вчителем цієї школи. Серед його творів «Застереження еллінів» («Протрептик», 195), де він розглядає язичницькі помилки; «Педагог», де він викладає християнське бачення моральності і «Клаптикові килими» («Стромати»), у вигляді афоризмів, де він розвиває основоположне християнське

⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 197-201.

вчення, представлене не як віра, а як знання (гнозис), що згідне з античною філософією.⁷ У цих трьох творах, внутрішньо пов'язаних між собою, Климент спростовує язичництво з його наукою і освіченістю, викладає основи християнства, особливо в його моральному вимірі, для новонавернених і презентує свою філософію християнства для зрілих християн.

Він вважав, що основне завдання філософії - зробити християнство зрозумілим і доступним тогочасному елліністичному світу. Для нього між філософією і Євангелієм немає повної протилежності. Як для євреїв закон був «виховником» (тобто «педагогом») до Христа, таку ж роль відіграє філософія для еллінів. Він поставив важливе питання: чи потрібно вивчати філософію для того, щоб зрозуміти християнське одкровення? І відповів ствердно, бо вивчення філософії сприяє вірі.

Логос - це творець світоустрою, через Якого здійснювалося одкровення Боже в старозавітному законі і в еллінській філософії, що завершилося, коли «настала повнота часів», Втіленням Христа. Логос як божественний розум є вчителем і законодавцем людства. Істинне християнство полягає в знанні («гнозисі»), а знання взаємопов'язане з вірою.

Оріген

Оріген (185/186-254) вважається першим систематичним богословом, філософом і вченим, що перебував під впливом греків, зокрема Платона, а головним посередником між грецьким і християнським світобаченням був для нього Климент Александрійський. На нього вплинули також синкретичні доктрини й апологети. З Платином Оріген мав спільного вчителя, Аммонія Саккаса.

Оріген походив з християнської родини в Александрії, був учнем Климента, добре знав біблійні книги, твори Платона, неопіфагорейців і стоїків. З 18 років почав вчити у Катехитичній школі, а в 203-231 стояв на її чолі. Звинувачений у єресі і засуджений александрійським синодом, він був позбавлений посади і в 232 виїхав з Александрії. Пізніше мешкав у Кесарії Палестинській, де заснував школу.

Серед його найвідоміших творів - «Про засади» (220-230), перша спроба систематично представити сукупність істин віри, і «Проти Цельса» (246-248), написана у відповідь на закиди, скеровані тим платонівцем проти християнства.

У своїй системі Оріген починав із засновку, що Одкровення згідне з розумом. Пункт,

⁷ Татаркевич, В., 1997, с. 224.

який відділяв Святе Письмо від філософії, це вчення про прихід у світ Бога-людини. Оріген ввів концепцію Логосу для вирішення питання відношення Бога до світу. Христа було включено в градуалістичну систему як одну з іпостасей, як етап у виринанні світу із Бога. Він поставав як Бог, але не первинний. Сотеріологічну роль Христа було замінено на космологічну. У питанні взаємовідносин Бога і світу, система Орігена складається з трьох частин: Бог і Його одкровення Себе у сотвореному, падіння сотвореного і повернення через Христа до первісного стану. Це була типова Александрійська система падіння і повернення, але в неї було включено християнський зміст: викуплення через Христа. На думку Орігена, Христос-Логос – це іпостась буття, «другий Бог» (субординаціонізм – ієрархія серед Осіб Трійці): Він зродився з Бога, а з нього зродився світ. Світ (навіть матерія) створений з нічого і споконвічно. Відколи існує Бог, мусило існувати і поле Його діяльності. Світ – вічний, але не вічний жоден із його образів. Духи (нуси) одвічні і безсмертні, їм притаманне передіснування, вони мають свободу. Природа всіх духів подібна; якщо ж одні вищі, а другі нижчі, то це наслідок їхньої свободи. Падіння понизило духів і поєднало їх з матерією. Через Логоса всі духи спасуться (теорія апокатастасису). Шлях навернення до Бога йде через пізнання.

Сутність філософії Орігена полягала в тому, що його ідеалом був монізм, засобом – градуалізм. Орігенізм був паралельним явищем до філонізму та неоплатонізму, але мав християнські риси: більш індивідуальне розуміння світу і переконання про свободу духів.

Проти ідей Орігена згодом постала опозиція. Єпископ Феофіл у Єгипті, а також єпископ Мефодій заперечували ідеї про споконвічність світу, передіснування душ, природну рівність усіх духів, спекулятивну теорію падіння людини, розгляд тіла як ув'язнення душі. До того ж, з системи Орігена впливало, що над вірою Євангелія постала спекулятивна надбудова, сотеріологічна точка зору відійшла на другий план, справа пізнання переважала над справою спасіння, філософські абстракції – над конкретним вченням Письма. Була загроза, що факти, які подає Євангеліє, будуть переведені у символи. Тому Отці церкви дійшли вирішення: створили окреме моральне християнське вчення і окреме вчення про єдиносущність. У Римі погляди Орігена були засуджені в 399, а V-й Вселенський собор (553) підтвердив його засудження. Наступниками Орігена були передусім Каппадокійські Отці. Він був взірцем у стремлінні до системи та в узгоджуванні християнської істини з висновками філософії.

Розмисли Орігена спонукали церкву до створення нової доктрини про природу Христа, Його божественність та людськість. У перші віки існували три христологічні позиції:

адопціонізм (посилання на Арістотеля), модалізм (стоїки та їхні номіналістичні теорії) і докетизм. Перемогла елліністична теорія платонівського типу, яка використовувала поняття Логоса, але відкидала субординаціонізм. Тертуліан запропонував важливі для історії Церкви погляди: Бог і Христос є двома окремими особами (іпостасями), але сутність їх одна. Церква засвоїла ці ідеї, але висунула не бінітарну, а тринітарну формулу сутності Бога: Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий. Принцип єдиносутності божественних осіб (гомоусія) – був результатом філософських шукань. Залишалося друге питання: відношення Бога-людини не лише до божественної природи, але й до природи людської. Іриней та Тертуліан розробили вчення про «дві природи» Христа: Він є водночас Богом і людиною.

До того як Церква утвердила доктрини про єдиносутність трьох іпостасей, точилися запеклі дискусії про природу Христа і Святого Духа. Аріанин Євномій (пом. 395) вважав, що абсолютно проста божественна сутність, яка необхідно існує, «ненароджена». Слово, Син, «народжене», не подібне (аномοίος) Отцю і не єдиносущно (homoousios чи omoousios) Йому, це «прийомний Бог» (деміург в «Тімеї», що створив богів і зробив їх безсмертними). Звідси субординаціонізм, підпорядкування Христа Богу-Отцю. Проти цього виступили Отці Каппадокійці.⁸

Філософські ідеї Отців Каппадокійців

Григорій Назіанзин чи Богослов (329-389) - видатний єпископ, оратор, письменник, поет і аскет. Він навчався в Кесарії Каппадокійській та Афінах, згодом викладав риторику. Він написав 45 проповідей. Його «П'ять слів про богослів'я» - це класичний виклад догмату про Трійцю.

Він вважав, що потрібно просто вірити, а не вдаватися до раціональних спекуляцій. Теологія – це не судження звисока про все, як роблять язичники, а благоговійна зупинка перед неосяжністю Бога. Писання згідне з розумом у тому, що Бог не є тілом (Епікур) і не оточений простором. З існування Бога випливає існування світу, бо впорядкованість світоустрою не є грою випадку. Тіло людини – перебуває між її душею і Богом.

Щодо природи Бога і Його пізнання, Григорій вважав, як і філософи, що Бог неосяжний. Пізнати Бога ми можемо з Його слів, але неможливо пізнати Бога таким, як Він є (ми маємо лише чуттєві образи Бога). Як і Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Григорій писав про те, чим Бог не

⁸ Татаркевич, В., 1997, сс. 224-229.

є: тіло, світло, мудрість, справедливість, розум. Атрибути, що визначають Його як буття: нескінченність та вічність (це унікальна заслуга Григорія). Григорій порівнює Бога з «океаном реальності, безкінечним та безмежним, повністю відокремленим від природи та часу».

Загалом, Григорій зупинявся на порозі таємниці і стверджував, що ми не знаємо, як Отець міг породити Сина і як Син міг бути народженим. Він писав про керівну роль віри. Значний вплив на нього мали неоплатонізм, кініки і стоїки (аскетичний ідеал). Йому була властива еллінська любов до літератури, поезії та риторики.

Св. Василій Великий/Кесарійський (330-379) був видатним богословом, єпископом і аскетом. Григорій Назіанзин був його найкращим другом. Навчався у Кесарії, Константинополі й Афінах. Після завершення навчання, деякий час був ритором, потім усамітнювався із Григорієм та іншими задля молитовної праці. Він відвідав відомих аскетів Сирії, Єгипту, Палестини, заснував центр чернецтва у Малій Азії і був автором уставу «Правило Василя Великого».

Серед великого числа його творінь, три мають винятковий інтерес для філософів. Праця «Молодим людям про те, як отримати користь від еллінських творів» говорить про аморалізм та безбожність язичницьких творів. Водночас в них містяться корисні моральні приписи та приклади, які допомагають піднести душу та звільнити її від рабства тілу. Цей твір став програмою християнських елліністів 14-15 ст. і Леонардо Бруні переклав Василя Великого поряд з творами Плутарха та Платона.

У праці «Проти Євномія» Василій обговорює основні погляди свого опонента і висуває свої контраргументи. Якщо Євномій стверджував, що ненароджений Бог не може бути народженим будь-ким і тому Син не може бути єдиносущним Отцю, Василій наголошував на тому, що «непородженість» і «ненародженість» - це не сама субстанція Бога. Тоді як Євномій вважав, що всі імена, які ми даємо Богу синонімічні, і тому означають лише, що Бог непізнаваний, Василій стверджував, що жодне ім'я не відображає повноти Бога, але кожне ім'я позначає чи те, що Він безтілесний, чи що Він – певна позитивна протилежність матеріальному. На думку Василя, найкраще ім'я Бога – Сущє (ousia), бо воно позначає власне саме буття (auto to einai tou theou) Бога. Треба виходити з буття, яке робить можливим спільність буття (to koinon tes ousias) Отця і Сина. Тоді як Євномій виходить з абстрактних дефініцій, з яких виводить логічні наслідки, Василій починає з християнської віри та описує її

зміст.

Дев'ять «Бесід на Шестиднів» (Hexaëmeron) - це прототип цілого жанру творів, що з'явилися у Середні віки. Тут Василій розвиває свої філософські уявлення та наукові поняття. Природа – це твір Бога, який виник у часі. Створити природу - означає створити все, що у ній є, в тому числі матерію (тобто не було першопочаткової матерії). Існують різні роди матерії: у неба один, у землі – інший. Спочатку чотири елементи були змішані, а потім кожен зайняв своє природне місце: згори вогонь, потім – повітря, вода і земля. Уявлення про рослини та тварин були запозичені з Еліана, Оппіана та Арістотеля. Тут немає пізніше розповсюдженої тенденції бачити у кожному виді тварини алегоричне зображення певної моральної істини («моралізаторські бестіарії», анонімний «Фізіолог»). Св. Амвросій Медіоланський переклав цей твір на латину і став першим, хто наслідував Василя.⁹

Григорій Ниський (335-394) був визначним богословом, єпископом і містиком. Для нього характерна систематизація християнського вчення. Платон і неоплатоніки були для нього взірцем. Він надавав перевагу Платону над Плотиним: зрікся еманатизму, але зберіг ідеалізм. Завдяки Орігену та Григорію християнська догматика отримала свої основоположні формули у платонівських поняттях. Григорій народився в Кесарії, столиці Каппадокії. Був учителем риторики, пізніше став єпископом і обороняв християнське вчення проти єресей.

Серед його ключових праць такі: «Про влаштування людини», відомий в Середні віки під назвою «Про обов'язки людини» (De hominis officio), «Коментар до Пісні Пісень і про вісім блаженств» (вплив на середньовічну містику), «Бесіда з Макриною про душу і безсмертя», «Велике огласительне слово», перша система правовірного богослов'я і «Життя Мойсея», містичний твір.

Для системи поглядів Григорія характерні раціоналізм, платонізм та іматеріалізм. Завдання християнського філософа полягає у тлумаченні усталеної істини. Правильне розумування мусить дати той самий результат, що й Одкровення, і тому істини можуть бути доведені. Григорій доводив існування Бога, одність Бога, безсмертя душі та інше. Він не виключав і містичне пізнання. Йому належить порівняння, що Бог відображається в душі як у дзеркалі.

У плані платонізму, Григорій вважав, що загальні ідеї існують поза одиничними речами.

⁹ Жильсон, Е. (2010). Філософія в середні віки: Від витоків патристики до кінця XIV століття (А. Д. Бакулов, Пер.; С. С. Неретіна, Ред.). Культурна революція; Республіка, сс. 47-52.

Божественні особи становлять одну сутність, бо хоча кожна божественна особа – окрема, але їхня божественність – одна і та сама. Назва «бог» позначає не особи (в такому разі було б три боги), а істоту (тобто сутність), яка одна. Щодо створення людини, він вважав, що вид первинніший від індивідів; людина як вид існувала не реально, а ідеально в умі Бога. Він відкидав аристотелівське поняття душі, розумів її як «просту і нескладну», якій не потрібно тіло для існування. Григорій дотримувався неоплатонівської есхатології: повернення всіх речей до первісного стану, тобто остаточне з'єднання з Богом. Він також підтримував ідею Орігена про спасіння всіх душ.

Що стосується імматеріалізму, Григорій стверджував, що матерія - не реальна, а буття – виключно ідеальної природи. Космологія – це самостійний твір Григорія. Деякі погляди Григорія були не цілком правовірні і мали противників серед представників Церкви. Августин їх скоригував: не втрималася ані ідеалістична інтерпретація Трійці, ані апокатастасис.¹⁰

Щодо людської природи, Григорій писав, що Всесвіт складається зі світу видимого та світу невидимого. Тілом людина належить до видимого світу, а душею – до невидимого, і слугує об'єднуючим ланцюжком між двома світами. У людині є всі ступені життя: вона росте, рухається, і мислить. Григорію було важко пояснити єдність душі й тіла. Душа – це животворчий принцип тіла. Це створена, жива і мисляча субстанція, яка надає організованому та здатному відчувати тілу життя і чутливість. Тома Аквінський давав таке ж визначення душі. Душа і тіло створені Богом одночасно. Душа влаштовує людське тіло і розгортає його здібності тією мірою, якою вона дає йому необхідні для цього органи. Душа розташовується в усьому тілі. Якщо якийсь орган хворіє чи ослаблений, душа не може ним користуватися. Вона ніколи не розлучається з тілом. Навіть після смерті людська душа не відокремлюється від елементів, які є частиною тіла, навіть якщо вони розсіяні (Лейбніц потім розвивав цю ідею).

Ми володіємо словом (logos), тобто раціональним вираженням нашого мислення (nous). Бог – це найвища Думка, яка породжує Слово, в якому вона себе виражає. Розум свідчить про істинність догмата про Трійцю. Григорій наводив такий приклад: Петро, Павло і Варнава – три різні особистості, хоча є одна людська сутність. Так само Отець, Син, Святий Дух – єдиний Бог в трьох іпостасях.

Творіння мінливі і людська воля також мінлива. Зло – не позитивна реальність, яку

¹⁰ Татаркевич, В., 1997, сс. 229-232.

можна обирати. Людина стала творцем зла. Гріх полягав у тому, що люди надали перевагу чуттєвому замість божественного, тіло стало смертним. Бог передбачив гріх та його наслідки і тому створив чоловіка та жінку, щоб забезпечити продовження людського роду. Справа спасіння полягає в поєднанні зусилля волі та благодаті. Людина спасається, відновлюючи подобу Богу, яку гріх не знищив повністю, а лише затьмарив. Таким чином, має відновитися союз людини з Богом в любові. Умови відновлення цього союзу: віра, зусилля моральної аскези і духовне споглядання.

Людина подібна Богу. Пізнати себе як образ Божий - означає пізнати Бога. На вершині подібності Богу Бог дійсно перебуває в душі людини, а душа – в Бозі (цю ідею розвивав Бернар Клервоський). В плані есхатології вважав, що остаточна перемога над злом належатиме Богу, весь світ досягне початкової досконалості, навіть засуджені люди і демони (після звільняючих страждань) (про це також писав Йоан Скот Еріугена).¹¹

Псевдо-Діонісій Ареопагіт

Постать Псевдо-Діонісія Ареопагіта, загадкового християнського мислителя кінця 5-поч. 6 ст., займає особливе місце в історії християнської філософії. Його твори, зібрані у так званому «Ареопагітичному корпусі», започаткували глибоку традицію християнського неоплатонізму, яка вплинула на подальший розвиток богослов'я як Сходу, так і Заходу. До цього корпусу «Ареопагітики» («Corpus areopagiticum») входили праці «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Містичне богослів'я» та «Послання». Перша згадка цих творів датується 532 в ході теологічної дискусії. Цей корпус праць містить фрагменти запозичені з Прокла і має апокрифічний характер, тому й ім'я автора - Псевдо-Діонісій Ареопагіт або Діонісій Містик. Через складну символіку, містичну термінологію та спробу поєднати неоплатонічну метафізику з християнським вченням, твори Псевдо-Діонісія стали важливим джерелом для середньовічних мислителів, зокрема для схоластів і Отців Церкви.

У творах Псевдо-Діонісія відображено вчення Прокла і йому належить спроба пояснити християнське вчення засобами неоплатонічної філософії. У його творах поєднуються вчення про Трійцю і неоплатонічна теорія Єдиного, християнський погляд на створення світу і неоплатонічна концепція еманції. Він вперше розрізнив два підходи до пізнання Бога:

¹¹ Жильсон, Е., 2010, сс. 52-53.

негативний, або апофатичний, метод («Містичне богослов'я») і позитивний, або катафатичний метод («Про Божественні імена»). У першому стверджується Божественна трансцендентність. Наприклад, Бог вище як тверджень, так і заперечень. Не будучи світлом, Бог не є темрявою; не будучи істиною, Він не є оманю. Згідно з другим методом, Бог володіє найкращими якостями людини, але у найвищій мірі. Наприклад, Бог є Істиною, Красою, Мудрістю і тому подібне.

Діонісій Містик розвинув неоплатонічну теорію зла як нестачі чи відсутності буття. Бог, що ототожнюється з неоплатонічним Єдиним, є світлом в собі (духовне або розумне, але ніяк не матеріальне світло) і є джерелом всякого світла. Ієрархічна структура буття є низхідним рядом щаблів, кожен з яких є втіленням енергії світла, що витікає з єдиного божественного першоджерела. Цей процес врівноважується процесом сходження людської душі до божественного першоджерела, а також по щаблях втіленої енергії світла. Псевдо-Діонісій запровадив християнську релігійну символіку (Церква та її обряди).

Твір «Про Божественні імена» - найбільш збагачений філософськими положеннями. У Середні віки його багаторазово коментували, зокрема Тома Аквінський. А деякі теологічні «суми» містили трактат «Про Божественні імена» (Олександр Гельський). Намір автора - не казати і не мислити про Бога нічого, що не містилося б у Писанні і не було ним стверджено. Бог постає як Благо, бо до Нього наближаються через Його творіння, і саме як Найвище Благо Він їх створив (ідея Блага в «Державі» Платона).

Творення – це результат Одкровення Бога в Його творіннях, і тому вони свідчать, що Він є. По відношенню до творіння Бог є Благо, а по відношенню до Самого Себе – Буття. Божественні моделі творінь – «типи» чи «зразки» - це прототипи всіх форм причетності до Бога. В якості активних та причинних сил ці моделі є також «божественні волі» чи «предестинації».

Вчення про божественні Ідеї розвивали Августин, Ансельм, Бонавентура, Тома Аквінський і ототожнювали їх з Богом, а Діонісій їх підпорядковує Богу. Буття – це лише ім'я Бога. Бог не є буттям, Він поза буттям. Буття не є Бог, воно лише – перша з форм причетності Богу і умова існування всіх інших. Ідеям причетно все інше, але вони причетні до буття, яке причетне до Бога (Еріугена).

Бог Єдиний (Прокл, Плотин). Множинність не може існувати без Єдиного, але Єдине може існувати без множинності. Бог знаходиться понад буттям і знанням. Знання вище будь-

якого ствердження чи заперечення, знання, про яке ніхто не знає – це містичне невідання, вищий ступінь знання.

Лоренцо Валла та Еразм Роттердамський першими висловили сумніви щодо авторства «Ареопагітик». Переклад на латину здійснили Хільдуїн та Еріугена у 9 ст. Цей корпус творів був предметом роздумів для Гуго Сен-Вікторського, Роберта Гроссетеста, Альберта Великого, Томи Гельського, Бонавентури, Томи Аквінського, Діонісія Шартрського та ін. Деякі слідували йому точно, інші корегували.

Більше від інших християнських письменників Ареопагіт наголошував на: трансценденції Бога, що сущий поза буттям і розумом і дає Себе досягнути лише через містичне уподібнення до Нього – обоження, та ієрархічному устрої буття.¹²

Максим Сповідник

Максим Хризопольський, Максим Сповідник (580-662) - відомий богослов, філософ і монах. Йому належать численні полемічні богословські, екзегетичні, аскетичні, літургійні твори, праця «Про душу» і важлива для середньовічної філософії праця «Про деякі особливо складні місця у Діонісія та Григорія Назіанзіна» (у перекладі Еріугени «Двозначне» - Ambigua).

Основною темою його міркувань були природа Бога і взаємовідносини людини з Богом. Його богослів'я перебувало під впливом неоплатонізму, богослів'я Орігена і містицизму Псевдо-Діонісія. Максим Сповідник пише про Монаду та її перший рух. Бог – це чиста Монада, неподільне та непомножуване джерело, з якого випливає множинність, не порушуючи його чистоту. Монада – це принцип руху. Рух Божества – це пізнання, за допомогою якого його буття та «як» цього буття проявляються в тих, хто здатен їх пізнати. З першого руху Монади, через породження Слова, яке є тотальною маніфестацією, народжується Діада; потім Слово породжує Тріаду при походженні Святого Духа. Другий рух - це маніфестація Бога назовні, в творіння, які не є Богом. Слово має досконале знання Монади і вічно містить в собі сутність, реальність всього, що існує чи коли-небудь буде існувати. Все наперед міститься у безкінечних передзнанні, волі та могутності Бога. Одкровення Бога є творенням. Творіння виникають у певній ієрархії.

Історії більшості створінь напередвизначені. Деякі створіння здатні за вибором своєї

¹² Жильсон, Е., 2010, сс. 61-65.

вільної волі бути більш чи менш подібними Богу. Людина – одне з таких творінь - складається з матеріального тіла, подільного та знищеного і нематеріальної душі, неподільної та безсмертної. Метою створінь був рух за допомогою пізнання до нерухомого центру, Творця. Існували розсіяна матерія і божественна єдність. Функція людини полягала у збиранні множинності в єдність свого знання і приведення її до єднання з Богом. Однак, людина зробила протилежне: розсіяла єдине, звернувшись від пізнання Бога до пізнання речей. Тоді Бог «вирушив» до людини. Бути - означає бути єдиним для будь-якої істоти. Людина прийшла до небуття. Бог, абсолютно нерухомий, почав рух в напрямку до занепаłego ества, щоб відтворити його. Особистість Ісуса Христа відновила єдність тіла і духу.

Мета людських мрій – це з'єднання з нерухомістю Бога. Рух до Бога відбувається через пізнання Його і любов до Нього. У стані екстазу людська природа причетна до богоподібності такою мірою, що вже немає нічого, крім цієї подібності, коли не перестаючи бути собою, людина як би входить в Бога. Максим Сповідник наводить приклади заліза і вогня, повітря і світла. У з'єднанні з божественною сутністю полягає спасіння. Кожна людина є частиною Бога. Екстаз – це передчуття майбутньої вічності, коли відбудеться обоження (theōsis) всіх речей: з'єднавшись з тими, кого Він зробив богами, Бог Сам стане в них усім. Повернення людини до Бога приведе до Нього все творіння. Ці ідеї Максима Сповідника були синтезом з вчення Орігена, який стане основою вчення Еріугени. Тут ми бачимо основні етапи: творення світу, відпадиння від Бога і повернення до Бога завдяки Христу.¹³

Йоан Дамаскин

Йоан Дамаскин (бл.675 – бл.749) - визначний богослов, філософ, гімнограф і систематизатор християнського віровчення. Йому належить праця «Джерело знання» («Pegē gnoseos»), остання частина якої була перекладена у 1151 Бургундію з Пізи, і слугувала прикладом для «Сентенцій» Петра Ломбардського та сум теології в 13 ст. Цей твір часто цитуватимуть в 13 ст. під назвою «Про православну віру» («De fide orthodoxa»).

Йоан оперує філософськими поняттями та приходить до деяких формул. Він вважає, що немає людини, в якій не було б природним чином укорінено знання про те, що Бог існує (цю думку потім часто цитували). По-перше, це не вроджене знання, бо його джерело є спостереження за створеними речами, за їх збереженням та перебуванням в певному порядку;

¹³ Жильсон, Е., 2010, сс. 65-68.

Закон і Пророки; одкровення Ісуса Христа. Це невроджене знання затемнено лукавством Сатани. По-друге, про нього ми дізнаємося з чудес і навчання учнів Христа (апостолів). Все, що ми маємо в чуттєвому досвіді, мінливе (навіть ангели та душі), отже не нетварне, отже має існувати нетварний Творець. По-третє, аргументуючи проти Епікура, Йоан стверджує, що порядок та розподіл речей в світі не можуть бути випадковими. Бог, буття якого таким чином доведено, непізнаваний.

Бог за Своєю природою безтілесний, ненароджений (тобто безкінечний та непізнаваний). Як Благо Платона, Бог Йоана вище пізнання, бо Він вище сутності. Слова зі Старого Завіту «Я є Сущий» означають, що «Бог володіє та містить в Собі повноту буття як певний безкінечний та безмежний океан реальності». Цю формулу часто повторювали і коментували, особливо Тома Аквінський. Йоан Дамаскин був посередником між культурою грецьких Отців та латинською культурою західних теологів Середньовіччя.¹⁴

Аврелій Августин

Августин Блаженний, Аврелій Августин Іпонійський (354-430) - відомий богослов, філософ, єпископ. Він був охрещений у 387, а з 395 став єпископом у Гіппоні. Августин захищав вчення Церкви і боровся з єресями: маніхейством, донатизмом, яке виступало проти єдності Церкви, та пелагіанством, яке узалежнювало благодать від заслуги. Йому належить 40 томів праць. Найдавніші він написав у 386 під Медіоланом: «Проти академіків» (полемічний трактат проти скептицизму), «Про щастя» (про залежність щастя від пізнання Бога) і «Розмови із самим собою» (про спосіб пізнавати надчуттєві істини). У дорозі з Медіолану до Африки Августин написав «Про кількість душі» (трактат про відношення душі до тіла). Більшість праць були ним написані в Африці, серед яких найважливіші: «Сповідь» (400, міркування Августина в особистій формі), «Про Трійцю» (400-410, систематичний виклад теологічних поглядів), «Про град Божий» (413-426, твір, що містить історіософські погляди) і «Переробки» (незадовго до смерті, підсумок своїх творів, корекція їх у церковному дусі).

Його думки постійно розвивалися. Він ніколи цілковито не позбувся маніхейського дуалізму і скептичної недовіри до природного знання. Він перебував під впливом Платона у неопланонівському висвітленні. Його богословсько-філософська система охоплювала питання епістемології, метафізики, антропології, етики, політики та інші.

¹⁴ Жильсон, Е., 2010, сс. 69-72.

Августин вважав, що мета людини – це щастя, яке філософія має знайти і яке може дати лише Бог. Він писав: «Прагну знати Бога і душу. І нічого більше? Нічого більше». Мислитель шукав непомильного пізнання і писав, що помилки стосуються тверджень про речі, а не про явища.

«Все сумнівне, окрім тільки того, що я є і я мислю». Він розірвав з об'єктивізмом, поза який античність не вийшла; думка, яка шукала істину у зовнішніх речах, була обернена до внутрішнього життя пізнавця. Він писав, що найвищі істини - це вічні божественні істини. Розум – це сприймач істин і ум може сприймати знання напряду, без посередництва тіла і чуттів. Предмети, які розум пізнає, мусять існувати поза ним; вічні істини в думці є відображенням вічних істин, які існують об'єктивно. Тут є відмінність від думки Платона, бо вічні істини існують у Бозі, вони є Божими ідеями. Просвітлення (теорія ілюмінізму) – це природний факт, справа благодаті, коли Бог просвітлює людський розум і дає йому знання. Інтелектуальне пізнання має інтуїтивний характер. Для інтуїції необхідне очищення серця. Августин виділяв різні ступені пізнання; вищі ступені мають містичний характер.

Августин наводив доводи існування Бога і безсмертя душі. По-перше, він стверджував, що ми маємо непохитне усвідомлення вічних істин, а все, що вічне, може існувати лише в Бозі, отже, Бог – існує. Як інші доводили існування Бога як причини світу, він доводив – як джерела істини. По-друге, душа має бути вічна, бо, усвідомлюючи вічні істини, вона має свою долю у вічності. Його метафізика має теоцентричний характер. Августин вважав, що існує перевага Бога над творінням і цілковита залежність творіння від Бога, перевага душі над тілом і перевага почуття і волі над розумом. Це перевага метафізична, епістемологічна та етична: Бог – «найвище буття», незалежне буття, причина всякого буття; Бог є найважливішим об'єктом пізнання і є причиною пізнання; Бог є найвищим благом і причиною будь-якого блага. «Благо – означає для мене те саме, що належати до Бога». На думку Августина, стремління до Бога і єднання з Богом - це і є щастя. Благо і щастя - це справа благодаті. Зло - це відвернення від Бога та гординя. Він описує поняття «Бог» в термінах поняття безумовного «буття».

Душа має перевагу над тілом, бо вона - самосуца субстанція, яка володіє такими функціями як думка, воля, пам'ять; душу ми знаємо краще, ніж тіло; слід піклуватися про душу, а не про тіло. Крім того, ірраціональні сили душі мають перевагу над розумом. По-перше, основний вияв-вид духовного життя – не розум, а воля, бо вона активна, а розум -

пасивний. Природа людини полягає у хотінні, а не пізнанні. Августин розриває з античним інтелектуалізмом і розвиває волюнтаризм. По-друге, правду про Бога може пізнати не розум, а віра. Віра – це справа волі, а не розуму, справа почуття і серця. Віра і розум взаємодоповнюються: «Зрозумій, щоб могли вірити, вір, щоб могли зрозуміти». Августин також пише: «Є речі, котрим ми не будемо вірити, якщо їх не зрозуміємо, і є інші, котрих ми не зрозуміємо, якщо не будемо в них вірити». По-третє, треба добро любити, а не просто знати. І потрібно проявляти любов до Бога, як найвищого Добра. Щастя можна досягти лише через любов.

На думку Августина, існують надприродні чинники в природному світі (супранатуралізм). Без Бога ми не можемо ані діяти, ані пізнавати, ані існувати. Всі галузі знання єдині, бо мають той самий об'єкт – Бога. Перевага Бога над світом полягає в тому, що Він нескінченний (інфінітизм), а світ – скінченний. Бог – це особа, гідна любові (персоналізм, християнська риса). Сутність Бога становить воля. Бог - це також правитель світу і суддя.

Існують деякі відмінності думки Августина від неоплатонізму. Теоцентричним був і неоплатонізм, але там Бог не був розглянутий як особа. Світ був еманациєю Бога, необхідним витвором природного процесу, а не вільним твором волі Божої. Неоплатонізм - це монізм, бо Бог і світ однієї природи, а система Августина – це дуалізм Бога і творіння. Світ був твором розумним, створеним за певним планом. Августин розвивав християнський платонізм, екземпляризм (реальний світ виник через розміщення ідей у матерії).

В етиці Августин розглядав питання теодицеї і став на захист досконалості творіння. Світ, як твір Божий, є добрим. Зло не належить до природи, а є справою вільних творінь. Зло – не реальне, а є лише браком добра; немає абсолютного зла, як є абсолютне добро. Зло не псує гармонії світу, воно для неї необхідне. Августин також розвинув вчення про благодать. Людина здатна обирати зло і є природною істотою. Бог - це добро і благодать. Тоді виник спір Августина з Пелагієм про благодать. Пелагій визнавав діяння благодаті, але розумів їх тільки як «поміч», «просвітлення»; вона дається «відповідно до заслуги». Августин вважав, що немає гідних благодаті. Люди поділяються на тих, що сподобилися благодаті (добрі), і тих, хто ні (злі). Отже, благодать є причиною того, що людство поділяється на дві категорії, спасених і засуджених.

Богослов розглядав історію світу як змагання «граду Божого» і «граду земного», яке становить історію світу, яка складається з шести періодів. Кінець історії - це вічне блаженство

чи вічна загибель. Августин був першим історіософом. Він покладав в історії світу вагу на всезагальний і розумний зміст. Еллінські філософи займалися виключно безчасовим абсолютом і розуміли еманації безчасово.

Суть августиніанства полягає у розриві з античним інтелектуалізмом та об'єктивізмом; воля мала першість над розумом. Тоді як греки розвивали фінітизм та натуралізм, Августин писав про Бога як нескінченного, а про світ – як надприродний твір і справу благодаті. Бог – це особа, суть якої воля. Елліністичному монізму Августин протиставив дуалізм Бога і світу. Він виявляв більшу довіру до волі, віри, любові і благодаті, ніж до розуму і досвіду. У метафізиці він дотримувався екземляризму; у теорії пізнання – апіоризму (нам відомі вічні істини, незалежні від досвіду) та ілюмінізму; в етиці розвивав доктрину любові і благодаті, визнання свободи і водночас предестинації людини, негативну концепцію зла, осмислення історії як змагання добра зі злом.

Завдяки Августину платонівський ідеалізм увійшов у середньовічну філософію. Етапи повернення августиніанства: за Каролінгів, у 8 і 9 ст., під час першого розквіту філософії; у 13 ст. посилювався вплив Августина як реакція проти арістотелізму; янсенізм був августиніанством 17 ст., а системи Декарта і Мальбранша (17-18 ст.) в настанові та результатах наближалися до Августина. Семіпелагіанство виступало проти крайнього супранатуралізму. У 13 ст. в ім'я емпіричних чинників проти чистого августиніанства виступив Тома Аквінський.¹⁵

Боецій

Аніцій Манлій Торкват Северин Боецій (480-524) - італійський філософ, неоплатонік, вчений, богослов і святий. Це був останній римський аристократ, вчений та адміністратор. Він народився у Римі, навчався у Римі й Афінах, став наближеним готського короля Теодоріха, консулом і управителем палацу. Згодом він був звинувачений у змові, його майно було конфісковано, а його самого ув'язнено, а потім страчено у Павії. Він переклав Арістотелівські «Категорії», Першу та Другу «Аналітику», «Про тлумачення», «Про софістичні спростування» і «Топіку». Також переклав «Вступ» неоплатоніка Порфирія, до якого написав дві книги коментарів і прокоментував праці Арістотеля з логіки, і «Топіку» Цицерона. Боецій написав кілька власних трактатів, присвячених логіці («Вступ до категоричних силогізмів», «Про категоричний силогізм», «Про гіпотетичний силогізм», «Про поділ» та «Про

¹⁵ Татаркевич, В., 1997, сс. 235-248.

розрізнення топік») та богослів'ю, і кілька вступних посібників з математики і музики.

Його логічна спадщина буде предметом серії відкриттів: з часів Алкуїна до сер. 12 ст. знайдуть один корпус праць («Стара логіка») і у сер. 12 ст. додадуться «Друга аналітика» і новий корпус праць («Нова логіка»). Він вважав, що є посередником між грецькою філософією і латинським світом. Боецій хотів перекласти всі трактати Арістотеля та діалоги Платона й за допомогою коментарів довести згідність їхніх вчень в їх основі. Він писав, що логіка - це наука про природу мислення, і проводив відмінність між письмовими, усними і розумовими міркуваннями. Боецій узвичаїв у Середньовіччі відмінність між словами з первинним значенням (як, наприклад, «людина» в «Сократ є людина») і словами з вторинним значенням (як, наприклад, «людина» в «людина є іменник»). Йому також належать деякі інші визначення, що стали класичними, напр., особистість - це «індивідуальна людська субстанція, розумна за природою» («Проти Євтихія»).

У своїй праці «Розрада від філософії» він подає алегоричний образ філософії і демонструє філософську настанову щодо життя, яка виробляє спокій духу і втіху в нещасті. Філософія – це любов до мудрості, та жива думка, причина усіх речей, що існує сама в собі і нічого не потребує для свого існування. Філософія – це прагнення до Мудрості, пошуки Бога, любов до Бога.

Боецій розрізняв два види філософії: теоретичний чи спекулятивний та практичний чи активний. Теоретичний поділяється відповідно до об'єктів пізнання. Об'єктами істинного пізнання є три роди сущого: 1) Інтелектибельне (*intellectibilia*) - суще, що перебуває поза матерією (Бог, ангели, душі, розлучені з тілами) (предмет теології); 2) Умоосяжне чи інтелігібельне (*intelligibilia*) - суще, що пізнається чистим мисленням, але низпало до тіла (душі в теперішньому стані) (предмет психології); 3) Природне (*naturalia*) - природні тіла (предмет фізики). У свою чергу практична філософія поділяється залежно від видів діяльності: 1) та, що вчить правильній поведінці через набуття чеснот; 2) та, що сприяє утвердженню в державі таких чеснот, як обережність, справедливість, сила і поміркованість і 3) та, якою треба керуватися при управлінні своїм будинком.

Боецію належить систематизація дисциплін на квадживіум: арифметика, астрономія, геометрія та музика (Піфагор); тривіум: граматика, риторика та діалектика (Арістотель); теологія і філософія. Він вважав, що логіка – це скоріше мистецтво, ніж наука. Перед Боецієм поставало питання: логіка - це частина філософії чи інструмент філософії? Логіка Боеція – це

по суті коментар до логіки Арістотеля, просякнутий бажанням витлумачити її в дусі філософії Платона. Впродовж Середньовіччя виникали різні коментарі до Боеція. Цей мислитель поставив ключове питання, що стосувалося природи загальних ідей чи універсалій.

Він також писав про докази існування Бога. Найвища наука займається інтелектуальним, тобто Богом. У кожної людини є вроджене знання про Бога як Вище Благо. У природі існує градація речей відповідно до їхньої досконалості. Але має існувати найдосконаліша Істота і це є Бог. Згодом Ансельм Кентерберійський використає цей хід думок для викладу свого онтологічного аргументу у праці «Монологіон».

Щодо блаженства, Боецій писав, що Бог досконалий і є блаженством. Блаженство – це стан досконалості, який полягає у володінні усіма благами (класична формула, які розвинув Тома Аквінський). Люди можуть стати блаженними лише через причетність до Бога і самі виступаючи в деякому сенсі богами.

Про Бога Боецій писав, що Бог є все, що Він є. Він абсолютно єдиний. Причина єдності осіб Трійці - в їхній нерозрізнюваності (*indifferentia*) (Гійом з Шампо: універсальне може бути одиничним та загальним для багатьох індивідів). Якщо Він абсолютно один, то Бог не вкладається в рамки будь-яких категорій (Еріугена). Все, що можна сказати про Бога – це спосіб, яким Він управляє світом: нерухомий двигун усіх речей, Той, що спрямовує на все Своє провидіння. Бог має досконале знання та свободу. Для людини необхідне узгодження з божественним Розумом чи пізнання чуттєвих речей та підпорядкування тілесним пристрастям.

Боецій також ставив питання: як узгодити нашу свободу з передбаченням наших вчинків Богом? Воля вільна тільки тому, що людина наділена розумом, який може пізнавати й обирати. Чим краще людина користується розумом, тим вона вільніша. Бог та інші інтелектуальні субстанції мають настільки досконале знання, що їх судження є беззаперечними, а свобода досконала. Людська душа тим вільніша, чим більше вона узгоджується з божественним розумом, і менш вільна, коли відвертається від Бога і звертається до пізнання чуттєвих речей. Ще менш вільна, коли допускає панування пристрастей, що походять від тіла. Хотіти того, що прагне тіло – це крайня ступінь рабства. Хотіти того, що бажає Бог та любити те, що й Він – це найвища свобода і щастя. Люди здійснюють вільні вчинки. Бог – вічний, а вічність – це повне, досконале, одномоментне володіння безкінечним життям; отже, Бог живе у постійному теперішньому. Можна говорити

про Божественне Провидіння, не передбачення. Непорушне та постійне бачення Богом наших вільних вчинків не порушує їх свободи. Наприклад, якщо хтось бачить схід сонця, це не означає, що вони є причиною його сходження.

Його твори «Елементи музики», «Елементи арифметики» і «Геометрія» (відтворення праці Евкліда) були єдиними шкільними підручниками з цих предметів і його вчені трактати стали основою для викладання квадживіуму, а праці з логіки заміняли твори Арістотеля. «Опускули» були зразком теології, що ставала наукою, а «Розрада від філософії» - була предметом вивчення для багатьох теологів і стала джерелом натхнення для авторів трактатів «Про богословську розраду».¹⁶

Говорячи про кінець патристики на Сході, необхідно, по-перше, відзначити посилення неоплатонівських чинників у 5 ст. Так, Єпископ Синесій із Кірені подавав за алегорію все, що в Письмі не узгоджувалося з неоплатонівськими поглядами. Єпископ Немесій з Емеси відстоював передіснування душ і правічність світу. Твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта проявляють залежність від пізніх неоплатоників, Ямбліха та Прокла і вказують, що автор жив не раніше кінця 5 ст. По-друге, 6 ст. було свідком тимчасового відродження арістотелізму (реалізм та силогістика). У цей же час відбувся переклад праць Арістотеля на сирійську. По-третє, від 5 ст. припинилася самостійна філософська думка. Юстиніан закрити Афінську школу і церковні школи в Александрії та Антіохії. Вплинули на це і розколи в Церкві, особливо у 431 і 451, відпадиння несторіанства та монофізитства, а також відділення від Церкви спархій Сирії та Єгипту, звідки виходили визначні мислителі. Місце філософської спекуляції зайняла чиста містика та «схоластика», тобто позиція, яка вважала, що істину вже усталено, і намагалася лише її поняттєво сформулювати. По-четверте, вчення грецьких Отців знайшло укриття у Візантії, а потім у східних слов'ян.

На грецьку патристику значно вплинули Платон та неоплатоніки, Арістотель та стоїки (матеріалістична концепція душі). Дослідники говорять про «платонізм Отців». Однак, для Отців Церкви ані істини віри, ані її догмати не залежать від філософії, головне для них – віра.

Платон здається союзником християнства в багатьох положеннях його вчення: про деміурга світу; про Бога-Промислителя; про існування надчуттєвого божественного світу, відображенням якого є світ чуттєвий; про духовну природу душі та її перевагу над тілом; про

¹⁶ Жильсон, Е., 2010, сс. 105-114.

просвітлення Богом душі; про її нинішню рабську залежність від тіла та про необхідність боротьби, щоб підкорити тіло душі; про безсмертя душі та про потойбічне життя, де душа отримає нагороду або покарання за свої вчинки. У творах Платона та неоплатоників шукали передчуття християнської Трійці: Деміург сповіщає про Отця, Нус відповідає Слову, Душа світу – Святому Духу. У 12 ст. Абеляр та деякі представники Шартрської школи підкреслять ці відповідності. Усе вчення Платона було натхненно такою любов'ю до істини та божественної реальності, до якої прагне істинний філософ, що важко уявити філософію, яка не будучи релігією, була б настільки близькою до неї.

Що стосується кінця патристики на Заході, то у 395 відбувся поділ римської держави на східну і західну. Вчені наступники Августина, такі як Тіно Проспер, Кассіодор, Ісидор, Беда, були не систематиками, а істориками. Головні зацікавлення були не теоретичні, а практичні, моральні. Засади християнської моральності формували Амвросій Медіоланський і Григорій Великий. Також відбувся занепад інтелектуальної культури. Завданням того часу було викроїти енциклопедію або катехизм із писань Августина. Цим займалися Марціан Капелла (5 ст.), Кассіодор (485-580), Ісидор (7 ст.) і Беда (8 ст.). Боецій (480-524) справив величезний вплив своїми перекладами та коментарями.¹⁷

Запитання для самоперевірки:

1. Які основні ідеї Філона Александрійського?
2. У чому полягають заслуги Орігена?
3. Які були погляди Отців-Каппадокійців на природу Бога?
4. Що писав Григорій Нисський про людську природу?
5. Якими ідеями відзначився Псевдо-Діонісій Ареопагіт?
6. Як Максим Сповідник адаптував вчення Орігена про створення світу, гріхопадіння і повернення до Бога?
7. Які міркування Йоана Дамаскина про існування Бога?

¹⁷ Татаркевич, В., 1997, сс. 248-250.

8. Що писав Августин про істину?
9. Чому на думку Августина душа має перевагу над тілом?
10. У чому полягає внесок Боеція у філософію?

Лекція 3.

Середньовічна філософія в мусульманських країнах. Виникнення ісламу. Аль-Кінді. Аль-Фарабі. Ібн-Сіна. Аль-Газалі. Мусульманська Іспанія. Ібн Баджа. Ібн Туфайль Ібн-Рушд.

Загальна характеристика ісламської філософії

Спочатку необхідно розглянути процес засвоєння грецької філософії арабами. Після закриття Академії в Афінах (529) платонівські академіки знайшли собі місце при Перському дворі та в Сирії, де творили Ямблїх, Порфирій і ціла «сирійська» неоплатонівська школа. Відбувалися переклади «Органону» та неоплатонівських писань на сирійську мову. Багдад у 9-11 ст. був «арабським Парижем». У 7 ст. відбувається розквіт Арабії. Під час правління халіфа аль-Мамуна (на поч. 9 ст.) писання Арістотеля були перекладені з сирійської на арабську. У 10 ст. було засновано інститут перекладів, який наново переклав низку наукових творів прямо з грецьких текстів, зокрема всього Арістотеля (може без «Політики»), багато творів Платона («Державу», «Закони», «Тімея», «Федона»), численні неоплатонівські писання, серед яких анонімний твір «Теологія Арістотеля», твори грецьких вчених, Теофраста, Галена, астрономів, математиків. В Едеській школі в Месопотамії (4 ст., св. Єфрем Нисибінський), викладали вчення Арістотеля, Гіппократа та Галена. Тут викладали теологію, вчили філософії, математиці та медицині та перекладали класичні твори з грецької на сирійську. У 489 Едеську школу було закрито, її викладачі переселилися до Персії, де прославили школи Нісібїни та Гундішапури; в Сирії притулок філософії Арістотеля дали школи в Різайні та Кіннесріні. Династія Аббасидів (з 750 по 1453) закликала на службу сирійців. Було перекладено твори Евкліда, Архімеда, Птолемея, Гіппократа, Галена, Арістотеля, Теофраста та Олександра Афродісійського — або безпосередньо з грецької мови на арабську, або спочатку на сирійську, а потім на арабську. Таким чином, твори античних філософів пройшли спочатку через сирійські школи, потім поступово через руки арабів,

євреїв і християн.

Джерела грецької філософії були засвоєні арабами. Два неоплатонічні трактати - «Теологія Арістотеля» і «Книжка про причини» - вважалися справжніми творами Арістотеля. Зміст першого трактату насправді запозичено з «Еннеад» Плотіна (книги IV-VI), а другого - з «Першооснов теології» Прокла. Арабська думка, підкріплена авторитетом Арістотеля, створила синтез арістотелізму та неоплатонізму, на якому й ґрунтувалася рефлексія та критика теологів 13 ст.

Тепер можна поглянути на інтелектуальну культуру арабів, в якій відбувся розквіт позитивної науки. На 9 ст. припадають початки тригонометрії, логарифму, алгебри, спроби застосувати алгебру до геометрії. В 11 ст. з'явився трактат з оптики аль-Газена, який ще через 5 ст. надихав Кеплера. Аль-Мамун був фундатором двох обсерваторій, у Багдаді і Дамаску. Астрономічні праці аль-Баттані, аль-Ферсані перекладалися і коментувалися в Європі ще в 17 ст. Реформа календаря припадає на 1079. Велися хімічні дослідження експериментального і практичного характеру, географічні, зоологічні, ботанічні і медичні дослідження. Були засновані численні школи і академії на Сході і в Іспанії.

Водночас, неодноразово астрономію затьмарювала астрологія, хімію – алхімія, над спеціальними дослідженнями брали гору загальні релігійно-філософські теорії. Богословські дискусії стосувалися Бога: чи Він має властивості чуттєвого і людського характеру, чи про Його атрибути можна висловлюватися лише негативно (дві групи богословів: «сіфатисти» і «джабарити» відповідно)? Та відношення людини до Бога: чи добрі і злі вчинки походять із призначення чи зі свободи («джабарити» і «кадарити» відповідно)? Від 11 ст. з'явилися гіпердіалектики, звані мутазилітами, які надали раціоналістичний характер усій богословській дискусії.¹⁸

Творцями середньовічної арабомовної філософії поряд з арабами були перси, євреї, турки, іспанці, тобто всі народи, що входять до складу Арабського халіфату (від Туркестану до Іспанії). Основні етапи: 7-9 ст. - період зародження арабської філософії; 9-15 ст. - період засвоєння давньогрецької філософії арабською філософією.

До найважливіших рис середньовічної арабомовної філософії відносять: вплив ідеології ісламу (виник у 7 ст); свобода ісламу від інквізиції та статусу «святості» (як у християнських

18

теологів) і звідси незалежність філософії від богослів'я (Ібн-Рушд); розквіт мусульманського раціоналізму (9-12 ст.) (аль-Фарабі, Ібн-Рушд); домінування схоластичної філософії; містичне спрямування у філософії (аль-Газалі та ін).

Існувало три основні течії в арабській філософії: 1) Калам (раціоналістичне богослів'я), до представників якого належали мутакаліми (мутакеллеміні), мутазиліти й ашарити. Ортодоксальні богослови, мутакаллеміні, побудували власну філософську концепцію світу, що більше відповідала Корану. 2) Містичне угруповання суфіїв під проводом аль-Газалі (12 ст.), який поширював антифілософську, чисто релігійну концепцію. Ця течія опанувала секту ашаритів, яка розпочала кампанію проти філософії. Крім того, можна згадати про спільноту «Братів чистоти» (засноване в 10 ст. в Басрі таємне мусульманське наукове співтовариство). 3) Арістотелівсько-неоплатонівська концепція (фальсафа=філософія). Перипатетизм арабів був деформований через неправильні переклади та довільні коментарі і вони були просякнуті доктриною Плотина. Причини неоплатонівських схильностей були як зовнішніми, так і внутрішніми.

Калам (букв. – мова, слово) – це мусульманська релігійно-філософська дисципліна, спекулятивна теологія в ісламі (аналог схоластів, спроба раціоналізувати вчення про Бога). Вони розробили вчення про постійне оновлення акциденцій – ідея так званого “перманентного творіння” світу Богом. На їхню думку, створений світ складається із субстанцій (джавахір) та акциденцій (а,рад), що виникають у часі. Мутакаліми (представники каламу) – це так звані арабо-ісламські схоласти, які розробляли питання догматичного богослів'я, спираючись на раціональний метод міркування та «тонкощі Калама» (дакік ал-калам, латиф ал-калам - питання онтологічного та натурфілософського характеру). Оновні представники: Джад ібн Дірхам, Джахм ібн Савфан (джамхіти).

Систематичну розробку калам отримав у школі мутазилітів (9-10 ст). Мутазиліти розробили основні п'ять проблем, які склали ядро Калама: 1) Єдинобожжя (питання про співвідношення божественної сутності і атрибутів, про вічність чи сотвореність Корану); 2) Божественна справедливість (співвідношення божественного приречення та свободи волі людини); 3) Проміжний стан. Статус віруючого у мусульманській громаді; 4) Обіцянка та погроза. Есхатологія, вчення про спасіння та пророків; 5) Наказ схвалюваного та заборона ганебного. Політико-релігійна доктрина.

Мутакаллеміні - це були арабські ортодокси, що уявляли світ розбитим на нічим не

пов'язані атоми, які тримає в єдності тільки Бог. Їхня концепція складалася з наступних ідей:

- 1) Речі складаються не з форми і матерії, а з матеріальних часточок – атомів, і те, що відбувається у світі, є не формуванням матерії, а з'єднанням і роз'єднанням атомів (атомізм).
- 2) Всі атоми – однорідні за своєю природою, а відрізняються тільки випадковими властивостями (акцидентами). Всі властивості речей – плинні; у світі немає ні постійних законів, ні сталих складників; можливості у світі – обмежені, і в ньому панує необмежена мінливість.
- 3) Речі позбавлені здатності діяти. Адже це була б їхня постійна властивість, а такої вони не мають. Причиною всього може бути лише Бог. Це Він кожної миті надає атомам їх властивості і рухає їх (в тому числі, людиною).
- 4) Між речами немає постійних зв'язків. Якщо якісь дві речі здаються причиною і наслідком, то це не тому, що між ними є дійсний зв'язок, а тому, що Бог звик викликати їх спільно.
- 5) Оскільки кожна річ допускає кожен властивість, Бог може чинити з ними все, що хоче, може поєднувати атоми довільно. Кожна істота могла би бути іншою, ніж є. Відкидалося твердження перипатетиків, що існує вічна матерія, яка обмежує свободу Бога.
- 6) Свобода Бога не обмежена і законами мудрості та справедливості. Бог чинить так не тому, що так мудро і добре, - ні, мудре й добре те, що чинить Бог. Так, відкидалися об'єктивні етичні закони.
- 7) Людська воля не може протистояти божественній. Тому маємо прийняти божественний промисел як неухильний фатум (фаталізм).¹⁹

Суфізм - це містичний напрям в ісламі (8 ст., Ірак, Сирія), в якому поєднуються ідеалістична метафізика з аскетичною практикою. Суфізм ґрунтується на поступовому наближенні прозеліта (муриду) за допомогою містичної любові до пізнання Бога і до кінцевого злиття з ним. Значну роль відіграє старець-наставник (муршид), що веде прозеліта містичним шляхом (тарикат) до моменту злиття з Богом. Звідси прагнення суфіїв до інтуїтивного пізнання та екстазу, що досягається шляхом особливих танців чи нескінченного повторення молитов, «умертвлення плоті» мурида. Якщо говорити про представників суфізму, то основи цього вчення заклали аль-Місрі та аль-Мухасібі. Останній створив вчення про халл – миттєве осяяння, екстатичний стан суфія на шляху до Бога. Джунайд (пом. 909) створив вчення про Фана – містичне розчинення суфія в Бозі. Він розрізняв три етапи містичного шляху: шаріат – загальномусульманський релігійний закон; тарикат - суфійський шлях і

¹⁹ Татаркевич, В., 1997, сс. 300-301.

хакікат – містичне осягнення істини в Бозі. Одна з основ ісламу - таухід – аскетичне життя суфія у трансцендентному єднанні з Богом.

У 9 ст. розпочався новий етап арабомовної філософії – Східний Ренесанс чи Східний перипатетизм. Характерні риси цієї філософії: переклад арабською мовою творів Арістотеля – логіки, метафізики та фізики; розвиток ідей еманції (аль-Фарабі) та провидіння (Ібн-Сіна); тісний зв'язок із точними науками – медициною, астрономією, математикою. Основні представники Східного перипатетизму (арістотелізму): Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Ібн-Сіна, Ібн-Рушд.²⁰

Аль-Кінді

Аль-Кінді (800-870) - це виданий філософ, перший представник арабського арістотелізму, який мав енциклопедичні знання з арифметики, геометрії, астрономії, музики, оптики, медицини, логіки тощо, автор 200 праць (збереглося 40 трактатів), у тому числі коментарів до творів «Категорії» та «Друга аналітика» Арістотеля. Його основні твори: «Огляд творів Арістотеля», «Про п'ять сутностей», «Про найближчі причини виникнення та знищення», «Про визначення та опис речей» і «Про інтелект». Аль-Кінді жив у Басрі і Багдаді та був сучасником Еріугени. Він був тісно пов'язаний із мутазилітами і висунув вчення про 5 прасубстанцій, до яких зарахував матерію, форму, рух, простір і час. Йому належить ідея про пізнання світу людським розумом, де абстрактне мислення пов'язане з чуттєвим досвідом. У класифікації наук теоретичні дисципліни пов'язав із практикою. Він відійшов від чистого арістотелізму до неоплатонізму: розробляв «негативну теологію» у крайній формі.

Джерелом його твору “Про інтелект” був твір “Про душу” Олександра Афродісійського. Мета цього твору роз'яснити введене Арістотелем розрізнення між можливим і діючим інтелектом. Аль-Кінді розрізняє: інтелект, який завжди діє (це духовна субстанція відмінна від душі, що перетворюється з розуму можливого у розум у дії), інтелект у можливості та інтелект доказовий. Загальна арабська думка стверджувала, що існує лише один діючий Розум для всіх людей. Кожна людина володіє інтелектом у можливості і під впливом діяльного Розуму цей інтелект переходить від можливості до дії.²¹

5.3. Аль-Фарабі

²⁰ Татаркевич, В., 1997, сс. 296-297.

²¹ Жильсон, Е., 2010, с. 262.

Філософа Аль-Фарабі (870-950 називали «другим вчителем». Він вчився і викладав у Багдаді. Головні філософські праці: “Трактат про погляди жителів добродісного міста”, “Про шляхи досягнення щастя”, “Трактат про класифікацію наук”, “Велика книга про музику”, «Про розум та умоосяжне», «Про душу», «Про єдність та єдине», «Узгодження Платона й Арістотеля». Він також здійснив переклади Порфирія та «Органону» Арістотеля.

На його думку, філософія спирається на аподиктичні (доказові) міркування, спекулятивна теологія – на діалектичні (ймовірні) софістичні міркування, а релігія – на риторичні та поетичні міркування. Він акцентує думку на соціальному призначенні філософії як джерела громадянських та інтелектуальних чеснот. Аль-Фарабі розвиває утопічне вчення про «добродійне місто», кероване філософом, який передає звичайним співгромадянам істини філософії в образах «ідеальної релігії». Тут ми бачимо вплив твору Платона “Держава”. Він також першим на Сході висунув ідею «еманації» - витікання світу з Божества через природну необхідність, де Бог є першодвигуном і першоджерелом світу, який надалі розвивається самостійно. Прийняв арістотелівський доказ існування Бога у такій формі: світ випадковий, отже він мусить мати причину поза собою, а такою причиною є Бог. Спекулятивній теології він відводить роль служниці філософії.

Говорячи про функції інтелекту, аль-Фарабі розрізняє: інтелект у можливості знання, яке цей інтелект може набути; інтелект у дії - від цього ж знання, коли він його набуває; набутий інтелект (*intellectus adeptus*), який вже набув знання; діяльну Інтелігенцію - духовне суще, трансцендентне по відношенню до підмісячного світу, яке водночас повідомляє матерії її форми, а людським інтелектам у можливості - знання про ці форми. Мета людини полягає в тому, щоб за допомогою інтелекту і любові з'єднатися з діяльною Інтелігенцією — нерухомим першодвигуном і джерелом будь-якого знання, що яке можна досягнути у світі.

Він займався проблемою узгодження грецького розумного буття і світу із біблійним поняттям творення. Він розробив учення про відмінність сутності та існування. Існування не міститься в сутності людини чи речей. Існування не є конститууючою ознакою, це лише деяка додаткова акциденція. Розум завжди в дії, вічно діє на інтелект та матерію. Діючий Розум не є найвищою причиною. Над Ним є інші сили, які підкорені Богу, який перебуває у недоступній самотності.²²

²² Жильсон, Е., 2010, сс. 262-264.

Авіценна (Ібн-Сіна, 980-1037) - видатний філософ, лікар, теолог і найвпливовіший полімат Золотої доби ісламу. Він був таджицького походження, народився і жив у Бухарі до падіння Саманідів у 999, потім вів мандрівне життя, помер в Гамадані. Енциклопедичний твір «Шіфа» («Книга зцілення») містить у 18 томах логіку, фізику, математику (геометрія, арифметика, музика й астрономія), метафізику. Найбільш впливові частини цього твору: «Логіка», «Філософія природи», «Психологія» та «Метафізика». Інша визначна праця - «Канон медицини». Йому належать обширні парафрази текстів Стагірита, а не дослівні коментарі, які складав Аверроес.

Авіценна мав енциклопедичні знання з юності: з 16 років практикував як лікар і закінчив вивчення філології, геометрії, фізики, права і теології. Однак від довго не міг зрозуміти «Метафізику» Арістотеля, яку перечитував 40 разів. Лише завдяки трактату Аль-Фарабі про сенс «Метафізики», Авіценна зрозумів його. У 18 років він знав усе, що мав знати. Проводив активне життя, написав понад 100 праць. Помер у 58 років.²³

У цілому, він пересунув точку опори зі світу на Бога та Його відношення до світу. Йому належить теоцентричне пояснення світу. Світ - це твір Божої думки, не волі (остання – суто людська властивість), що створений з матерії (а не з нічого, *ex nihilo*). Він вічний, створений одвічно і все це згідно з Арістотелем. Однак, порядок виникнення світу Авіценна розумів по-неоплатонівськи: найперше виник один найвищий інтелект, потім нижчі «уми» (які населяють і рухають небесні сфери), потім – найнижчі (активний інтелект у людині) і форми матеріальних речей. Авіценна віддавав перевагу загальному, а індивідам приписував лише несамостійну роль. Навіть Провидіння править тільки долями видів, а не індивідів.

У теорії пізнання він використовував термінологію Арістотеля, але надавав їй відмінного сенсу, особливо у вченні про розум. Він вважав, що розум безсмертний, але до індивідуальних здатностей людини Авіценна зараховував лише пасивний розум, а активний трактував як надіндивідуальну засаду. Останній не є складником душі, а існує поза душами, один і той самий для всіх людей. Вічності пасивного розуму вистачить, щоб забезпечити індивідуальне безсмертя людським душам. Активний розум, надлюдське джерело, відляє істину пасивному розуму. Чуття і уявлення служать тільки для приготування розумового

²³ Жильсон, Е., 2010, с. 265.

пізнання. Можливе і без приготування – через містичне пізнання.

У логіці і методології його класифікація наук знайшла визнання і серед латинських філософів; джерелом був Арістотель. Авіценна описував трояке буття універсалій: існують як *ante res* як взірці всіх речей у Божому умі; *in rebus* як суть речей; *post res* як витвори абстракції. Тільки в останньому значенні предмети понять є загальні, отже, загальність є тільки плодом інтелекту. Речі самі в собі не є загальні, але і не одиничні, в них - третя природа (*tertia natura*).²⁴

У сфері психології, Авіценна вчив, що душа людини - це форма організованого тіла; форма - це одна з її функцій. Праця «*Liber VI Naturalium*» присвячена детальному аналізу оживляючих та пізнавальних функцій людської душі. Йому належить класифікація здібностей душі на п'ять зовнішніх почуттів, п'ять внутрішніх почуттів, на рухові та розумові здібності.²⁵

Аль-Газалі

Аль-Газалі (1058-1111) - богослов, філософ, скептичний містик. Він написав твори «Стремління філософів» (презентація поглядів Аль-Фарабі та Авіценни, які він хотів спростувати) та «Заперечення філософів» (критика доктрини філософів), «Той, що позбавляє від помилки» і «Відновлення релігійних знань». Він піддав критиці усе знання, особливо філософію і висловлював скептицизм щодо засад причиновості. Це була негативно-скептична частина творчості аль-Газалі. А ось позитивний шлях до пізнання полягав у містиці та Одкровенні. Найгірші хиби філософії – це ті, що заходять у суперечність із Одкровенням, які, наприклад, заперечували створення світу Богом, Божу всемогутність і справедливість, провидіння. Спосіб отримання Одкровення – це переборення чуттів, опанування потягів, зосередження волі й думки в Бозі.²⁶

Аль-Газалі зустрів різку критику з боку Ібн-Рушда, сам піддав критиці східний арістотелізм (аль-Фарабі, Ібн-Сіна), але водночас дав його класичний виклад. Його філософська система – це монотеїстичний суфізм. Він розвивав ідею про неможливість раціонального пізнання Бога, оскільки Бог є найвищою істиною. Пізнання Бога можливе лише шляхом екстатичного переживання, що виступає як внутрішній досвід для кожного

²⁴ Татаркевич, В., 1997, сс. 298-300.

²⁵ Жильсон, Е., 2010, с. 266.

²⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 301-302.

індивіда, що його пережив. Аль-Газалі не заперечував достовірності знань, побудованих на раціональних засадах, наук про закономірності навколишнього світу.

Критика філософії та філософів з боку аль-Газалі складалася з двадцяти пунктів, які стосуються як метафізики, так і фізики. Він стверджував, що філософи помиляються, наполягаючи на вічності матерії; вони не можуть довести існування деміурга і підтвердити, що Бог єдиний і що Він безтілесний; вони не можуть довести, виходячи зі своїх власних принципів, ні того, що Бог пізнає речі поза Собою, ні того, що людська душа незалежна від тіла і безсмертна; вони помиляються, заперечуючи воскресіння мертвих, існування раю та пекла тощо.²⁷

Ібн Баджа

Арабська філософія пережила новий розквіт в Іспанії у 12-13 ст. Авемпас (Ібн Баджа, пом. 1138) був іспанським арабом. Він написав трактати з логіки, книги «Про душу», «Поводир самотнього» і «Про зв'язок Інтелекту з людиною» (який цитував Альберт Великий під назвою «Безперервність інтелекту з людиною»). Головна проблема для іспанських арабів - встановити зв'язок між мислячим індивідом і відокремленою від нього діяльною Інтелігенцією, звідки він отримує своє блаженство. «Поводир самотнього» - це розповідь про шлях душі до Бога або, до діяльної Інтелігенції, за допомогою якої людина поєднується зі світом Божественного. Для людини можливе поступове сходження від пізнання речей до пізнання субстанції, відокремленої від будь-якої матерії. Мета будь-якої науки - це пізнання сутностей об'єктів, на які вона спрямована. Із сутностей кожного об'єкта ми можемо виділити іншу сутність; щоб не рухатися в нескінченність, ми повинні помислити сутність, яка не містить іншої сутності. Така сутність відокремленої субстанції, від якої залежить наше пізнання.²⁸

Ібн Туфайль

Іншим іспанським арабом був Абубацер (Абу Бекр ібн Туфайль, 1100-1185). Його вчення було відоме християнам 13 ст., особливо через критику його Аверроесом. Він ототожнював можливий інтелект людини з уявою (phantasia). Належним чином підготовлений, цей інтелект у якийсь момент може набути умоосязних форм, не підозрюючи про існування будь-якого

²⁷ Жильсон, Е., 2010, сс. 269-270.

²⁸²⁸ Жильсон, Е., 2010, с. 270.

іншого інтелекту. У філософському романі «Хайї бен Йякдан» йдеться про людину, яка живе на самоті, може через вивчення наук і споглядання істини поступово піднятися до Єдиного і Божественного і здобути щастя.²⁹

Ібн-Рушд

Аверроес (Ібн Рушд, 1126-1198), родом з Кордови, був богословом, правником, лікарем, математиком, філософом і суддею. Він написав праці з медицини, астрономії, філософії, є автором знаменитих коментарів до Арістотеля, 4-х трактатів про єдність розуму, про відповідність релігії і філософії, полеміки з противником філософії аль-Газалі («Заперечення заперечення» - проти критики філософів Аль-Газалі). Існує три редакції латинських перекладів його творів: «великі», «середні» коментарі та «параграфи». Його твори були засуджені мусульманами, але збережені завдяки іспанським євреям. Аверроес вважав Арістотеля найбільшим з людей, вище за якого ум не може піднятися. Натомість його називали «Коментатором», «Філософом».

Аверроес хотів очистити погляди, які панували в арабській філософії, від неоплатонівських принципів, але це йому не вдалося. Загальну градуалістичну концепцію світу він з невеликими відмінностями перейняв від Авіценни. Оригінальні погляди він виразив у спеціальних питаннях: на природу розуму і безсмертя душі. Те, що Авіценна твердив про активний розум, Аверроес переніс на весь розум: розум – один і безособовий, ним володіють усі душі, але в усіх душах від один і той же. Він безсмертний, але це не безсмертя окремих душ. Індивідуальні душі вмирають разом із тілами, і тільки людство – безсмертне.

Щодо питання співвідношення філософії та релігії, він вважав, що в принципі, вони згідні: релігія проповідує те саме, що й філософія, але образно. Лише нечисленні уми здатні осягнути філософську істину. Релігійні тексти філософи розуміють інакше, ніж прості люди; також і богослови часто інтерпретують їх по-своєму (звідси вчення про подвійну істину). Істина – одна, і осягається вона філософами, які здатні узгодити з положеннями філософії будь-які догми релігії шляхом їхнього алегоричного тлумачення (трактат «Міркування, що виносять рішення щодо зв'язку між філософією та релігією»).

²⁹ Жильсон, Е., 2010, с. 271.

³⁰ Татаркевич, В., 1997, с. 300.

Усе зло полягає в тому, що доступ до філософії дозволений розумам, які не здатні її зрозуміти. Ліки полягають у точному визначенні різних можливих ступенів розуміння Корану та у забороні кожній людині перевищувати відповідний їй ступінь. Існує три категорії розумів і три роди людей: 1) люди, налаштовані на демонстрації, які вимагають суворих доказів і бажають досягнути науки, йдучи від необхідного до необхідного через необхідне; 2) люди-діалектики, які задовольняються імовірнісними аргументами; 3) люди заклику, яким достатньо ораторських доказів і які мають дуже розвинені уяву і відчуття. Коран звернений одночасно до розумів усіх трьох категорій; для невігласів він має зовнішній і символічний зміст, для вчених — внутрішній і потаємний. Розум ніколи не повинен прагнути перейти доступний йому ступінь тлумачення; ніколи не треба розповсюджувати серед умів нижчих категорій тлумачення, призначені для вищих. Відмінними є також три порядки тлумачення та навчання: нагорі розташовується філософія, яка дарує знання та абсолютну істину; нижче знаходиться теологія - сфера діалектичного та ймовірнісного тлумачення; внизу - релігія та віра, які слід дбайливо залишити тим, кому вони потрібні. Так розташовуються та ієрархічно впорядковуються три ступені розуміння однієї й тієї ж істини. Зроблений розумом висновок необхідний, але не обов'язково істинний. Аверроес не казав, що повчання віри є істинним, а лише, що твердо його дотримується. У Пророка віра і розум, релігія та філософія збігаються.³¹

Арабська філософія більше прагнула до самостійних систем, ніж до тлумачення істин віри, як робила схоластика. Араби були більш крайні: або чистий Коран, або чиста філософія. Араби і євреї постачали схоластам тексти греків, а водночас і власну інтерпретацію тих текстів (особливий вплив у 13 ст.). Різні арабо-єврейські ідеї були привласнені середньовічною філософією: концепція універсалій Авіценни, доказ існування Бога, поданий аль-Фарабі і відновлений Авіценною, теорія зорових сприйнять Ібн аль-Гайтама та ін. Неоплатонівська система, під впливом Ібн Гебіроля, ожила у 13 ст. Найбільше прихильників здобула формально перипатетична, але фактично пантеїстична доктрина, яку черпали з Авіценни й особливо Аверроеса («латинські аверроїсти»). У 14 ст. ідеї мутакаллеміні та аль-Газалі, разом з теорією подвійної істини Аверроеса, вплинули на створення скептичної течії серед схоластів. Твори аль-Газалі, які серед мусульман боролися проти філософії, серед

³¹ Жильсон, Е., 2010, сс. 271-272.

християн стали джерелом інформації про філософію.³²

Запитання для самоперевірки:

1. Які три течії існували в арабській філософії?
2. Якими були погляди Авіценни на метафізику?
3. Чому Аль-Газалі критикував своїх філософів попередників?
4. Що писав Аверроес про співвідношення розуму і релігії? Хто може вивчати філософію?

Лекція 4.

Середньовічна єврейська філософія. Ісаак Ізраелі, Саадія гаон, Ібн Габіроль, Бахья Ібн Пакуд, Єгуда Галеві, Авраам Ібн Дауд, Маймонід, Герсонід, Хасдай Крескас

Загальна характеристика єврейської філософії

Арабську філософію зберегли євреї, коли у 12 ст. і пізніше її переслідували арабські можновладці. Арабські філософи знайшли прихисток серед євреїв Іспанії та південної Франції. Традиційне вчення євреїв, Кабала, було викладене у двох книгах: «Сзірах» («Творення») і «Зогар» («Сяйво»). Це була еманційна система, яка містила старі єврейські доктрини, просякнуті платонівськими та неоплатонівськими ідеями.³³

Основні центри єврейської культури та філософії розташовувалися на території мусульманського світу: у Вавилоні, Багдаді та ін; з 10 ст. - у Кордові (Іспанія). Існував сильний вплив мусульманської філософії, тому більшість єврейських філософів 10-12 ст. писали свої твори арабською мовою, і лише в 13-14 ст. ці твори були перекладені на іврит. Переслідування євреїв мусульманами, що почалися у 13 ст., а потім у 15 ст. християнами, призвело до руйнування центру єврейської філософії в Іспанії.

Розвиток єврейської середньовічної філософії почався у східних центрах на базі теології, де у 8-10 ст. існувало два основні напрями. 1) Караїми у своїх поглядах були близькі

³² Татаркевич, В., 1997, с. 303.

³³ Татаркевич, В., 1997, с. 302.

до мутазилітів. На їх думку, Святе Письмо (в юдейській традиції – Старий Завіт і Талмуд) має тлумачитися за допомогою розуму, причому таким чином, щоб релігійні ідеї не суперечили науковим (Анан бен Давид (8 ст.)). 2) У рабинському напрямку першим теологом, який почав використовувати філософські вчення та методи для обґрунтування релігійних ідей, став Саадія з Файюма в Єгипті (892–942). Найвищими істинами є істини релігії, викладені у Святому Письмі. Істини, до яких зрештою приходить розум, не можуть суперечити релігійним. Але якщо в Одкровенні ці істини дано нам відразу, то розум знаходить їх поступово, після тривалих зусиль та багатьох помилок.

У 10-13 ст. існували такі філософські напрями: 1) неоплатонізм, найбільший представник – Соломон ібн Габіроль (бен Єгуда) (1021/1025-1058) чи Авіцеброн; 2) перипатетизм (аристотелізм), найбільший представник – Моше (Мойсей) Бен Маймон (1135–1204), Маймонід; 3) Кабала – містична філософія, у розвитку якої відіграв важливу роль Моше де Леон (Мойсей Ліонський).

Ісаак Ізраелі

Ісаак бен Соломон Ізраелі (бл. 855–бл. 955 чи 832-932) народився в Єгипті, був придворним лікарем у халіфа Убайда аль-Махді, засновника династії Фатімідів. Він був першим єврейським філософом Середньовіччя. Праці «Книга визначень», «Книга елементів» і «Книга субстанцій» - це суміш умовисновків у галузі медицини, фізики та філософії. Він також написав твір «Книга про дух та душу». Ізраелі розвивав неоплатонічну концепцію еманції та вчення про душу і прагнув поставити неоплатонізм та юдейську релігію на одну площину. Маймонід вважав його “всього лише лікарем”, який не претендував на оригінальність. Філософія Ізраелі мала неоплатонічні мотиви. Це була натурфілософія – напрям, що панував у мусульманській думці протягом 9 ст., суміш метафізики пізнього неоплатонізму, числової містики піфагорейців, логіка і психологія перипатетиків, медичне вчення Гіппократа і Галена, космографія Птолемея і геометрія Евкліда. У нього ми знаходимо еклектичність і багатоманітність джерел.³⁴

Саадія гаон

Саадія бен Йосип (882-942) чи Саадія гаон, мислитель родом з Єгипту. У 928 він стає на чолі академії рабинів у Сурі, у Вавилонії, отримавши звання гаона. Переклав на арабську

³⁴ Гершович, У. (Ред.). (2018). Антологія єврейської середньовічної філософії. Мости культури, сс. 25-26.

мову Старий Завіт і прокоментував кілька талмудичних трактатів, і написав низку самостійних юридичних праць. «Коментар до книги Єцира» і «Книга про вірування та думки» є першим систематичним викладом релігійної філософії. Саадія писав у різних літературних жанрах: галахічні монографії, коментарі до Мішни і Талмуду, граматики, поезія, біблійна екзегеза, раціональні інтерпретації містичних праць, полеміка, апологетика, богослів'я. Він намагався спростувати всі невірні на його погляд ідеї.³⁵ Саадія привніс до єврейської культури елементи культури грецької, заклав основи розвитку різних наукових дисциплін і сприяв появі нових видів літератури, що стали легітимними в рамках юдаїзму.

«Книга про вірування та думки» побудована як послідовне зіставлення текстів Писання та логічних міркувань, орієнтоване на демонстрацію їхньої глибинної тотожності. «Вірування» - те, джерелом чого є Писання, а «думки» (або "переконання") - те, до чого людина приходить самостійно в результаті міркування. До джерел людського знань Саадія відносив відчуття, розум, умовисновки і достовірний доказ або свідчення. Знання впливає з перших трьох джерел, вони знаходяться в гармонії з четвертим джерелом, коли останнє розуміється як одкровення істина. Дані Одкровення і результати раціональних міркувань, якщо останні правильні й істинні, неминуче повинні збігатися, бо істина одна.³⁶

Саадія ставив собі за мету побудувати на базі узгодження даних науки та релігійної традиції власне єврейську філософію. Щоб довести існування Бога, він вважає за необхідне перш за все показати, що світ не вічний, а має початок у часі. Він стверджує творіння ex nihilo і веде боротьбу проти неоплатонічного вчення про еманацию. На його думку, Бог безтілесний і має атрибути, головні з яких - Життя, Сила і Мудрість, причому Він володіє ними так, що це нітрохи не зачіпає Його єдності.

Саадія відкидає платонівське вчення про передіснування і розглядає душу як створену Богом разом із тілом, з яким вона пов'язана природним чином. Після смерті душа засинає; вона воскресне в останній день і з'єднається зі своїм тілом, щоб постати перед судом і отримати нагороду або покарання. Це вчення всупереч його суто юдаїстським рисам близьке до того, чому вчитиме християнська схоластика 13 ст. У питаннях етики Саадія дотримувався погляду мутазилітів: людський розум здатний без допомоги божественного Одкровення

³⁶ Гершович, У. (2018), сс. 67-70.

розпізнавати основи моральності. Саадія був прихильником рабинського юдаїзму і був залучений до полеміки з єврейською сектою караїмів, прихильники якої, приймаючи Старий Завіт, відкидали Мішну та Талмуд (тобто усну традицію).³⁷

Ібн Габіроль

Соломон Ібн Габіроль чи Авіцеброн (бл. 1021/1025-1058), родом з Іспанії, видатний представник неоплатонівського напрямку арабської філософської думки. Відомий як поет золотого століття єврейської поезії в Іспанії, який здобув заступництво мусульманського правителя в Іспанії. Він прожив відносно коротке життя, сповнене труднощів, займаючись поезією та філософією, він повністю залежав від меценатів, важко знаходив мову з людьми.³⁸ Йому належить філософсько-релігійна поема «Царський вінець». У поезії проявляються його містичні та природничо-наукові зацікавлення. Він дотримувався алегоричного методу тлумачення Письма (Філон Александрійський). Наприкінці 19 ст. С. Мунк ідентифікував відомого арабського філософа Авіцеброна з поетом-містиком Габіролем. Перекладений з латини на арабську мову у 12 ст. трактат «Джерело життя» виявився його працею. Цей трактат, у формі діалогу між учителем та учнем, був написаний арабською (збереглися переклади єврейською та латиною). Крім того, він написав трактат з етики - «Удосконалення властивостей душі».

Чиста матерія - це «універсальна чи загальна матерія», нематеріальна. А універсальна форма - це загальна форма, форма розуму. Речі виникають лише завдяки союзу матерії та форми, а саме божественна воля об'єднує їх. Ця воля «проникає всюди, і ніщо не існує без неї, оскільки буття і всі створені речі мають її своїм джерелом». Це поглиблене розрізнення матерії та форми вплинуло на деяких християнських мислителів 13 ст. - насамперед францисканців (св. Бонавентура та Матвій Акваспарт), бо вони побачили у вченні про матерію та форму метод, придатний для проведення відмінностей між Богом та його творіннями. Бог – це чиста дія, тоді як у всіх творіннях присутня матерія, яка є чистою потенцією.

Усі існуючі об'єкти – крім Бога – є єдністю матерії та форми, тобто матеріальними визнаються не лише тілесні, а й духовні сутності (людські душі, ангели тощо). Матеріальні

³⁷ Жильсон, Е., 2010, с. 279.

³⁸ Гершович, У. (2018), сс. 145-146.

об'єкти відрізняються за рівнем "тонкості" матерії, з якої вони складаються, що пов'язано з тією формою, яку "сприйняла" матерія (матерія, як і в Арістотеля, сприймається як універсальний носій можливостей). Принциповим є розподіл матерії на ту, що сприйняла "форму тілесності" і "форму духовності". Чим тоншою стає матерія, тим більш досконалою та знаючою вона є. Авіцеброн по-особливому вплинув на пантеїстичні ідеї Джордано Бруно.

Форма – це відмінна ознака різних тіл. У будь-якому складеному тілі присутня «безліч форм», а всі створені істоти входять одна в одну відповідно до ступеня загальності форм, що їх визначають. Основні ступені існування однієї істоти в іншій: 1) усі існують і перебувають у Божому знанні; 2) універсальна форма в універсальній матерії; 3) прості субстанції одна в іншій; 4) прості акциденції у простих субстанціях; 5) кількість у субстанції; 6) поверхні на твердих тілах, лінії на поверхнях та крапки в лініях; 7) кольори та зображення на поверхнях; 8) однорідні частини тіл одні в інших; 9) всі тіла одні в інших, причому тут перебуває їхній загальний спосіб існування, який відомий під назвою «місце».

Щодо питань космогонії Авіцеброн пише, що Бог за допомогою Логосу (тобто Слова, яке є одночасно ще й Божа воля) створює буття з нічого. Це перший і останній акт творіння, результатом якого є Космічний розум, що містить матерію та форми. Філософ дотримується схеми неоплатоників: у результаті еманції, що походить від Космічного розуму, народжується Світова душа, окремі душі та природа.

Що стосується природи Бога Авіцеброн спробував поєднати релігійні уявлення про Бога з неоплатонівською онтологією та вченням Арістотеля про матерію та форми: "У бутті є всього три речі, а саме: матерія разом з формою, перша субстанція і воля, що є проміжною ланкою між цими двома крайніми ланками". Бог розуміється як перша субстанція і ототожнюється з ідеєю Єдиного у Платона і неоплатоників. Знання Бога можливе лише інтуїтивним шляхом у стані екстазу. Авіцеброн описує неоплатонічний характер Всесвіту, де всі істоти є те, що вони є завдяки закладеним одна в іншу формам, які приймає кожна з істот. Поки Авіцеброн обмежується описом «що» стосовно речі, він залишається вірним грецькій традиції, коли ж ставить питання «чому?», його мисленням опановує біблійна традиція. Світ з усією своєю структурою форм є похідним від найвищого принципу, який він називає Волею. Досить важко з'ясувати, чи ця Воля збігається з Богом, проявом якого поза самою собою вона є, чи її слід розглядати як гіпостазу, тобто тільки як духовну субстанцію, що виливається від Бога. Авіцеброн дав життя космології, космогонії та ноетиці, що вплинули на християнську

думку.³⁹

У єврейській середньовічній філософії розробили різні докази існування Бога. До раціоналістичної інтерпретації релігійної традиції належать: Ібн Пакуда (11 ст.), який доводить це положення, виходячи зі складності світу; Ібн Цаддік з Кордови (1080-1149), який у своєму «Мікрокосмі» стверджує існування Бога, посилаючись на випадковий характер світу; Ібн Дауд з Толедо (1110-1180), який доводить його, спираючись на необхідність першодвигуна і на відмінність між можливим і необхідним. Виникла і теологічна та націоналістична реакція, натхненником якої був Єгуда Галеві (1085-бл.1141). У своїй знаменитій книзі «Козарі» він виступив із суто єврейською апологетикою, наскільки можливо позбавленою будь-якої філософії. Він вірує не в Бога вчених і філософів, а в Бога Авраама, Ісака та Якова, який звільнив дітей Ізраїлевих із Єгипту і дав їм у володіння землю Ханаанську.⁴⁰

Бахья Ібн Пакуд

Крім Авіцеброна, до неоплатоників належали також Бахья бен Йосип Ібн Пакуда (11 ст.) і Йосип бен Саддік (поч. 12 ст.). Ібн Пакуда являє собою тип релігійного мислителя. Цей філософ допускає божественність Одкровення та юдаїстської традиції і водночас також визнає важливу роль розуму. У своїх доказах існування єдиного Творця він поєднував космологічні докази Божого буття з неоплатонічною традицією мислення. Ібн Пакуда надавав величезного значення філософському осягненню Бога і засуджував відсутність такого у більшості віруючих.

Твір «Настанови про обов'язки серця» містить різні елементи тогочасної арабської думки: мутазилітський калам (очевидно вплив Саадії гаона), неоплатонічні мотиви, натхненні «Енциклопедією братів чистоти», герметичні джерела, поняття, що використовували перипатетики. Основний пафос цього твору не філософський, а богословсько-містичний, пов'язаний з темою єднання з Божественним світлом (вплив суфізму). На першому плані - інтенційний бік служіння Богу на противагу загальноприйнятому в юдаїзмі наголосі на нормативні дії (але не заперечуючи важливість останніх) і зображує шлях поступового сходження душі до дедалі більшої близькості до Творця. Основою подібного сходження є

⁴⁰ Жильсон, Е., 2010, с. 279-281.

вдосконалення розуму та інтелектуальне очищення віри, що супроводжується пізнанням наук. У цьому трактаті він встановлює відмінність між зовнішнім шануванням (обов'язки тіла) і внутрішнім шануванням (обов'язки серця) Бога. Людина не здатна належним чином шанувати Бога, не маючи теоретичних знань.⁴¹

Єгуда Галеві

Слід зазначити, що не всі мислителі були прихильниками філософії і в єврейській філософії були ті, хто ставив віру вище розуму. Таким мислителем був Єгуда Галеві (бл. 1080-бл. 1141 чи 1075-1140), уродженець Толедо і єврейський поет. Він написав «Книгу аргументів і доказів на захист віри, що зневажається» (або «Книга про хозарського царя», перекл. на іврит у 1167). Цей твір – джерело натхнення для багатьох поколінь єврейських філософів Середньовіччя, Нового часу та сучасності. Він описує диспут про юдаїзм між християнином, мусульманином та євреєм-рабином при дворі хозарського правителя у першій половині 8 ст. Головний опонент – філософ-перипатетик, який є більш послідовником ісламської версії вчення Арістотеля, ніж неоплатонізму. Але посягання метафізики на обґрунтування релігійних принципів у праці Галеві успішно спростовуються рабином.

Галеві першим серед єврейських філософів порушив проблему протистояння грецької філософії та єврейської традиції, проблему співвідношення розуму й Одкровення. Він надає перевагу Одкровенню, віддає пріоритет сфері дії над сферою помислів і висловлює твердження про вирішальну перевагу безпосереднього досвіду над теоретичними побудовами. Один із основних мотивів його книги - протиставлення ненадійного, гіпотетичного, суто теоретичного філософського знання конкретному, незаперечному, що веде до дії, пророчому знанню. Галеві намагається очистити єврейський підхід від філософії, повернутися до біблійно-талмудичного світогляду, але він сам вимушений філософувати. На його думку, створений світ має певну мету, існує божественний план, що веде до неї. Людина повинна сприяти реалізації цього плану і несе відповідальність за це. Логічне мислення не може привести до знання, що забезпечить справжній спосіб дій (це знання - у пророка і в традиції). Щоб правильно діяти, потрібно мати знання того, що робити. Здобути це знання безпосередньо від Бога може лише пророк. Це знання також передається традицією. Це

⁴¹ Жильсон, Е., 2010, с. 281, Гершович, У. (2018), сс. 113-114.

знання про те, як чинити, щоб реалізувати Божественний план творіння.⁴²

Релігійна істина приходить завдяки божественному Одкровенню, як і сказано у Старому Завіті. У моральній сфері розум здатний орієнтуватися, коли справа стосується суто практичної поведінки; проте жити життям, угодним Богу, людина не здатна за допомогою своїх власних сил. Філософи можуть говорити про шляхи спасіння, які досягаються через людські зусилля, але насправді лише один Бог може вказати нам шлях до єднання з Ним. Релігія, заснована на метафізичній філософії, не може бути справжньою та істинною.

Авраам Ібн Дауд

Серед мислителів, які зазнали значного впливу Арістотеля був Авраам Ібн Дауд (1110-1180). Він написав трактат «Піднесена віра» («Книга піднесеної релігії», араб. м., 1161), де він обговорює проблему свободи волі. Як і для Авіценни, для Ібн Дауда Бог є не лише вищим, нерухомим джерелом руху, вищою граничною причиною руху чи становлення, але також первинною чи вищою причиною й абсолютно необхідною Істотою, джерелом та початком походження всіх кінечних речей. Також він постулює наявність проміжних сутностей, розташованих між Богом і світом.

Щодо питання створення світу єврейська ортодоксія стверджувала божественність вільного творіння. А згідно з неоплатонічним поняттям еманції, істоти, підвладні Богу, походять від нього через необхідність. Виходила суперечність. Зрештою ці філософи дійшли рішення, що за допомогою філософських аргументів ми можемо пізнати, що світ походить від Бога, але не знаємо, яким чином він походить від Нього. Хоча окремі інтелігенції були створені споконвіку, матеріальний світ має початок у часі.

Ібн Дауд прийняв аристотелівське уявлення про душу як форму тіла. Водночас він слідує за Авіценною, відстоюючи вчення про особисте безсмертя. Торкаючись питання, чи дійсно люди мають почуття свободи або всі їхні дії зумовлені, Ібн Дауд критикує свободу. Як тоді бути з божественними всевіданням? Якщо Бог знає все, що відбувається, то Йому повинні бути відомі всі майбутні людські вчинки? І якщо все так, то як вони можуть бути вільними?

Творчість Ібн Дауда цікава як приклад впливу Авіценни на аристотелівський напрямок у філософії. Але він адаптував вчення Авіценни як до вимог юдейської релігійності, так і щодо питання людської свободи.

⁴² Гершович, У. (2018), сс. 241-243.

Маймонід

Ще один видатний філософ перипатетичного напрямку - Моше бен Маймон (1135-1204) чи Маймонід, Рамбам. Він був також теологом і лікарем. Народився він у Кордові, але переслідування євреїв в арабо-марокканському халіфаті змусили його залишити країну і переселитися в Каїр (єгипетський халіфат), де у 1187 він став лейб-медиком султана Салах-ад-Діна (Саладіна). Він спробував вивести поєднання двох традицій (єврейської та грецької) на новий рівень.

Йому належать такі релігійні праці: «Коментар до Мішни» (1169, араб. м.), який несе в собі елементи нововведення; «Мішне Тора» (1178, іврит); «Путівник розгублених». У перший твір Маймонід привносить елементи філософії. Він вперше в історії єврейської традиції формулює в догматичній формі основи юдаїзму (знамениті 13 основ віри). «Мішне Тора» повинна була стати кодексом Закону, структурованим за тематичним принципом зведенням законів Усної Тори, тобто виконати ту ж функцію, що у свій час відводилася Мішні. Маймонід поставив за мету скласти Мішну свого часу. Він вирішив систематизувати і записати в доступній формі всю Усну Тору. Маймонід висловлював критичні зауваження щодо «Мішне Тора», а саме щодо філософського матеріалу і через категоричність формулювань та відсутність посилань на джерела.

«Путівник розгублених» був перекладений на єврейську та латину. Це не чисто метафізичний трактат, а справжня сума єврейської схоластичної теології. Він був присвячений його улюбленому учню, перед яким поставало питання: чи відкинути Тору чи відкинути шлях розуму. Він адресований людям, вже наставленим у філософії та науках, але невпевненим і нерішучим у тому, що стосується узгодження наук та філософії з буквальним змістом Писання та етичними переконаннями юдаїзму. Маймонід був натхненний одночасно і неоплатонізмом, і арістотелізмом. Деякі з юдейських авторів люто нападали на твір «Путівник розгублених» за відхід від чистої релігійності у бік греко-ісламської філософії.

Маймонід запропонував таке вирішення: необхідно усвідомити багатозначність використовуваних у Писанні слів і виявити алегорії, що містяться в ньому. Це пов'язано із заборонаю розголошення певних таємниць Тори. Цей твір написано в техніці езотеричного письма. Як пише Маймонід, Тора має явний та прихований зміст: явний призначений для людського натовпу, а прихований - для обраних. Інтелект – це істинна сутність людини, потенціал, який потребує реалізації, найвища досконалість людини.

Маймонід не просто підпорядковує юдаїзм філософії, а прагне до синтезу і вважає, що філософське знання від початку властиве юдаїзму. Пізнання світу (філософія) веде не лише до досягнення досконалості, але й допомагає реалізувати божественний план з досягнення гармонії універсуму, соціуму та мікрокосму. Тора допомагає зрозуміти світ, а вивчення світу допомагає зрозуміти Тору. Помилка греків полягає в тому, що вони читають книгу світу, не маючи уявлення про її сюжет і тим більше про необхідність його реалізації. Маймонід говорить про давньоєврейські корені філософії (науки про світ): Тора (в широкому сенсі) – це наука про світ. Він піддає критиці тогочасний юдаїзм: виступає і проти зведення Тори до галахи (законодавство юдаїзму, що регламентує практичні дії єврея), і проти теології каламу, привнесеної Саадією, головна проблема якої у зневазі до справжнього дослідження світу.

Він також пише про співвідношення між філософією та релігією. Філософія - це наука, що відкриває істинність віри та дійсну істину, виражену в релігійних уявленнях у міфічній або образній манері (вплив аль-Фарабі). Проте, пророче натхнення він ставить вище за філософське мислення. Він багато говорить про важливість суперечностей та несумісностей у процесі пізнання. «Обидва види науки - більша частина природної, а також божественна - «мають утримуватися в таємниці від натовпу». Між істинами Одкровення та істинами науки не може бути справжніх суперечностей, бо "вони походять з одного й того самого джерела, а саме з Божественної мудрості". Але істини розуму він ставить вище за релігійні, стверджуючи, що останні є не що інше, як "істина, вишукана силою розуму і в записаному вигляді передана святими отцями". Тому всі біблійні положення, які виглядають такими, що суперечать науковим висновкам, він тлумачить алегорично.

Щодо природи Бога він цитує слова «Сотворимо людину за образом Нашим і подобою Нашою» і стверджує, що Бог не несе в собі множинності, але є множинність божественних проявів. Він вдається до катафатики: сказати, що Бог могутній, означає сказати, що Він не безсилий. Водночас ми опиняємося перед Божественною таємницею і трансцендентністю. Його часто повторюване твердження: «Якщо ми знаємо, що Господь Бог єдиний, то знаємо тому, що Він Сам сказав це Ізраїлю, а не тому, що можемо це довести». Ми знаємо про Бога, що Він є, але не знаємо, «що таке» Він є. Маймонід стверджує сувору і тотальну єдність Бога. Якщо сутність Бога прихована від нас, то результати його дії у світі абсолютно явно перебувають у всіх перед очима. Бог – це з усією очевидністю кінцева причина світу і водночас його діяльна причина. Його провидіння поширюється на найдрібніші деталі всіх

речей, а все погане у світі пояснюється або обмеженістю, властивою нинішньому стану творіння, або хаосом, що привносить саме творіння, яке відповідальне за власне зло.

У плані доказів буття Бога Маймонід використовує аристотелівське положення про вищого, нерухомого і нематеріального Першодвигуна; але представляє цей доказ по-іншому. Також використовує аргумент Авіценни, відповідно до якого існування «можливих» предметів або речей, що виникають і гинуть, передбачає буття істоти, яка не може не бути необхідно вічносущою. Існування Бога утверджується і в тому випадку, якби світ був створений *ex nihilo*, і в тому, якби він існував цілу вічність.

Що стосується етики, подібно до Арістотеля, Маймонід розглядає етику в соціальному контексті. Моральні цілі людини - це «благо душі та благо тіла». Однак ці цілі можуть бути досягнуті лише «завдяки політичному об'єднанню чи союзу, оскільки вже давно відомо, що людина за природою є політичною». Вдосконалення людини завдяки суспільству протікало під покровом Закону Мойсея, який розумівся та розвивався як єврейський звичай. Цим законом передбачаються певні переконання, такі як віра в існування єдиного Бога, а також обов'язок людини Йому підкорятися. Філософ намагається сплавити закон Мойсея з філософською етикою. Тому він шукає причини та обставини виникнення приписів Закону. Всі закони справедливі, завдяки їх корисності і тому, що вони є способами набуття як душевного, так і тілесного благополуччя. Вдосконалення людини полягає не стільки в тих чи інших моральних якостях або в їхньому володінні, скільки в знанні, і в першу чергу в розумінні Бога.

Маймонід майже повністю погоджується з Арістотелем у всьому, що стосується "підмісячного світу" (тобто земного), але сперечається з ним по ряду положень, що належать до "надмісячного світу". Так, Маймонід заперечує вічність світу і визнає створення світу Богом. Маймонід вважає, що аргументи Арістотеля на користь вічності світу непереконливі, створення світу не неможливе з погляду розуму і, отже, за відсутності вирішального доказу того чи іншого допустимо прийняти Мойсееве вчення про створення світу у часі. Заперечуючи погляди Авіцебронна, Маймонід припускає, що чисті інтелігенції вільні від будь-якої матерії і що існує матерія небесних тіл, відмінна від матерії земних тіл. Визнається існування десяти інтелігенцій, з яких дев'ять вищих панують на дев'яти сферах, а десята - це діяльний інтелект, що безпосередньо впливає на всіх людей. Нижче останньої сфери знаходиться підмісячний світ, у якому перебувають чотири елементи і який підкоряється дії

вищих сфер.

Людина наділена п'ятьма здібностями: харчування, почуття, уява, бажання і мислення. Особистість володіє лише можливим інтелектом, і лише під впливом діяльного інтелекту (десята інтелігенція) у ній утворюється набутий інтелект. Кожна людина отримує свого роду інтелектуальний капітал, що варіюється залежно від її заслуг і з'єднується з діяльним інтелектом, після смерті людини. Від нас залежить зберегти якнайбільше інтелектуального капіталу, збагачуючи інтелект у вигляді занять філософією.

Боротьба "за" і "проти" вчення Маймоніда йшла протягом усього 13 ст., вона досягала такої гостроти, що у 1305 синод рабинів під загрозою відлучення від синагоги заборонив займатися філософією всім особам, які досягли 25 років. В епоху Середньовіччя вчення Маймоніда вплинуло на розвиток каббали і на західноєвропейську схоластику, особливо на Альберта Великого і Тому Аквінського. У Новий час відзначається його вплив на Спінозу.

Що стосується ставлення юдейських мислителів до Аверроеса, то у 13 ст. юдей з Італії, Гіллель бен Самуїл, критикував аверроїстську психологію, використавши для цього працю Томи Аквінського «Про єдність інтелекту проти прихильників Аверроеса». Проте Ісаак Албігал, захоплений шанувальник Аверроеса, стверджує, що філософія має перевагу над Писанням. Але він іноді намагався витлумачити юдейські вірування з метою показати їх відповідність філософським ученням. Юдейські священні тексти мали відношення не так до істини, як до встановлення суспільно корисних законів, що мали на меті суспільну користь.⁴³

Герсонід

Ще одним перипатетиком був Леві бен Герсон (1288-1344) чи Герсонід, уродженець півдня Франції, філософ, екзегет, математик і астроном. Він написав тлумачення до П'ятикнижжя та деяких інших біблійних текстів. Він прославився своїми працями з астрономії та математики, винайшов інструмент для астрономічних спостережень *Vasculus Jacob*. Герсонід - автор приміток до коментарів Аверроеса та арістотелівських «Органону» та «Метафізики». Головна філософська праця - трактат "Війни Господа" (1329), де критичне осмислення основ середньовічного єврейсько-арабського арістотелізму поєднується з методами схоластики. Він вважає, що існує повна відповідність науки і віри, видимі суперечності пояснюються тим, що вчення Арістотеля є незавершеним, відповідний його

⁴³ Жильсон, Е., 2010, сс. 282-284, Гершович, У. (2018), сс. 339-344.

розвиток приведе до повної ясності та розв'язання всіх суперечностей.

Щодо природи Бога він дотримувався аристотелівського уявлення про Бога як самосвідому думку і відмовлявся від неоплатонічного вчення про Єдине, що перевершує будь-яку думку. Він відкидає негативне богослов'я Маймоніда і заперечує необхідність езотеричного письма.

У питанні створення світу філософ відкидає теорію еманції і приписує акт творіння божественній волі. Водночас ідея творіння «з ніщо» здається йому цілком неприйнятною. Філософськи доводить створеність світу. Відлік часу почався лише зі створення, точніше, із засвоєння форми чистою потенцією, у результаті чого формується світ речей.⁴⁴

Хасдай Крескас

Існували також і критики філософії Арістотеля. Хасда бен Юда Крескас (1340-1410/1412) - іспанський рабин в Сарагосі, уродженець Барселони, філософ, теолог і державний діяч. Він написав «Спростування принципів догм християнської релігії» (1397-1398, ісп. м., зберігся лише переклад на іврит). Основна праця - «Світло Господа» (1410) - спочатку призначалася як вступ до викладу Талмуда, не була завершена.

На його думку, юдаїзм слід було б очистити від чужорідного йому вчення Арістотеля і навіть Маймонід не досяг успіху в цьому напрямку. Водночас він намагався утвердити основи юдейської релігії за допомогою філософських доказів.

Він піддав критиці фізику Арістотеля, бо йому не вдалося провести чітку межу між місцем і простором. Крескас розглядає поняття сфери як логічно більш значуще, порівняно з поняттям тіла, як неосяжне «вмістилище», і це розуміння сфери схоже на те, яке викладає Платон у своєму діалозі «Тімей». І якщо простір нескінченний, то такий же і час. У доводах проти Арістотеля пише, що час не повинен визначатися щодо руху тіл, оскільки він не залежить від переміщення. Проти Герсоніда він стверджує, що у жодному разі не можна вважати, що в часі немає початку.

Бог визнається творцем, джерелом всіх інших істот, і божественна чеснота вічно виявляється у створеному світі. Сутність Бога немислима, а мислима, як вважав Арістотель, добродієність. Бог - це абсолютна чеснота, і як така Він знає і любить кожного з нас. Мета людини або результат людського життя полягає не у філософському розумінні Бога

⁴⁴ Гершович, У. (2018), сс. 455-456.

(Арістотель), а в любові, яка проявляється у послуху закону. І слухняність божественній волі не обмежується, як у філософії, обраними. Крескас згоден з арістотелівською концепцією душі як форми для тіла, намагається поєднати це уявлення з уявленням про душу як духовну і безсмертну, коли не тільки розум продовжує своє існування після смерті. Він пише про любов до Бога. Мета та результат людського життя не обмежуються цим життям.

Крескас робить поступку арістотеліанству Авіценни. Людська воля - вільна, в тому сенсі, що вибір робиться самою людиною. Він відкидає теорію Герсоніда, відповідно до якої божественне всезнання є обмеженим. Насправді Бог знає заздалегідь, як людина діятиме у будь-якій обумовленій обставинами ситуації. І це є тією обумовленістю, відповідно до якої людина буде чинити.

Мета праці «Світло Господа» - представити альтернативу філософському осмисленню юдаїзму Маймонідом. Розум не може бути підставою релігії і не може визначати її завдання. Умоосягненню Крескас протиставляє любов до Бога і страх перед ним. Це протиставлення він намагається обґрунтувати філософськи, піддаючи аристотелізм серйозній критиці. Він формулює оригінальні ідеї: можливість безкінечного ряду, інноваційні визначення простору та часу та ін. У другій частині трактату він формулює ключові принципи юдаїзму: 1) Божественне знання (Бог знає все); 2) Божественне Провидіння; 3) Всемогутність Бога; 4) Наявність пророцтва; 5) Свобода вибору; 6) Призначення людини, наявність цілі світобудови. Третя частина присвячена віруванням і заповідям.⁴⁵

Запитання для самоперевірки:

1. Які напрями існували в єврейській філософії?
2. Якими були погляди Авіцебронна на форму і матерію?
3. Що писав Маймонід про співвідношення між філософією і релігією?
4. В яких питаннях Крескас критикував вчення Арістотеля?

⁴⁵ Гершович, У. (2018), сс. 503-504.

Лекція 5.

Перший період середньовічної філософії. Культура доби «Каролінзького відродження». Алкуїн. Йоан Скот Еріугена. Ансельм Кентерберійський. Суперечка щодо універсалій.

Філософія Шартрської школи

Перший період середньовічної філософії

У перший період середньовічної філософії (до 12 ст.) існував культ античної філософії та мізерна обізнаність з нею. Арістотель був авторитетом в питаннях логіки. Його природничі та метафізичні праці з'явилися в 12 ст. Платон був взірцем у теології та космології. Були деякі неоплатонічні джерела. Епікурейців, стоїків та скептиків безпосередньо не знали. Боецій мав авторитет у формальних справах: від нього брали питання, визначення і засади розумування. Обізнаність з грецькими Отцями була обмеженою: мали переклад праці Орігена «Про засади», переклад частини творів Йоана Дамаскина у 12 ст. Латинська патристика була відома краще, зокрема твори Августина, з яких черпали його оригінальну думку і платонізм.

У первісному стані середньовічної філософії завданням Середньовіччя щодо науки був порятунок і виокремлення фрагментів науки давньої. Наукові доробки були енциклопедичні. Існували відомі енциклопедії Ісидора Севільського (560-636, «Origines seu Etymologiae»), Беди Вельмишановного (673-735, «De rerum natura») і Рабана Мавра (776-735, «De rerum naturis»). Дослівно бралось античне визначення філософії – що вона є «пізнанням речей людських і божественних»; філософія, теологія і наука – не були тоді розмежовані.

У ранньому Середньовіччі було два розквіти філософії: 1) Спочатку середньовічна наука не розвивалася; було лише вміння пасивно консервувати успадковані фрагменти давньої науки. Перший розквіт відбувся на зламі 8-9 ст., за Каролінгів, коли Карл Великий гуртував вчених при своєму дворі, засновував школи і підтримував науку. Алкуїн був душею тогочасного інтелектуального руху. Залишилися його теологічний, етичний, логічний та психологічний трактати. Серед інших вчених були Рабан Мавр, Серватус Люпус, Фредегіз, Пасхасій Радберт, Готшальк та Йоан Скот Еріугена. За розквітом йшов слідом занепад філософії у 2-ій пол. 9 та в 10 ст. 2) Наприкінці 11 ст. ожила богословсько-філософська культура одночасно з мистецькою культурою (готика). Видатні вчені 12 ст.: Бернар із Клерво, Гуго із Св. Віктора, Абельяр, Жільбер де ля Порре, Петро Ломбард. 12 ст. було періодом брунькування, підготовкою до розквіту у 13 ст.

Філософія розвивалася у таких центрах, як Британські острови (раннє Середньовіччя), німецькі землі (Рабан Мавр), Італія (Салерно і бенедиктинське абатство в Монте-Кассіно), Франція (особливо у 12 ст.). Головні школи у Франції знаходилися у Турі, Орлеані, Реймсі, Корбі, Шартрі, Сент-Галлені, Райхенау, Фульді. В 11 ст. квітла школа в м. Бек у Нормандії. У 12 ст. особливо відомими були школи у Шартрі і Лаоні і відбувався процес зосередження інтелектуального життя в Парижі.

Школи були в руках духівництва й існувало три їх види: 1) монастирські (до 10 ст. найважливішими були бенедиктинські, в 11 і 12 ст. значення монастирів зменшилося; св. Мартина Турського, Фульди, Флері-сюр-Луар); 2) єпископські (катедральні й капітульні – від 8 ст., в Лаоні, Реймсі, Шартрі й Парижі), де спочатку викладав єпископ та найвизначніші члени капітули (колегія духівництва вищого рангу), а потім спеціальні «вчителі» (*magistri*); 3) палацові (найславніша – при французькому дворі). Школи були чинниками не лише навчання, а й науки. Там були бібліотеки, збирались вчені і утворювалося наукове середовище.

Навчання відбувалося на нижчому ступені – вивчення світських наук («мистецтва», *artes*, «техне») і на вищому ступені – освоєння богослів'я. Сім вільних мистецтв (перелік і програма - від християнських письменників останньої римської епохи, Боеція та ін.) поділялися на дві групи: 1) група трьох (*trivium*) гуманітарних мистецтв (*artes triviales, sermonicales/rationales*): граматики, риторики і діалектики і 2) група чотирьох (*quadrivium*) математично-природничих, «реальних» мистецтв (*artes quadriviales/reales*): арифметики, геометрії, астрономії і музики. Світські студії вважалися пропедевтикою до богослів'я. Серед вільних наук перевагу мало *trivium*, а в *trivium* – діалектика.

Філософія не була окремою сферою студій. Починаючи з 9 ст. вона перестала бути тільки енциклопедією наук і почала «відвойовувати» свої властиві теми: логічні, космологічні та психологічні. У 12 ст. більшість питань було «відвойовано». Але була стара програма шкіл: метафізичні, психологічні та етичні питання трактувалися у зв'язку з богослів'ям, а логічні – в *trivium* як діалектика. Якщо філософію протиставляли богослів'ю, то в сенсі діалектики і логічного трактування питань, протиставленого Одкровенню. Раннє Середньовіччя виробило форми навчання і літературні форми. У формах воно було індивідуальне, не знало схем. Усталилися схоластичні програма і метод середньовічної науки, які були опрацьовані на зламі 11-12 ст. До того наука була передсхоластична.

До філософських напрямків раннього Середньовіччя належать: 1) пантеїстичний (готові

взірці в античній філософії, у 9 ст. перший представник) – визнаний гетеродоксальним, суперечним ученню Церкви, і 2) дуалістичний: дуалізм Бога і творіння (виник у 12 ст.) – витвір ортодоксальної філософії. Серед напрямків ортодоксальної філософії були: 1) схоластичний (спекулятивний шлях до істини) і 2) містичний (контемплативний шлях). У деяких мислителів вони поєднувалися. Ці напрями тісно поєднували філософію з теологією. 3) Гуманітарний трактував філософію відносно самостійно або у зв'язку з «мистецтвами». Він відродив античні знання, або спеціальні студії діалектики, які процвітали особливо в 11 ст. і на поч. 12 ст.

Основні представники раннього Середньовіччя: пантеїсти (особливо Йоан Скот Еріугена), схоласти (Ансельм Кентерберійський), містики (Бернар з Клерво), творці синтези між схоластикою і містикою (Гуго із Св. Віктора), діалектики (Абеляр), гуманітарії (Шартрська школа), арабська філософія.⁴⁶

Зміст значної частини логіки Арістотеля вже було відомо з текстів Боеція (480-524). Він переклав лише «Категорії», Першу та Другу “Аналітику”, «Про тлумачення», «Про софістичні спростування» та «Топіку», а також "Вступ" неоплатоніка Порфирія, до яких написав дві книги коментарів. Крім того, він прокоментував праці Арістотеля з логіки, і «Топіку» Цицерона і написав кілька трактатів, присвячених логіці та богослів'ю, і декілька вступних посібників з математики та музики.

Що стосується античної спадщини у Середньовіччі в цілому, у 4 ст. Клавдій прокоментував і переклав латинською частину діалогу Платона «Тімей». Цим перекладом, як і коментарями, у 12 ст. користувалися представники Шартрської школи. Марій Вікторин (4 ст.) переклав на латинську «Вступ» Порфирія та деякі з «Еннеад» Плотина, а також один чи два трактати Арістотеля з логіки і написав кілька трактатів про логічні визначення. У 5 ст. Марціан Капелла, вчений язичник, написав твір «Про одруження Меркурія та Філології» - своєрідна енциклопедія вільних мистецтв. А в 6 ст. християнський письменник Кассіодор, учень Боеція, написав твір на ту саму тему, підрозділивши там сім вільних мистецтв на дві групи.

У 455 вандалами було взято і пограбовано Рим, який у 408 вже розгромили вестготи під проводом Аларіха. У 476 останній римський імператор був скинутий Одоакром, який був у

⁴⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 258-263.

складі німецьких найманців Італії. Одночасно з цим занепадала і руйнувалася сама освітня система Римської імперії. Центри освіти розташовувалися в монастирях. Святий Бенедикт (480-543), створив монастирський статут, завдяки якому почав посилюватися вплив монастирів. Початком культурного будівництва в Англії умовно вважається 669, коли грецький монах Феодор, що прибув з Тарса, став архієпископом Кентерберійським. Беда Високоповажний (674-735), коментатор Св. Писання, історик (літописець), був ченцем у Джарроу. Учень Беди, Егберт, стояв біля витоків розвитку Йорку як освітнього центру. Відродження писемності у Європі за часом збіглося з правлінням Карла Великого (742/747-814). У 406 Кловіс, король франків, був навернений до християнської віри. За його правління, а потім зусиллями його наступників об'єднувалося франкське королівство.⁴⁷

Мета «Каролінзького відродження», Алкуїн

Метою доби «Каролінзького відродження» була культурна перебудова суспільства. Це відбувалося завдяки вченим з Італії та Іспанії. Алкуїн (730-806), що приїхав з Йорка, з 782 взявся за організацію так званої Палатинської школи або академії при імператорському дворі. Тут сам він займався вивченням Св. Письма, давньої літератури, логіки, граматики та астрономії, складанням навчальних посібників, ретельним списуванням давніх манускриптів, насамперед текстів Біблії. Серед його учнів був Рабан Мавр (776-856), відомий як «наставник і вчитель германців». Завданням Алкуїна та його сподвижників було швидке поширення вже існуючих знань. Навчання здійснювалося у монастирях святих Галла та Фульда, а також у єпископальних чи капітульних школах. Палатинська школа засновувалася як інструмент, необхідний для формування державного чиновництва. Освіта полягала у викладанні семи вільних мистецтв, а також теологічних дисциплін, що набули форму вивчення Біблії. У цей час примножилося число рукописів, що збагачували бібліотечні зібрання. Філософія за часів Каролінгів розвивалася успішніше за діалектику та логіку, які входили до складу тривіуму. Власне філософія існувала лише у нерозвиненій, елементарній формі. На початку 9 ст. з'явилося «Слово Кандида про образ Божий», що належало перу ченця з монастиря у Фульді (засн. 744, Німеччина). Тут наводиться доказ існування Бога, що ґрунтується на уявленні про те, що ієрархічна структура буття вимагає присутності безмежного божественного розуму. У тексті виявляються деякі ознаки початків полеміки, що стосується універсальної мови.

⁴⁷ Жильсон, Е., 2010, сс. 142-144.

Алкуїн був місіонером і апостолом християнської латинської культури у Франції. Він був другорядним екзегетом, теологом і поетом. Основні ідеї свого твору “Про природу душі” він запозичив у Августина. Велич Алкуїна полягає не в цій його книзі, а в його особистості та цивілізаторській діяльності. Наприклад, він писав листи до Англії, щоб йому надіслали книги. Алкуїн заклав основи Паризького університету.⁴⁸ Його учень, Рабан Мавр, навчався у бенедиктинському абатстві Фульди, колисці християнства у Німеччині, потім у Турі навчався в Алкуїна, згодом став єпископом Майнца. Йому належить коментар до Біблії, поеми, “Граматика”, трактат з арифметики, праця “Про душу”. Він перевершив своїх вчителів: у праці “Про виховання кліриків” він писав про церковні заняття, необхідні для німецьких кліриків 9 ст.⁴⁹

Йоан Скот Еріугена

Одним із найяскравіших представників раннього Середньовіччя був ірландець Йоан Скот Еріугена (815-877). Він був знайомий із писаннями християнських неоплатоніків - Григорія Ниського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, і творами Августина і створив власну систему неоплатонівського типу. Еріугена був ученим при дворі Карла Лисого, знав грецьку мову і писав грецькі поезії, перекладав на латину твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Григорія Ниського та Максима Сповідника, коментував Боеція.

Він написав праці «Про призначення» (погляди на релігійно-етичну тематику, спір про предестинацію) і «Про поділ природи» (862-866, основний метафізичний твір). Його творчість пройшла декілька етапів розвитку. У ранній період, коли писав «Про призначення», він не знав грецьких Отців, а про неоплатонівську концепцію вичитав у Августина. Згодом понайомився з грецькими Отцями, написав «Про поділ природи». Ще пізніше написав коментарі до Боеція, що були мовби відреченням від раннього пантеїзму і були взірцем схоластичного методу.

Еріугена вважав, що існує згода між Одкровенням і розумом. Він алегорично тлумачив Св. Письмо і йому належить гностична концепція Письма. Він розумів, що необхідна свобода для філософії. Йому належать слова: «Ніхто не ввійде до неба інакше як через філософію». Він вважав, що природа Бога непізнана, але Він проявляється у теофаніях. Бог – понад

⁴⁹ Жильсон, Е., 2010, сс. 144-148.

будь-якими категоріями. Ці його міркування були проявом крайньої негативної філософії.

Бог є нічим (з того, що здатна охопити думка) і Бог є всім (джерелом, з якого постає цілий Всесвіт). Творячи світ, Бог не виходить поза Себе, а видає те, що міститься в Ньому самому. Творчість Бога – це розвиток, становлення самого Бога. Творення світу – це не акт волі, а необхідний процес, бо надлишок буття і доброти, що «переповняє» Бога, мусив вилитися у дійсність. Це еманацийна система: світ – необхідний витвір Божого розвитку, і пантеїстична система: Бог є «сутністю всіх речей», «всім у всьому».

У своїй концепції творіння Еріугена не обмежився звичним поділом на Бога і світ, тобто на природу творчу і створену, а в обох знайшов ще по дві іпостасі. Він виділяв наступні етапи еманацийного розвитку буття: 1) Природа творча і нестворена: це Бог як найвище, первинне буття; перевищує будь-які категорії і є непізнаваним (Бог-Отець Старого Завіту); 2) Природа творча і створена: комплекс ідей, що виникли з Бога, через які Бог являє Себе і дає Себе пізнати (Син Божий чи Логос); 3) Природа створена і нетворча: це дійсний світ, який є дальшою еманациєю Бога, реалізацією ідей; 4) Природа не створена і не творча: це Бог як мета і кінець Всесвіту, ідентичний з початком, бо світ повернеться до того, з чого виринув.

Речі виникають із прототипів, тобто індивіди – з видів. Звідси поняттєвий реалізм. Еріугена розвивав іматеріалістичну концепцію дійсності. Зовнішній світ – ніщо, дійсні лише загальні ідеї. Світ є лише символом дійсності. Щодо теорії пізнання Еріугена стверджував, що нема іншого предмета пізнання, крім Бога, бо не існує нічого, крім Бога. Пізнання має еволюційну природу.

Еріугена також розвивав вчення про призначення (предестинацію). Його сучасник Готшалк дотримувався августинівського погляду про подвійну предестинацію – чеснота наперед призначена від Бога так само, як і гріх; обраним наперед призначено бути добрими і мати вічне життя, а засудженим – бути злими й заслужити вічну смерть. Опір висловили єпископи Рабан Мавр з Могунції та Гінкмар з Реймсу. Вони вважали, що це є нехтуванням свободою і відповідальністю людини. Підтримку висловили Ратрамнус зі школи в Корбі та Серватус Люпус, бо їм здавалося, що це надає належне місце благодаті Божій. Еріугена стверджувала, що є лише одна предестинація: Бог – один і не може бути причиною протилежних речей, добра і зла, спасіння і засудження. Існує Божа благодать і людська свобода. Засудження не може бути справою предестинації, бо остання – це знання, яким Бог володіє наперед, і воно має стосуватись лише того, що є; але гріх – не є (він є браком добра).

Є тільки одна предестинація – для обраних.

Система Еріугени більш раціоналізована і менш містична, ніж системи грецьких Отців. Компроміс пантеїзму Еріугени з догматами християнства був поверховий. Його вчення про призначення було засуджено на соборі у Валенсії (855) та синоді у Лянґрі (859). Прибічники Готшалька закидали йому повернення до єресей Орігена та Пелагія. Однак жодної позиції не було всезагально прийнято. Книгу «Про розподіл природи» розкритикував папа Лев IX у 1050, а у 1225 Гонорій III засудив її на спалення.

Еріугену називають «батьком антисхоластики», пантеїзму та пантеїстичного містицизму. Він мав значний вплив на вчених у Шартрській школі та на народні релігійні рухи, напр., єресь амальрикіян. Амальрик Бенський в кінці 13 ст. викладав у Парижі діалектику і теологію. Він вчив, що «все є одним», все є Богом; кожен є, так само як і Христос, явленням Бога та що кожного з нас стосується те, що Письмо говорить про Бога. «Не може спастися той, хто не вірує, що він є органом Христа». Звідси етичний висновок: не може бути морального добра і зла, заслуги і провини. Його ідеї стали підґрунтям секти «амальрикіян», яка відкидала деякі догмати, напр., Страшного Суду і відкуплення. Під натиском Амальрик перед смертю відмовився від своїх ідей у 1204. Синоди 1210 і 1215 засудили амальрикіян. Згодом виникали нові рухи, наприклад, секта «вічного Євангелія», яку заснував в Італії Йоаким Флорський і яка ототожнювала періоди історії людства з явленням осіб Пресвятої Трійці.

Переслідувані амальрикіяни переселилися на південь Франції в околиці Ліону, які становили осередок єресі вальденсів. Останні перейняли їхні вчення, наприклад, що кожна людина є сином Божим так само, як Христос, що втілення, розп'яття на хресті та воскресіння стосуються не виключно Христа, а кожної людини. Вплив амальрикіян на німецьких землях був відчутним серед бегардів та бегінок, братів та сестер «вільного духу», які були в розквіті у 13 ст. і мали осередки в Кьольні, Майнці і Страсбурзі. Він був впливовим навіть у часи Екгарта у 14 ст.⁵⁰

Ансельм Кентерберійський

Ще одним видатним представником раннього Середньовіччя був Ансельм

⁵⁰ Татаркевич, В., 1997, сс. 263-268.

Кентерберійський, якого називають "батьком схоластики" або *Alter Augustinus*, бо він запозичив у Августина засадничі концепції відношення віри до розуму і концепцію Бога. Серед його попередників точилася суперечка про цінність діалектики, тобто чисто розумового доходження до істини. Існували довільні софістичні розумування («софісти» 11 ст.). Застосування діалектики теологами вело до підриву істин віри. Беренгар Турський (1000-1088), діалектик, був перейнятий вищістю розуму і хотів все витлумачити раціонально, в розумінні Євхаристії порвав з правовірним вченням, бо діалектика не дозволяла йому визнати зміну субстанції без зміни акцидентів. Фульбер, його вчитель, застерігав не переоцінювати діалектику і взагалі світське знання. Гіпердіалектизм викликав антидіалектизм. Останній поборював знання на користь віри, був консервативним рухом і мав прихильників серед членів чернечих орденів бенедиктинців та цистерціан. Німеччина була відома такими постатями як Отлог з Регенсбурга (1010-1070) та Манегольд з Ляутенбаху (пом. в 1103 р.). Найбільш відомий представник руху - Петро Даміані в Італії (1007-1072). На його думку, принципи діалектики, не виключаючи і принцип суперечності, стосуються тільки людської, а не Божественної діяльності. Бог, володіючи необмеженою владою, міг би, якщо захотів, зробити так, щоб те, що вже існує, не існувало. Насправді це не відповідає принципу суперечності, отже, є тільки людським принципом. Діалектика повинна повністю підкорятися догматам віри. Філософію він назвав «служницею теології».

Жодна з крайніх позицій не збереглася в схоластиці надовго. В 11 ст. намагалися знайти рівновагу між Святим Письмом і діалектикою. До цього прагнув Ланфранк (бл. 1005-1089), італієць, спочатку бродячий софіст, пізніше - керівник монастирської школи в м. Бек, в Нормандії, з 1070 - архієпископ Кентерберійський в Англії. Він був повсюдно визнаним діалектиком і разом з тим рішучим противником деструктивної діалектики Беренгара.

Ансельм Кентерберійський (1033-1109) народився в Аості, в П'ємонті. Зрілі роки, після 1060, провів у Франції, в м. Бек, в абатстві, куди він приїхав, притягнутий славою Ланфранка. Вже через три роки він стає пріором монастиря (1063), а потім абатом (1078) і провадив тихе життя вченого і вчителя. Наступні роки, з 1093 до самої смерті, він займав архієпископську кафедру в Кентербері і проводив життя церковного сановника.

Йому належать праці «Монолог» і «Прослогіон», де йдеться про основні проблеми теології, про існування і природу Бога. У перший період (у ролі абата) він написав «Діалог про граматику» і «Про істину» - невеликі роботи логічного змісту. У другий період (у ролі

єпископа) він склав спеціальні теологічні та релігійні роботи, серед яких трактат про спокуту «Чому Бог є людиною». Форма творів Ансельма була особистою і вільною, а зміст і метод схоластичними.

Ансельм міркував над питанням співвідношення віри і розуму. Йому належать слова: «Християнин повинен через віру прийти до розуміння, а не через розуміння до віри» і «Прагну якимось чином зрозуміти правду Божу, в яку вірить і яку любить моє серце; не тому хочу розуміти, щоб вірувати, але вірую, щоб зрозуміти». Це не був ні чистий фідейзм, ні чистий раціоналізм, а проміжна своєрідна схоластична позиція. Завдання розумування - не перевіряти, а обґрунтовувати віру, не дошукуватися істини, а пояснювати вже одкровенну істину. Св. Письмо говорить, що є істиною, але не дає пояснення, чому вона нею є. Розум вільний і самостійний, але тільки в межах догмату. Суть погляду Ансельма висловлена в його девізі: «Віра, яка шукає розуміння» (*fides quaerens intellectum*). Це девіз всієї зрілої схоластики.

Ансельм доводив раціональність Бога і світу. Він широко застосовував діалектику. У Псевдо-Діонісія та Еріугени, залежних від неоплатонізму, Бог був надлогічний, в Августина Він був непізнаваним вже тільки для нас, але сам по собі Він не був надлогічним. У Ансельма природа Бога цілком відповідала логічним законам. Він застосовував принцип суперечності навіть для пізнання природи Бога.

Позиція Ансельма щодо універсалій - це крайній поняттєвий реалізм, тобто реальність відповідає не тільки одиничним, а й загальним поняттям. «Істина» існує не тільки в розумі, але і є чимось реально і самостійно існуючим. Судження є істинними, через участь у них самої істини. Еріугена розумів реалізм еманацийно, на зразок Плотина (індивіди з'являються з видів), а Ансельм - екземлярно, за прикладом Августина (види - це взірці, за якими Бог створив індивіди).

Ансельм застосовував реалістичну доктрину в теорії спокутування. Він не стверджував, як давніші теологи, що Христос своєю жертвою викупив людство від сатани, якому воно запродалося первородним гріхом, але що Він дав нею «достатню відплату» (*satisfactio*) Богу-Отцю за вчинену тим гріхом образу. Підставою для такого трактування гріха і відкуплення було те, що всі люди є єдиним видом, що вони мають одну і ту ж спільну сутність, - всі вони є лише індивідуальними різновидами тієї самої «людини взагалі». Все людство завинило в особі Адама і, в цілому, було відкуплене завдяки Христу. Так само Ансельм писав з приводу

догмату Святої Трійці та в доказах існування Бога.

Ансельм розробив онтологічний доказ існування Бога, який має дві форми викладу в різних працях. У «Монологах» він стверджує, що кожна відносна величина вказує на щось, що є абсолютно великим, тобто – на Бога. Будь-яке відносне буття передбачає безвідносне, тобто вказує на Бога. Основа цього доказу походила від Августина і лише розвиток – від Ансельма.

Самостійний доказ Ансельм виклав у «Прослогіоні». Тут він зробив спробу доказу існування Бога безвідносно до світу, але виключно тільки на основі поняття Бога. Якщо ми маємо поняття найбільш досконалої істоти, то вона існує в нашій думці. Але чи існує вона тільки в нашій думці або також і в реальності? Ми приходимо до висновку, що найбільш досконала істота не може існувати тільки в думці, а повинна існувати і в дійсності, - це впливає з поняття Бога. Це доказ, який виходячи з логічного поняття робить висновок про існування його предмета, відомий під назвою онтологічного доказу.

Діяльність Ансельма мала вагоме значення, бо він сформулював метод середньовічної філософії відповідно до принципу «віри, що шукає розуміння», і почав будувати середньовічну метафізику. На відміну від Еріугени, в системі Ансельма Бог не був ідентичний із світом, але був його троякою причиною: зразком, рушієм і метою. Ця метафізика була дуалістичною, але не в дусі Плотина, а в дусі Августина.

Ідеї Ансельма не відразу знайшли відгук. Його сучасники і безпосередні послідовники були тільки діалектиками, вони не розуміли метафізичних проблем. У 12 ст. тільки Гуго з монастиря св. Віктора був єдиним його продовжувачем. Багатьох послідовників дало 13 ст. Методологічні погляди Ансельма також мали вплив. У школах, де вчили або діалектиці, або догматичній теології, почали тепер, за його прикладом, трактувати теологію діалектично. Найбільше він вплинув через теологічну школу в Лаоні, яку очолював його учень Ансельм з Лаона (пом. в 1117). Ця школа зробила дуже багато для створення літературного типу зрілої схоластики. Спочатку це були збірки «сентенцій», витягів зі Св. Письма і Отців Церкви, пізніше з'явилися цілісні «суми», які на основі сентенцій давали систематичний виклад вчення, визнаного Церквою. Ці форми остаточно закріпилися в 13 ст. Найбільшим авторитетом користувався збірник Петра Ломбарда «Чотири книги сентенцій», виданий приблизно в 1110-1152. Це була пересічна «сума», яких було багато в 12 ст; її особливістю були простота і ясність. Вражаючий успіх, що випав на її долю, пояснювався тим, що на чолі

паризького теологічного факультету протягом 38 років стояв вірний учень Ломбарда, Петро з Пуатьє, який виховав на цьому підручнику кілька поколінь своїх учнів. Приблизно з кінця 12 ст. стало звичаєм висловлювати філософські та теологічні погляди у вигляді коментарів до «Сентенцій» Ломбарда. До теперішнього часу збереглося більше 240 таких середньовічних коментарів, серед яких були коментарі отців схоластики, таких як Альберт Великий, Тома Аквінський, Бонавентура та Дунс Скот.

Онтологічний доказ не відразу був прийнятий. У 13 ст. він був визнаний повсюдно. Його відстоювали Олександр із Гейльса, Бонавентура, Дунс Скот та багато інших, а противниками були в той час тільки Тома Аквінський і частина його учнів. У 14 ст. популярність цього доказу зменшилася. Але ще в Новий час його розвивали видатні філософи: Декарт, Мальбранш і в молоді роки Ляйбніц. Навіть у 19 ст., незважаючи на критику Канта, він знайшов прихильників серед католицьких філософів.

Погляди Ансельма також зустріли опозицію. Крайній реалізм поборювано з позицій номіналізму і, починаючи з Абеляра, з позицій поміркованого реалізму, який був підтриманий авторитетом Арістотеля, з кінця 12 ст. здобув перевагу серед філософів. Онтологічний доказ дочекався відсічі ще за життя Ансельма. Критиком виступив Гаунільон з монастиря Мармутьє в праці «Книга на захист безумця». Він закинув Ансельму, що з того, що ум має поняття досконалої істоти, не випливає висновку про її існування в дійсності і тому відпадають і подальші висновки. Він також звинуватив його в тому, що для того, щоб вивести характеристики речі з її сутності, необхідно попередньо встановити, що ця річ існує. Трактуючи же так, як Ансельм, можна довести існування будь-якої фікції. Ансельм відповів Гаунільонові у своїй роботі «Апологетична книга». Проте сумнівів розвіяти не зміг.⁵¹

Суперечка щодо універсалій

У цей час (кінець 11 ст. – 1-ша пол.12 ст.) існувало два типи філософів: метафізики, які проводили творчу роботу і діалектики, які займалися аналітичною роботою. Метафізики вважали, що поняттям відповідає реальність і ця ідея стала основоположною філософською проблемою. Зміст суперечки про універсалії полягав у питанні, чи відповідають загальним поняттям дійсні предмети, а якщо відповідають, то які. Ініціаторами цієї дискусії були діалектики, але суперечка була метафізична, бо стосувалася не природи понять, а природи їх

⁵¹ Татаркевич, В., 1997, сс. 268-275.

предметів. У центрі дискусії стояло питання: чи дійсність складається із самих одиничних і конкретних предметів, а чи ще й з інших, загальних й абстрактних. Джерелом цього питання була платонівсько-аристотелівська філософія, яка стверджувала, що предметом понять є не одиничні речі, а загальне.

Якщо говорити про античних попередників спору, то цю проблему перейнято за посередництвом коментаторів, зокрема, Порфирія. Арістотель у доповненні до свого списку категорій виділив 5 видів «присудків» (*praedicabilia*), серед яких були роди і види, як такі, що можуть «присуджуватися» речам у судженні. Ці предикабілії Порфирій описав у своєму «Вступі до категорій Арістотеля» («Ейсагоге») і поставив потрібне питання: «Що стосується родів і видів, це хочу обміркувати: 1) чи вони існують (в природі), або тільки в мисленні як думки; 2) якщо вони існують у природі, то тілесні вони або безтілесні; 3) чи існують вони окремо від чуттєвих речей, а чи в них?». Порфирій тільки поставив питання, але відповіді не дав.

«Вступ» Порфирія переклав на латину Боецій і дав відповідь на його питання; вона не говорила явно ні «так», ні «ні». Він поставив своє питання: чи є категорії, виділені Арістотелем, видами реальних речей, а чи тільки мовних знаків? Він був натхненний стоїчною традицією, а для стоїків логіка мала справу виключно зі словами. Боецій протиставляв тільки речі і слова, а слова і поняття не розділяв. У відповіді на своє питання він схилявся до мовної інтерпретації: йдеться не про реальні речі, а про слова, оскільки Арістотель приписував категоріям здатність позначати речі, а позначати їх можуть тільки слова. Відповідь Боеція середньовічні мислителі поєднали з питанням Порфирія, але таким чином: якщо види, що розуміються як загальні, не є чимось реальним в природі, то вони є словами. Так з'явилася альтернатива: або річ, або слово. Звідси виникло протиставлення поняттєвого реалізму, який визнавав, що видам відповідають реальні предмети, і номіналізму, який заперечував існування таких предметів, і у видах бачив тільки слова. Реалізм постулював, що поза фізичними одиничними предметами, реальні також види, загальні предмети. А номіналізм про реальність видів або нічого не говорить, або їх просто заперечує.

Крайні реалісти брали приклад з Платона, який вважав, що поняттям відповідають ідеї, які: 1) є реальними, 2) існують поза речами, 3) не тільки не залежать від речей, а й речі не залежать від них. Тому в логічному та метафізичному порядку ідеї існували до речей. Самого Платона філософи раннього Середньовіччя знали мало, але знали залежних від нього

мислителів, таких як Августин і Плотин. Августин дав платонівському вченню про ідеї релігійну інтерпретацію: він трактував їх як думки Божі. Речі він вважав залежними від ідей тому, що ідеї були для Бога певними взірцями при творенні речей. У дусі такого крайнього платонівсько-августинівського реалізму розумів універсалії Ансельм. Плотин розумів ідеї не тільки як такі, що передують речам, але і як причини, з яких еманують речі. Еріугена в дусі такого плотинівського реалізму розумів універсалії.

Помірковані реалісти слідували за Арістотелем. Поняття мають/відповідають реальним й окремим предметам, але ті предмети понять не є поза речами, оскільки поза конкретними речами нічого не існує і не може існувати; вони є в речах, у видовій формі і сутності кожної речі. Предметом поняття «людина», наприклад, є сутність, яка притаманна кожній людині і є спільна для всього людського виду. Ця поміркована концепція була відома завдяки Боєцію. Номіналістична доктрина корінням уходила в школу стоїків, однак стоїчна традиція перервалася перед Середніми віками.

Вихідна фаза спору почалася з розвитку реалізму. Великі поняттєві концепції не могли бути суб'єктивним витвором розуму. Розум пасивний і лише відтворює невичерпні багатства дійсності. Реалізм був природною позицією раннього Середньовіччя (крайній платонівський вигляд). Це був догматичний реалізм. Герберт і Фредегіз, Еріугена і Ансельм, свідомо займали і формулювали свою позицію.

Першим номіналістом був Ерік Оксерський (841-876), учень Еріугени. Прихильником реалізму був Ремігій Оксерський (841-908). Суперечка набрала значення тільки в 11 ст. Ядро номіналізму - це те, що повторював реаліст Арістотель: не існує нічого, крім одиничних речей. Але номіналізм вивів інший висновок: якщо види не можуть бути реальними речами, то вони є тільки витворами мови.

Зіткнення доктрин відбулося на початку 12 ст. у Парижі. Провідний представник номіналізму - Росцелін (1050-1120), чернець з Комп'єна, де він викладав з 1087. Його праці, за винятком одного листа, не збереглися. На його думку, не існує нічого, крім одиничних речей: немає ні кольору поза кольоровими речами, ні мудрості поза мудрою душею. Звідси висновок, що роди – це лише вимовлені нами звуки, або «голоси». Росцелін розвинув «теорію голосів» і розповсюдив «секту номіналістів». Виходячи з цих позицій він трактував теологічні положення - зокрема, таїнство Трійці - і прийшов до доктрини, відомої під назвою «тритеїзму». Якщо існують три Божественні іпостасі, то немає одного, а є три Бога. Ця

єретична доктрина була засуджена в 1092 Синодом у Суассоні. Номіналізм, який служив для неї підставою, був відкинутий більшістю вчених того часу.

Реалістичним суперником Росцеліна був його учень Гійом з Шампо (1070-1121), шальонський єпископ і паризький викладач. Його праці також не збереглися. Спочатку він вчив, що всі індивіди у виді, мають одну й ту саму сутність; пізніше - що вони мають таку саму сутність, а потім навіть, що лише подібну. Пізніші варіанти його вчення все більше наближаються до компромісних рішень. Пошук компромісу став в суперечці про універсальії провідною ідеєю 12 ст. З одного боку, теорія загальних сутностей не знайшла підтримки в безсторонньому розумуванні, але, з іншого боку, чи можуть види бути лише назвами, чи не мусить існувати така чи інша основа в речах, яка б робила необхідним і важливим творення загальних назв?

Петро Абеляр

Петро Абеляр (1075-1142) став тим мислителем, хто шукав компроміси. У 1118 він написав «Про єдність і божественну троїчність», який було засуджено в 1121, а також перший варіант «Діалектики». З «Теології», основного теологічного твору, засудженого в 1141, зберігся лише єдиний фрагмент, відомий під назвою «Вступ до теології»; це була нова редакція ранішої «Християнської теології» у п'яти книгах, яка збереглася повністю. Праця "Пізнай самого себе" містила етику, а «Історія моїх лих» - автобіографію Абеляра (це єдина автобіографія ученого, яка збереглася з Середніх віків); написані вони були в період між 1133 і 1136. «Так і ні» - зіставлення суджень авторитетів по теологічним питанням – є класичним прикладом застосування схоластичного методу міркувань. «Словник по Порфірію» і знайдений «Словник великого Порфірія» були частинами його незбереженої «Діалектики».

Особливим явищем була етика Абеляра: намір (інтенції) і переконання вирішують оцінку дії. Віру він трактував суто раціоналістично. Розум цілком може обійтися без віри, віра ж, у свою чергу, не може обійтися без розуму. Діалектика дозволяє розуміти істини віри, оскільки розум проникає і висвітлює навіть таємне. Абеляр був ерудованим щодо класичних авторів, але не церковних письменників. Святого Духа він інтерпретував по-грецьки, як духа світу; Трійцю розумів модалістично як три властивості Бога; творіння вважав необхідним, оскільки Бог нічого іншого, крім добра, зробити не міг. Велике значення надавав методологічним проблемам для обґрунтування теологічного методу. Не придумав методу протиставлення і узгодження авторитетів, але блискуче застосував його у своєму трактаті

«Так і ні». Його заслуги і вплив - не в сфері теології, а в сфері діалектики.

Він був учнем Росцеліна, але зрозумів, що загальні поняття не можуть бути тільки звуками, оскільки звук так само є одиничним, як і кожна реальна річ. Він знайшов рішення: універсалії – це не голоси, а вислови, слова. Тобто вони належать до мови, але не як звичайні звуки, а як звуки, які мають значення. Загальним є не сам фізичний знак, або десігнат, а значення знаку. Ця поміркована позиція Абеляра - сермонізм. Абеляр також поставив питання: яка підстава в одиничних речах уповноважує висловлювати про них загальні поняття? Він відповідав: індивіди одного виду мають спільну форму, і вона є підставою для того, щоб давати їм спільну назву. Універсалії, потрібні для того, щоб бути присудками речень; їм безпосередньо не відповідає жоден предмет, але опосередковано відповідає той, який є підметом речення і якому вони служать присудками. Він розрізняв поняття, які виступають як підмети і ті, які виступають як присудки. Абеляр дійшов і психологічного рішення. Загальні поняття - не вроджені, а набуті; вони є плодом ряду операцій розуму. Процес пізнання завжди починається від сприйняття, але образи речей, які отримуємо від чуттів та уяви, є тільки матеріалом поняттєвого пізнання. Розум шляхом абстракції виділяє з них окремі складники і створює загальні уявлення.

В подальшому виникла низка варіантів розв'язку цієї суперечки. 1) Згідно з концептуалізмом, універсалії існують не в речах, а в умах. Загальні не речі і не назви, а поняття, що слід розуміти як певні психічні стани. Тут йдеться про приписування універсаліям не фізичного і не ідеального, а психічного буття. 2) Теорія «стану» і теорія «погляду». У першій теорії (Вальтер з Мортані) стверджувалося, що кожен об'єкт є одночасно як індивідом, так і видом і родом. Наприклад, Платон був одночасно і людиною, і греком. Одиничність і загальність - це тільки різні стани предметів. Друга теорія (Аделард Батський): одиничний об'єкт є родом або видом, залежно від того, з якої точки зору його розглядати. Згідно з цими двома теоріями, індивіди є загальними, коли ми їх розглядаємо загальним чином. 3) Індиферентизм – це позиція, до якої схилявся ще Рабан Мавр, а згодом - Гійом з Шампо. У 12 ст. вона була розроблена в трактаті, який досі залишається анонімним. Все, що існує, одиничне, але кожна одиниця містить в собі, крім своїх особливостей, видові характеристики інших одиниць того ж виду. Ці характеристики говорять про те, що одиниці одного виду становлять певну цілісність і ця цілісність є об'єктом загального поняття. 4) Теорія множини була проголошена в трактаті Йосцеліна Суассонського «Породження видів». Не існує інших

предметів, крім одиничних, навіть природа кожної речі є одиничною (індивідуальною). Однак серед предметів є такі, які мають подібну природу. Множина цих подібних предметів є предметом загального поняття. Раса загальності не притаманна жодній одиничній речі, а властива їх сукупності. 5) Конформізм був представлений Жильбером Порретанським. Існують одиничні субстанції, кожна з яких відмінна від інших, однак вони подібні між собою, мають спільну форму, і вона є предметом загальних понять. Форма - іманентна речам, і її можна виділити тільки шляхом абстракції; трактована як самосуца, вона стає фікцією розуму. Це було рішення, найбільш близьке перипатетичній доктрині.

Підсумовуючи, розвиток суперечки про універсалії пройшов в ранньому Середньовіччі такі етапи: 1) превалювання реалізму платонівського типу; 2) поява номіналізму: перші паростки в 9 ст., різке посилення наприкінці 11 ст.; 3) створення в першій половині 12 ст. компромісної позиції в дусі аристотелівського реалізму. Це була найбільш філософська проблема ранньої схоластики. В ній розглядалися основні метафізичні й епістемологічні питання, які стосувалися природи буття і пізнання. У другій половині 12 ст. суперечка затихла. Помірковане реалістичне вирішення, яке було класично сформульовано Альбертом Великим і Томою Аквінським, об'єднало всіх без винятку мислителів, і суперечки про універсалії в 13 ст. вже не було. Проте вона спалахнула в 14 ст., ознаменована зростанням номіналізму.⁵²

Якщо говорити про освіту у 12 ст., то школи існували при монастирях та кафедральних соборах. Розташовувалися у самому монастирі або по за ним. Вже в 11 ст. деякі з монастирських шкіл, подібних до школи в м. Бек, стали залучати учнів з різних країн. Клерикальні за духом, в них освіту здобували чиновники релігійних орденів. У 12 ст. деякі з цих шкіл стали значними освітніми центрами, насамперед Шартрська та Паризька.

Навчання правознавству та медицині спочатку зосереджувалося в Італії. У 12 ст. всі інші освітні центри заступив собою освітній центр у Болоньї (відомі вчені Ірнерій, Граціан). Перший значний центр вивчення медицини був у Салерно. Монах, що жив там в 11 ст., Костянтин з Монте-Кассіно, переклав з арабської на латинську деякі трактати Гіппократа і Галена. Тут же розвивався один із перших у своєму роді напрямів професійного навчання лікарів, в основі якого лежала греко-арабська медицина. Вже пізніше в інших медичних

⁵² Татаркевич, В., 1997, сс. 283-290.

школах, таких, як Монпельє у Франції, цей напрямок ставав дедалі помітнішим. У першій половині 12 ст. процвітаючою школою був Оксфорд (Роберт Пуллен, Вакарій з Ломбардії). Болонья, Париж і Оксфорд на той час були прославленими університетами. Провінційні та місцеві школи та університети, такі, як у Шартрі та Лані (Лаоні), повністю затьмарювали Паризький університет.⁵³

Філософія Шартрської школи. Бернард Шартрський

У 12 ст. в період розквіту ранньої схоластики, коли Париж виховував теологів і діалектиків, школа в Шартрі об'єднала навколо себе гуманістів. Шартрська школа значно підвищила загальну наукову культуру Середньовіччя. Вона набула значення, коли у 990 її керівником став видатний вчений того часу - Фульбер. З цього часу все 11 ст. стало її «золотим» століттям. На початку 12 ст. вона стала центром вчених-фахівців. Її керівники та учні були людьми, які володіли більш критичним, ніж конструктивним, більш науковим, ніж метафізичним, темпераментом. Це були гуманісти, закохані в античність і з античних джерел вони черпали природничі та математичні знання. Вони надавали більшу увагу семи вільним наукам, ніж богослів'ю. Школа процвітала особливо за трьох канцлерів: Бернара, Жильбера і Тьєррі.

Бернард Шартрський (1070/1080-1130) був «найбільш досконалим платоніком нашого століття», як писав про нього один із сучасників, талановитий викладач латинської граматики. Його погляди дійшли до нас завдяки творам Йоана Солсберійського, який в своїй праці «Металогікон» наводить відомості про його доктрину та діяльність. Його вважають настаником, що був радше зацікавлений у вихованні розуму та смаку в своїх учнях, ніж у засвоєнні ними величезної маси часто марних знань. Він вважав необхідним знайомство з працями великих письменників класичної античності. Йому належить порівняння, що ми начебто карлики, що сидять на плечах гігантів і ми бачимо більше речей і більш віддалені, але не завдяки своєму гострому зору чи високому зросту, а тому що гіганти нас підіймають догори. Бернар був носієм класичного гуманітарного знання. Він запозичив філософські поняття для граматики у Цицерона, Макробія, Сенеки і Боеція.⁵⁴

Жильбер Порретанський

⁵³ Жильсон, Е., 2010, с. 296.

⁵⁴ Жильсон, Е., 2010, с. 197.

Жильбер Порретанський або Жильбер де ла Порре або Жильбер з Пуатьє (1085/1090/1076-1154), був найбільш філософським інтелектом школи. Він займався Боецієм, писав до нього коментарі, підтримував платонівський реалізм. Однак він прагнув узгодити його з Арістотелем і таким чином підготував умови для подальшої рецепції Арістотеля і розквіту схоластики в 13 ст. Жильбер був першим середньовічним автором, який після себе залишив самостійний логічний твір, «Книга про шість принципів», яка була доповненням до «Категорій» Арістотеля. Говорили навіть про особливу «Порретанську школу», до якої зараховували таких видатних вчених, як Радульф Арденс, автор однієї з перших класифікацій наук у Середні віки, і Алан Лілльський, теолог і поет.⁵⁵

Жильбер був наймогутнішим філософським розумом 12 ст. Якщо Абеляр був сильним в логіці, то Жильбер – у метафізиці. Його «Книгу про шість принципів» коментували Альберт Великий і аж до 15 ст. Тут він надає метафізичну інтерпретацію логічного трактату Арістотеля «Категорії», пише про всі види можливих висловлювань про один і той же предмет. Категорії, які еквівалентні між собою в логіці, не еквівалентні в метафізиці (напр., субстанція – не те ж саме, що й час чи місце). Жильбер розподіляв ці категорії на дві групи: внутрішні форми (4 категорії) і допоміжні форми (6 категорій). Він написав коментар до трактату Боеція «Про Трійцю». Він розрізняв субстанцію та субсистенцію, писав про матерію і дві первинні форми, розрізняв у Бозі Deus і divinitas. Він сприяв поширенню тієї форми платонізму, які можна назвати реалізм сутностей.

Жильбер з Пуатьє був учнем Бернара Шартрського, вивчав богослів'я разом з Ансельмом Лаонським. У 1126 став головою Шартрського університету і, можливо, там викладав. Також викладав у Паризькому університеті у 1141, коли його лекції відвідував Йоан Солсберійський. У 1142 став єпископом Пуатьє. Автор довгих коментарів до Святого Письма, у тому числі до Псалмів і до Послання до римлян, а також до творів Боеція.

Що стосується питання про універсалії Жильбер встановлює у всіх створених речах відмінність між конкретним буттям (*id quod est* - те, що є) і тим, за допомогою чого (*id quo*) річ є тим, чим вона є. Так, наприклад, людство чи людська природа не можуть бути просто ототожнені з певною людиною; але через причетність до людської природи людина стає людиною. Однак в розумі при збиранні схожих «вроджених форм», що належать членам роду,

⁵⁵ Татаркевич, В., 1997, с. 291.

формується особливе уявлення, тобто одночасно розумом створюється узагальнене уявлення про порівнювані предмети, що мають родові відмінності, але мають загалом певну суттєву спільність.

Він переносить цю відмінність у сферу богослов'я, саме в область троїчної проблематики. Він доводить, що кожна з трьох Осіб Святої Трійці входить до складу загальної божественної форми або божественної сутності як її частина. Його критикам здавалося, що його теорія заперечує божественну «простоту». У результаті Жильбер стверджував, що, точно як різні люди завдяки причетності до загальної людської природи не можуть бути ототожнені ні з якою окремою індивідуальністю, становлять людство, - так три Особи Божественної Трійці стають божественними, беручи участь у загальній формі божественності, яка відрізняється від Них і тому не є самим Богом. Святий Бернар Клервоський, великий знавець єресей, був наполегливим у своєму прагненні покарати Жильбера, якого в 1148 притягли до суду, але офіційного засудження не було.⁵⁶

Тьєррі Шартрський

Тьєррі Шартрський (пом. 1050/1055), молодший брат Бернара був «найпильнішим науковим дослідником». Він значно доповнив Шартрську бібліотеку, розшукавши для неї до того часу не відомі науці античні тексти, і розширив астрономічні та медичні дослідження. Він залишив підручник вільних наук, рід наукової хрестоматії - «Гептатевхон» («Семикнижжя»). По цьому підручнику здійснювалося навчання семи вільним мистецтвам.⁵⁷ Перелік творів в цій праці показує широту світогляду філософів 12 ст.: з граматики – трактати Доната і Прісциана, з риторики – Цицерона і Марціана Капелли, з діалектики – твори Боеція та “Органон” Арістотеля, з арифметики, геометрії, астрономії та музики – Боеція, Капелли, Ісидора Севільського, Птоломея та ін. Тьєррі цікавився проблемами космогонії. У трактаті “Про сім днів і шість різних діянь” він намагається узгодити книгу Буття з принципами фізики та метафізики. Він розглядає питання про причини Всесвіту і порядок днів творіння. Він пояснює знаходження тіл у русі – це було початком теорії рухаючої сили (імпульсу).⁵⁸

Гійом з Коншу

⁵⁶ Жильсон, Е., 2010, сс. 203-206.

⁵⁷ Татаркевич, В., 1997, с. 293.

⁵⁸ Жильсон, Е., 2010, сс. 198-203.

Учнем школи був Гійом з Коншу (1080-1145), «найздібніший після Бернара з Шартра граматик», який проводив широкі дослідження в галузі астрономії, фізіології, психології, філософії природи. Гійом розвивав християнський платонізм. Ідеї Платона стають ідеями Божественного Слова, “формальними причинами” творінь, зразками, по образу яких Бог творить кінечні істоти. Світ Платонівських ідей стає Божественною мудрістю і Провидінням. У сфері моралі зазнав впливу праці Сенеки “Про благодіяння” і Цицерона “Про обов’язок”.

До цієї школи був близький Аделард з Бату, англієць, який здобув освіту у Франції і зібрав великі для того часу природничі, математичні та філософські знання; перекладав арабських математиків й Евкліда з арабської на латинську мову.⁵⁹

Йоан Солсберійський

Йоан Солсберійський (1110-1180) - другий відомий англієць, який навчався в Шартрі, а пізніше став там єпископом, найпередовіший гуманітарій свого часу. Він був знавцем класики і водночас політичним діячем, улюбленцем Томаса Бекета, короля Генріха II і папи Адріана IV. Він був літописцем сучасного йому інтелектуального життя, і написав «Полікратік» (1155), що містив теорію суспільного життя, і «Металогіку» (1159), що давала теорію логіки на тлі сучасних йому наукових відносин.⁶⁰ Переїхав до Франції у 1136, де до 1138 вивчав логіку в Сент-Женев'єв. З 1138 по 1141 він навчався під керівництвом Гійома з Конша, Тьєррі Шартрського, Адама дю Пті Пона (Парвіпонтана) та інших. Провів роки в Парижі, де займався вивченням богослов'я з Жильбером із Пуатьє. Ніколи не став професійним богословом чи філософом. Після відходу зі служби, пов'язаної з Римською курією, став секретарем архієпископа Кентерберійського Теобальда; а після смерті Теобальда був тісно пов'язаний із Томасом Бекетом, якого він підтримував у його відомій полеміці з королем Англії. Був шанувальником красномовства Цицерона і відчував стійке почуття ворожості до варварського стилю на письмі та в мовленні.

Йоан Солсберійський був ворогом вербалізму, який постійно загрожував розглядові абстрактних проблем, які були на першому плані у філософії і теології Середніх віків. Людям необхідно реальне, широке і всебічне знання. Філософія – це не тільки наукове знання, але також і життя, яке відповідає цьому знанню. З представників Шартрської школи він пішов

⁵⁹ Жильсон, Е., 2010, с. 207.

⁶⁰ Татаркевич, В., 1997, с. 293.

найдалі в рецепції Арістотеля.

Стосовно філософських дискусій та діалектики у своїй «Металогіці» він пояснює, що дискусії на філософські теми нікуди не приведуть і тільки можуть наблизити нас до істини, якщо засновані на логічних принципах і методі, детально викладеному Арістотелем. Він шкодував, що діалектика використовувалася як вид гри, як пристосування для словесної акробатики чи обговорення незначних питань, або як інструмент наживи.

З приводу питання про універсалії, він вважав, що універсальні поняття - це інтелектуальні конструкції або продукти людського розуму, але аж ніяк не позарозумна реальність. Вони є породженням теорії *flatus vocis* (коливання голосу) чи суто довільними конструкціями. Розум порівнює між собою предмети, відзначає основні подібності та відмінності та в процесі узагальнення формує специфічне, відповідне певним видам уявлення. Даремно шукати, наприклад, загальну людську природу, яка існує ніби поруч із окремими людьми. Проте людські уявлення не позбавлені об'єктивності. Обидва напрями - ультрареалізм (що теоретично припускав існування універсальних реальностей) і той вид номіналізму, який просто ототожнював універсальні уявлення зі словами - є хибними.

Йоан також розвинув свою політичну теорію. Праця «Полікратік» та її одноіменний герой є одним з перших середньовічних творів, у якому йдеться про політичну теорію. Стрижневою є ідея теократичної держави. Йоан приймає думку Ульпіана, римського юриста, переконаного у тому, що вся повнота влади має бути у руках правителя. Він є законодавчою владою, і його волевиявлення є підставою закону. Моральний обов'язок імператора зобов'язує його поважати природний моральний закон, християнську віру та етику. Як душа виражає себе за допомогою тіла, християнська віра та християнські уявлення про справедливість і закон повинні знаходити своє вираження у справедливій владі держави. Це означає, що Церква стоїть вище за державу і правитель підпорядковується або повинен підкорятися авторитету Церкви. Чим більше правитель видає законів, що суперечать духу християнської віри і моральності, тим більше він стає схожим на тирана. У разі усталеної тиранії жителі тієї чи іншої країни мають право, а у виняткових випадках навіть зобов'язані, позбутися тирана. Якщо їхні молитви про виправлення тирана виявляться марними, у них не залишається жодного іншого засобу, крім його повалення. Монарх повинен поважати звичаї та закони країни, що передаються з покоління до покоління. Він має обов'язок піклуватися про своїх підданих, особливо про тих, хто потребує цього найбільше. Це була традиційна середньовічна

доктрина, теократична за своїм характером.

Йоан намагався відродити красномовство Цицерона і Квінтіліана, прагнув до повноцінного інтелектуального та морального виховання чесної людини, яка ще й вмє гарно говорити. Він писав, що ми можемо здобути знання з трьох джерел: відчуттів, розуму і віри. Немає нічого смішнішого, ніж людина, яка в усьому сумнівається і претендує на звання філософа. Потрібно задовільнятися ймовірностями, бо якщо будемо надто спиратися на розум, то почнемо говорити дурниці. «Академіки» усвідомлюють своє незнання і вмють сумніватися в тому, чого не знають. Потрібно сумніватися в тому, де розум, відчуття і віра не дають безумовної впевненості. Щодо універсалій він пише, що існувало п'ять варіантів вирішень і що на це питання світ витратив більше часу, ніж Цезар на завоювання світу, більше грошей, ніж було у Креза. На думку Йоана, ми не знаємо характер буття і способу існування універсалій. Можна говорити про те, як ми отримуємо уявлення про них. Якщо істинний Бог – це істинна мудрість для людей, то любов до Бога – це істинна філософія. Досконалий філософ – не той, кому досить теоретичної філософії, а той, хто живе згідно зі своїм вченням.⁶¹

Здобутки Шартрської школи

Шартрська школа здійснила поворот до чистого платонізму. З праць Платона - в той час був відомий тільки «Тімей» - було виведено теорію світу. За прикладом «Тімея», Тьєррі інтерпретував «Книгу буття». Тьєррі і Гійом так само, як і Абеляр, ототожнили Святого Духа зі світовою душею. У Тьєррі з платонізмом поєднувався піфагореїзм, в особливому, християнізованому вигляді, і на основі числових спекуляцій доводив єдність і троїчність Бога. Бернар Сильвестр Турський написав поему «Про загальність світу, або Великий і Малий світ», яка мала лише риси античного погляду на світ, а не християнського. Бернар Шартрський вважав, що матерія існувала у безформному чи хаотичному стані, після чого була впорядкована. Природа є організмом, який наповнює світова душа. У школі було бажання поєднати платонівську теорію вічних ідей з аристотелівською теорією іманентних форм або умоосязжних структур, на підставі яких будь-яка матеріальна річ є тим, чим вона є. Так, Бернар Шартрський проводив межу між вічними ідеями чи архетипами Платона й Августина, з одного боку, і «природними формами», з іншого боку, які є копіями образів-архетипів і

⁶¹ Жильсон, Е., 2010, сс. 208-210.

роблять предмети видами тих чи інших родів. «Тімей» приваблював Гійома з Конша передусім науковими теоріями Платона. У його «Філософії світу» («*Philosophia mundi*») — трактаті, що систематично викладає вчення про Бога, людину і світ, що містить у собі більшу частину відомих на той час наукових відомостей, - чітко простежується залежність від «Тімея», насамперед від його онтологічних теорій. Пізніша праця «Драгматикон філософії» («*Dragmaticon Philosophiae*») демонструє зростаючий інтерес Гійома до фізичних й астрономічних теорій, а також практичне застосування ним відомостей з медичних трактатів.

Школа здійснила нове відкриття логіки Арістотеля та розвивала емпіризм. Тьєррі в «Семикнижжі» вперше опублікував найважливіші частини з «Органону», доти невідомі схоластам: «Аналітики перші», «Топіку» і «Спростування софістичних умовиводів», відомі відтоді під спільною назвою «Нова логіка». Арістотель зі своєю поміркованою емпіристичною теорією пізнання став логічним натхненником школи. У дусі його поглядів намагалися вирішити суперечку про універсалії. Жильбер доповнив нерозвинені частини його «Категорій» і під впливом «Аналітик» спеціально зайнявся проблемою принципів (засад) знання, підкреслюючи їх індуктивне походження. Йоан Солсберійський розвивав теорію знання Арістотеля й описував, що сприйняття є основою, а абстракція та індукція є шляхом до наукових засад.

Основа школи була двоїста: виходила з платонівської метафізики і арістотелівської логіки. Виникали певні невідповідності у філософських доктринах школи. Наприклад, в суперечці про універсалії школа була твердинею консервативного реалізму, але її окремі представники, такі як Жильбер та Йоан, стали прихильниками нових ідей. Склалися два напрями: 1) один робив акцент на спіритуалістичній та ідеалістичній теорії Платона, 2) інший - на критичній та емпіричній теорії Арістотеля.

Ця школа також мала природничо-наукові інтереси. Знайдені вченими з Шартра античні твори розширили область математичного, природничого, астрономічного, фізіологічного, медичного знання і спрямували мислителів до цих спеціальних досліджень від загальних конструкцій і теологічних пошуків. Тьєррі, Гійом і Жильбер першими в латинській Європі знали природничі твори Арістотеля. Аделард і Гійом використовували у фізиці демокритівську атомістику, з якою 12 ст. познайомилося завдяки арабському трактату «Пантані», перекладеному Костянтином Африканцем. Через тисячоліття фіналістичного розуміння світу знайшлися і прихильники чисто причинної та механістичної концепції.

До сфери їхніх інтересів також входила історія. У часи, що були перейняті проблемами вічності і бачили речі зовсім неісторично, школа в Шартрі цікавилася історичними явищами і сучасними подіями (Йоан з Солсбері). У часи панування догматизму вчені з цієї школи не соромилися зізнаватися в незнанні і займатися з деяких питань скептичну позицію. Гійом з Конша говорив, що він «є християнином, а не вченим», але там, де релігія не втручалася, як, наприклад, в питаннях діалектики, там він подавав себе за вченого. Тим більше «вченим» був Йоан з Солсбері.

Наукові теорії Шартрської школи могли проголошуватися безперешкодно і без протидії з боку теології, бо тільки теологічні теорії в той час піддавалися суворій цензурі, наука ж розвивалася вільно. Тільки дуже ревні антиінтелектуали, як Вальтер Сен-Вікторський, викривали атомістику як єретичне вчення. Але теологічні погляди, натхненні Шартрською школою, не змогли уникнути осуду (Амальрик). У другій половині 12 ст. і особливо в 13 ст. школа в Шартрі втратила своє значення. Вона не змогла витримати конкуренції Парижа і його університету. Природничі та гуманітарні студії, які досягли розквіту в Шартрі в 12 ст., знайшли своє місце в 13 і 14 ст. в Англії, в Оксфорді, і зберігалися там так довго, що в 15 ст. розрослися так, що не вміщалися у філософії.⁶²

Запитання для самоперевірки:

1. Які напрями існували в філософії раннього Середньовіччя?
2. У чому полягало «Каролінзьке відродження»?
3. Що писав Еріугена про процес творіння?
4. У чому полягав онтологічний доказ існування Бога, сформульований Ансельмом Кентерберійським?
5. У чому полягала сутність суперечки про універсалії? Які були основні позиції?
6. Якою була позиція Абеляра з питання універсалій?
7. Чим Шартрська школа відрізнялася від інших шкіл? У чому була її унікальність?
8. У чому полягав поворот до чистого платонізму в цій школі?

⁶² Татаркевич, В., 1997, сс. 291-295.

Лекція 6.

Містика 12 ст. Філософія Бернарда Клервоського. Сен-Вікторська школа: Гуго й Рішар. Другий період середньовічної філософії. Містицизм Бонавентури. Оксфордська школа. Роджер Бекон. Раймунд Луллій

Філософія Бернарда Клервоського

Містицизм - друга після схоластики велика ортодоксальна течія. Вони мали спільні завдання: пізнання надприродних істин, але схоластика вбачала шлях до них в мисленні, а містицизм бачив його в спогляданні і почутті. Існувало два різновиди середньовічного містицизму: в одному з них, ексклюзивному, він мав замінити схоластику, а у другому - тільки її доповнити. Обидва різновиди сформувалися на початку 12 ст. Виразником ексклюзивного містицизму був св. Бернард.

Св. Бернард із Клерво (1091-1153) походив з бургундського лицарського роду, був цистерціанином, потім абатом монастиря в Клерво. Він був відомим проповідником свого часу і непохитним винищувачем єресей. Йому належить низка праць філософського змісту: «Про щаблі смирення й гордості» (1221), «Про шанування Бога» (1126), «Про благодать і свободу волі» (1127), «Про роздуми» (1149-1152). Головними джерелами його думки були Августин і виключно релігійні, а не філософські твори, а саме роботи св. Йоана Богослова і св. апостола Павла.

Бернар поєднував теорію з практикою. Містицизм як теорія полягав у тому, що спілкування з Богом є найкращим і навіть єдиним засобом пізнання істини. Він розвивав своєрідний містичний погляд на пізнання. Немає необхідності силкувати розум, потрібно лише життям заслужити на Божественну благодать, бо сили людини недостатні. Благодаті ми сподобляємося через покірність і любов. Здобуття істини можливе лише через піднесення і поглиблення духовного життя.

Бернар виділяв чотири ступені любові, а вслід за св. Бенедиктом приймав дванадцять ступенів покорі. 1) Вершина смирення була першим рівнем пізнання; воно дозволяє нам пізнати власну злиденність (шлях через покору). 2) Через пізнання власної злиденності здобуємо співчутливе розуміння злиденності ближніх (шлях через співчуття). 3) Терплячи власну і чужу злиденність, ми очищуємо серце і робимо його здатним споглядати божественні речі (шлях через споглядання). 4) Вершиною споглядального пізнання є екстаз, коли розум

споглядаючи Бога, пройнятий подивом від Його величі, забуває про себе. Тоді душа виринається не тільки з тіла, але і як би з самої себе, і потопляє в Бозі. Душа тоді є ніби краплею води, яка, вливаючись у велику кількість вина, втрачає свої якості і набуває якості вина. Вона, як повітря, затоплене сонячним світлом, сама здається світлом. Тоді душа посилює свої здатності й уподібнюється Богу.⁶³

Шлях до істини – Христос і Його три великі настанови: смирення, праця і плоди праці. Смирення – це чеснота, завдяки якій людина, точно впізнаючи, яка вона, падає у власних очах. Цю чесноту мають ті, в чийх серцях є сходи для сходження до Бога. Екстаз – це згода двох воель, людської і Божественної, але без змішування субстанцій, це єднання хотіння і згода в любові. Образ Божий лежить у вільній волі людини. Бог по природі любить людину, а людина – Бога. У цьому досконала згода волі людини з волею Бога, тому між людиною і Богом існує досконала подібність. Гріх полягає у дії, в якій людина бажає себе саму заради себе самої та все інше заради себе. Любити Бога заради Нього самого – значить любити Його безкорисливою любов'ю.⁶⁴

Містичний характер його теорії пізнання наближав її до пантеїстичної теорії Плотина або Еріугени: спільною для них була опозиція проти раціоналізму. Риси містицизму Бернара: 1) душа в екстазі уподібнюється Богу, але вона з ним не тотожна, залишаючись окремою субстанцією (дуалізм Бога і створеного світу). 2) У християнському вченні Бог має іншу, ніж людська, природу, і тому безпосереднє пізнання Його природним шляхом неможливо (у пантеїзмі це можливо). Для містичного пізнання необхідна надприродна допомога, особлива Божественна благодать. 3) Для пантеїстів містичне пізнання – це інтелектуальна дія, для християнської містики – це з'єднанням з Богом за допомогою почуття і волі через акти покори і любові.

Ця теорія пізнання протиставлялася схоластиці. Методом схоластики було розумування, а інструментом містики – інтуїція і споглядання. В акті споглядання розум зустрічається зі своїм об'єктом, і ця безпосередність робить її ближчою до досвіду, ніж до діалектики, яка оперує абстракціями. Згідно з містиками, істину ми досягаємо не самим тільки безпристрасним і безстороннім розумом, а власне почуттям і пристрастю, смиренням,

⁶³ Татаркевич, В., 1997, сс. 275-277.

⁶⁴ Жильсон, Е., 2010, сс. 225-226.

любов'ю, співчуттям і святістю. Вона досягається не відповідно до встановлених правил, якими користується схоластика, а більш індивідуальним і особистісним шляхом, оскільки кожен повинен по-своєму шукати дорогу до Бога. Схоластика прагнула істини Одкровення зрозуміти природними силами розуму, містики ж спиралися на надприродне пізнання, оскільки віра і споглядання - надприродні дари.

Бернард був противником як світської, так і теологічної науки. Він намагався перемогти філософів-діалектиків Абеляра і Жильбера. Він був противником науки, бо вона прагнула бути виключно раціональною, автономною і прагнула стати метою для самої себе. Знання заради знання – це «ганебна цікавість». Але Бернард цінував тих, хто шукає знання для того, щоб ошчасливити (сформувати) інших, бо це і є прояв милосердя; або для щастя самих себе, оскільки це розумний вчинок.

Бернард був творцем середньовічного містицизму, як і Ансельм був творцем схоластики. Він справив вплив на розвиток філософії: з одного боку, він загальмував його, а з іншого - підштовхнув. Загальмував її в цистерціанському ордені, і чернечі чини, які в той час були природним середовищем розвитку наук, відвернулися від науки. Монастирі повинні були піклуватися про благочестиве життя, а не про знання. Бернард мав великий вплив на послідовників через шанування його святості, красномовство його творів і авторитет релігійного реформатора. До того ж він заснував своє вчення на особистому досвіді екстазу і дав детальне тлумачення цього досвіду.⁶⁵ Один з його визначних учнів – Ісаак Стелла, цистерціанський монах, богослов і філософ.

Містицизм у 12 ст. розквітнув в абатстві святого Віктора під Парижем. Сен-Вікторська школа тісно пов'язана з августинським абатством Сен-Віктор, яке розташовувалося за межами міських стін Парижа. У цьому абатстві з 1108 існувала школа, яка була заснована Гійомом із Шампо. Він був любителем і знавцем світських наук, а в справах теології належав до консервативного августинівсько-містичного напрямку. Ця подвійність відобразилася на школі і творах «вікторіанців». Пізніше, перейшовши під керівництво Гуго Сен-Вікторського, який походив з Німеччини, і шотландця за походженням Рішара Сен-Вікторського, школа здобула високу репутацію. Основною причиною явної зневаги до ченців абатства Сен-Віктор у порівнянні з тією увагою, яка на той час приділялася іншим школам або окремим їх

⁶⁵ Жильсон, Е., 2010, сс. 225-226.

представникам, була репутація містиків.

Представники школи не обмежували себе міркуваннями на містичні теми та особливою увагою до власної душі під час молитовного роздуму. Вони поділяли віру Августина в те, що метою пошуку істини є вічне блаженство, яке зрештою досягається в злитті з Богом. Рішар Сен-Вікторський відомий як автор містичної теорії, в якій події Святого Письма набували алегоричного характеру, причому в такій манері, яка невласлива поглядам пізніших екзегетів. Гуго, так і Рішар зробили великий внесок у розвиток богословської та філософської думки Середньовіччя.⁶⁶

Гуго Сен-Вікторський

Гуго з монастиря св. Віктора (1096-1141) народився в Саксонії, походив з роду графів Бланкенбург, з 1115 був ченцем у монастирі св. Віктора - спочатку як учень, а від 1120 - як магістр. У 1130 він стає керівником школи. Незвичайною для того часу була універсальність його розуму, однаково сильного як у світських, так і в теологічних науках, як у спекуляції, так і в містиці. У філософії він працював в області логіки і теорії пізнання, психології та космології. Займався також і спеціальними науками: математикою, граматикою та історією.

«Дидакаліон» («Вчення», 7 книг) - найважливіша з його філософських праць, блискуче викладена енциклопедія не тільки вільних, але і теологічних наук. Першу частину він видав під назвою «Epitome in philosophiam». «Про таїнства християнської віри» (1136-1141) - це його головний теологічний твір, одна з перших теологічних сум. Він також написав безліч містичних творів і коментар до «Небесної ієрархії» Псевдо-Діонісія, праці з геометрії, граматики та історичні хроніки тощо. Праця «Про таїнства» – це сума теології, організована довкола двох великих подій: створення світу та відновлення (через втілення Слова і встановлення таїнств). Предмет Священного Писання стосується справи відновлення, а світських наук – створення світу.⁶⁷

Його попередником у містиці був Бернар з Клерво, а в схоластичних спекуляціях – Ансельм. Гуго об'єднав зусилля обох. У світських науках він спирався на енциклопедистів раннього Середньовіччя, таких як Кассіодор, Ісидор, Рабан Мавр, та їхніх пізніх послідовників, як Радульф Арденс, автор «Універсального дзеркала» кінця 11 ст. У

⁶⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 277-278.

⁶⁷ Жильсон, Е., 2010, с. 229.

методологічних питаннях Гуго схилявся до аристотелізму, але самого Арістотеля він знав за посередництвом Боеція.

Гуго був гарячим прихильником раціональної науки. Його гаслом було: «Пізнай усе (= усі науки), а потім побачиш, що нічого зайвого немає». Він виділяв чотири види науки: теоретичну, практичну, механічну і логічну. Цей поділ він успадкував від Арістотеля (через Боеція), доповнивши його логічним розділом, який Арістотель залишив за межами філософії, і механічним, який Арістотель включав, як правило під назвою «поетичний», в практичний розділ. Ці великі розділи науки він роздробив ще більше.

Теоретичне знання, те, яке шукає істину, охоплювало три підрозділи: теологію, математику і фізику. Практичне знання, яке керує звичаями, поділяється на етику індивідуальну, домашню і політичну, або на власне етику, економіку і політику. Механічне знання, яке керує діями, охоплює «невільні» мистецтва, яких сім: ткацтво, виробництво знарядь, морська справа, землеробство, рибна ловля, медицина, а також особливе мистецтво, яке Гуго називав «театрикою», чи вмінням розважати людей, організація для них видовищ, ігор, забав. Логічне знання, яке вчить говорити і дискутувати, поділяється на граматику і мистецтво дискусії, що охоплює теорію доказів, риторику і діалектику.⁶⁸

Гуго намагався зібрати у своїх працях все найважливіше зі священних та світських наук, щоб обернути їх до споглядання Бога і до любові. Можна бути високоосвіченим містиком і турбуватися про те, щоб обернути саме знання до споглядання. Гуго хотів, щоб його учні проходили звичайний курс світських наук, бо сім вільних мистецтв нероздільні і людина завжди помилятиметься, якщо намагатиметься досягти мудрості, заглибившись в одні науки і нехтуючи іншими.⁶⁹

Гуго підготував систематичну програму освіти. У праці «Дидакаліон» він звертається спочатку до гуманітарних наук, потім до теології, а зрештою до релігійного споглядання. Гуманітарні науки та взагалі вивчення цього світу – це підготовка до досягнення вищої науки, теології. Душа, пізнаючи, переходить від знання божественних творінь до знання про їхнього Творця. Теологія - це абстрактне знання про Бога, яке підкоряється такому знанню Бога, розуміння якого досягалося в містичній молитві. У містицизмі він бачив приготування

⁶⁸ Татаркевич, В., 1997, сс. 279-280.

⁶⁹ Жильсон, Е., 2010, с. 230.

безпосереднього бачення Бога на небесах.

Гуго розвинув свої докази існування Бога. Він стверджує духовну перевагу людської душі над тілесним змістом, але це ніяк не можна розпізнати за допомогою мінливих змін самої душі. Проте душа існувала не завжди. І душа сама не могла викликати себе до існування. Звідси її існування має бути віднесено до божественної діяльності. Інакше кажучи, ми не можемо не знати, що ми існуємо і що душа не є тілом. Але знаємо, що існуємо не завжди і маємо початок. Отже, був необхідним Творець нашого існування, яким є Бог. Гуго засновує свої докази на особистих переживаннях.

Він також пише про досвід і що науки мають емпіричну основу. Знання ми повинні засновувати на досвіді і розвивати його за допомогою абстракцій. Наука не обмежується тільки збиранням досвіду. Внутрішній досвід Гуго вважав більш істинним, ніж зовнішній. Самосвідомість дає нам непохитну певність щодо існування, окремішності і субстанціальності душі.

Важливішою від світських наук для Гуго була теологія; важливішим, ніж раціональне знання, було містичне знання. Знання (*sapientia*) має двояке завдання: або служить земному життю (*scientia*), або веде до уподібнення з Богом (*intelligentia*). Необхідно мати потрібні очі, щоб пізнати буття в цілості: очі тіла, розуму і споглядання. Першими душа бачить зовнішній світ, другими - себе, а третіми - Бога. Є три способи сприймати буття: 1) Мислення (має своїм предметом зовнішні речі, є чуттєвим і образним пізнанням), 2) Міркування (має вже поняттєвий характер), 3) Споглядання (найвищий спосіб - всеохоплююча інтуїція).

Споглядання також має шість рівнів. Нижчі охоплюють тільки створений світ, вищі досягають Творця. Нижчі рівні починаються з того, що вони відповідають уяві, вищі досягають того, що перебуває над розумом і поза ним. Споглядання спочатку здійснює «розширення розуму», потім - його «піднесення» і, нарешті, «преображення», коли розум виходить за свої межі і з'єднується з Богом. Гуго не приписував душі фантастичних надприродних здібностей, а шукав природні здібності, які служать для поглиблення та зосередження розуму.

Про божественні речі повне знання неможливе. Знання полягає у розгляданні речей як присутніх, а для такого розглядання божественних речей у нас немає умов. Справно діють тільки наші тілесні очі, очі ж розуму затуманені, тим більше очі споглядання. Оскільки ми не можемо бачити ці істини, ми повинні приймати їх на віру. Віра – це знання майбутніх речей,

які ще не присутні. Вона має менше певності, ніж знання, але більше певності, ніж домисел (здогад). Предмет має спільний зі знанням, але іншу природу; вона зроджується не раціональним шляхом, а спонуканням волі. Віра необхідна там, де знання неможливе.

Гуго писав, що існують істини чотирьох видів: 1) ті, що виводяться з розуму, 2) ті, що згідні з розумом, 3) ті, що перевищують розум і 4) ті, що чинять спротив розуму. Істини, які виводяться з розуму, є предметом знання, і віра по відношенню до них не потрібна. Не можуть бути предметом віри істини, які супротивляться розуму і які розум відкидає. Предметом віри можуть бути істини, які згідні з розумом, і ті істини, які існують понад розумом. Не все можна пояснити і зрозуміти. Не можна шукати пояснення для Божественної волі.

Існує два шляхи пізнання Бога: за допомогою розуму і за допомогою віри на основі Одкровення. Розум двояко пізнає Бога: на підставі або того, що він виявляє в собі, або того, що він бачить у зовнішньому світі. Подібно до цього і Божественне Одкровення є двояким: воно пізнається або через внутрішнє просвітлення, або через повчання, яке приходить ззовні, підтримане чудесами. Різними шляхами відбувається пізнання Бога: за допомогою розуму і містичних станів, за допомогою внутрішнього і зовнішнього, через природу і завдяки благодаті.

Своєю доктриною, яка об'єднала два великі філософські стрижні (схоластику і містику), Гуго вплинув на кожен з них: 1) містика взяла участь у розвитку схоластики. Чиста схоластика, яка користувалася дискурсивним мисленням, не приділяла уваги інтуїтивним та інтроспективним елементам в пізнанні. Пізніші системи схоластики доповнили діалектичне трактування явищ інтуїцією, а спекуляцію - досвідом й інтроспекцією. 2) Завдяки своїй філософії, що засновувала певність на самосвідомості і проголошувала абсолютну свободу Бога, він належав до того ряду християнських мислителів, які будували філософію на внутрішньому досвіді, на волі і свободі та становив важливу історичну ланку між Августином, Бонавентурою і Дунсом Скотом. 3) До схоластичної традиції увійшли його схема систематичної теології, визначення віри і відділення її від знання. Його класифікація світських наук зберегла своє значення ще в 13 ст.⁷⁰

Рішар Сен-Вікторський

⁷⁰ Татаркевич, В., 1997, сс. 280-282.

Рішар Сен-Вікторський (1110-1173) - другий великий вікторіанец. Він був прекрасним діалектиком: прагнув обґрунтувати свої догмати раціонально, замістити віру розумом, цінував досвід як основу знання і намагався ще до Томи Аквінського довести існування Бога на емпіричній основі. Він також був ревним містиком, систематиком містичних станів, теоретиком споглядання, який робив акцент на чистоті серця як на умові пізнання. З його догматичних робіт основною була «Трійця» в шести книгах, а з містичних - «Приготування душі до споглядання» і два твори, присвячені релігійному спогляданню, які називають «Великим Беніаміном» і «Малим Беніаміном».⁷¹

Подібно до Ансельма, Рішар попередньою умовою мислення вважає віру. Бог єдиний, вічний, всемогутній, а також має різні якості, в Нього єдина сутність і Він перебуває в трьох Особах. Якщо нас цікавить питання існування Бога, то яку відправну точку слід обрати? Рішар відповідає, що ми повинні почати з роздумів про ті предмети, існування яких нам дається в досвіді, в якому у нас не може бути жодного сумніву.

Рішар виділяв різні способи існування. Усе, що існує, існує або завдяки собі, або через щось інше. Усе, що існує, або існує споконвіку, або має початок у часі. Є неможливим поєднати в понятті речі, буття саме по собі та буття, що має тимчасовий початок. Якщо щось існує за необхідності, воно має існувати завжди і не може мати початку в часі. Звідси випливають три можливі способи існування: 1) Щось може існувати саме собою, вічно і необхідно, виходячи зі своєї власної сутності чи природи; 2) Щось може існувати ні саме собою, ні вічно; 3) І нарешті, щось може бути вічним, але не через себе або необхідно.

Філософ також пише про існування Бога. Тимчасові речі належать до другого типу існування. Причина їхнього існування - Бог. Докази, якими користувався Рішар, близькі до доказів Ансельма, - від ступенів досконалості до вічної і необхідно існуючої причини в усьому обмеженій завершеності. Бог - основа всього можливого. Предмет, який втратив можливість до існування, був би взагалі нічим. Однак теорія, що має можливість до існування, але не існуюча необхідно або сама по собі, повинна отримати можливість або здатність бути від чогось іншого, ніж вона сама. Зрештою ми маємо визнати буття Боже основою і першопричиною всіх можливостей чи всього «можливого». Рішар одним із перших вимагав чуттєво сприйману основу для доказу існування Бога. Всі докази буття Бога

⁷¹ Татаркевич, В., 1997, с. 282.

запозичують щось з чуттєвого досвіду. Чуттєвий світ говорить мисленню, що дійсність мінлива і тому вражена онтологічною недостатністю. Йому належить теорія про вищі здібності душі, згідно з якою очищення серця – необхідна умова містичного пізнання.

Рішар також вдавався до тлумачення поняття Трійці. Бог необхідно являє собою все, що Він є. Те, що Бог виявляє себе в трьох Особах і має єдину природу, не є випадковістю, Тільки у світлі поняття вічної любові-життя Отця, Сина і Святого Духа можна говорити про справедливність твердження, що Бог є любов.

Спосіб мислення Рішара Сен-Вікторського є рідкісним прикладом застосування діалектики в богослів'ї. За духом Рішар ближче швидше до Августина та Ансельма, ніж до Росцеліна. У своєму розумінні духовного життя християн, їхнього містичного досвіду він, як і святий Бернар, зосереджує увагу на емоційному житті людини.⁷²

Вальтер Сен-Вікторський був ще одним учнем Гуго. Він повернувся до ексклюзивної містики в дусі св. Бернара. Висловленням недовіри до науки був його памфлет «Проти чотирьох лабіринтів (причин замішання та безладу) Франції», в якому він боровся з чотирма знаменитими мислителями того часу: Абеяром, Петром Ломбардским, Жильбером Порретанським і П'єром з Пуатьє. На його думку, всі ці особи сповнені духу Арістотеля. З шокуючою легковажністю вони ставляться до невимовних таїнств віри, видаючи брехню і помножуючи ересі. Діалектику він трактував як «сатанинське мистецтво»; нападав на науку, піклуючись про віру.⁷³

Петро Ломбардський

Необхідно згадати і про такого мислителя, як Петро Ломбардський (1095-1160). Він навчався у Болонї, потім переїхав до Реймсу, а вже потім до Парижа, де викладав у кафедральній школі. У 1159, за рік до смерті, став єпископом цього міста. У початковий період своєї викладацької діяльності він написав коментарі до Псалтирі та послань святого Павла. Його ім'я пов'язане із «Сентенціями», в яких зібрано велику кількість витягів з текстів Отців церкви, особливо святого Августина, а також пізніших авторів, таких як Ансельм Лаонський, Абеляр, Гуго Сен-Вікторський та Граціан. Весь матеріал містився у чотирьох книгах, в яких йшлося про Бога, творіння, втілення та спокутування, а також про обряди.

⁷² Жильсон, Е., 2010, сс. 231-232.

⁷³ Татаркевич, В., 1997, сс. 282-283.

Петро наводить думки різних авторитетів, звертаючи увагу на дійсні або ті, що здаються, суперечності, аналізує зміст уривків, на які посилався, намагається примирити несумісні твердження і, нарешті, підбиває підсумки.

«Сентенції» - насамперед богословський твір. Однак тут розглядаються питання, які є філософськими, чи ті, які незалежні від віри - буття Боже, божественне створення світу і безсмертя людської душі. Його праця мала величезний успіх і служила предметом для тлумачень і коментарів таких знаменитих мислителів, як святий Бонавентура, святий Альберт Великий, святий Тома Аквінський, Дунс Скот та Оккам. Читати лекції на тему «Сентенцій» Петра Ломбардського в середньовічному університеті означало визнання високого статусу та заслуг в академічних колах. Але широке використання цієї праці викликало чималу критику також протягом усього наступного Середньовіччя. Так, у 13 ст. Роджер Бекон висловлював жаль з приводу того, що ця праця зайняла місце, що по праву належить Біблії. Ставши широко використовуваним навчальним посібником, «Сентенції» стали причиною нехтування низкою важливих проблем у богослов'ї, тих, якими нехтував сам автор або трактував дуже коротко. Зростання та збільшення числа шкіл та університетів було обумовлено в тому числі появою систематично викладеного богословського матеріалу. А використання латинської мови як загальноприйнятої для богословських студій та творів явно полегшувала переміщення як наставників, так і учнів з одного освітнього центру до іншого.⁷⁴

Другий період середньовічної філософії (13 ст.)

Якщо говорити про другий період середньовічної філософії (13 ст.), то необхідно відзначити виникнення університетів. Взірець усіх – Паризький університет – сформувався від 1150 до 1211 як об'єднання-колегія вчителів і учнів шкіл Парижу і зорганізувався протягом 13 ст. Він мав першість у богослів'ї та богословській філософії, був моделлю і головним навчальним закладом латинського світу. У 1167 виник і у 13 ст. став однією із столиць науки Оксфордський університет, який мав першість у гуманітарних, природничих та математичних студіях. У 1224 був заснований Неаполітанський університет як світське всеучилище підлегле королеві, а не церковній владі. Тут проводилися студії над Арістотелем і робилися переклади його праць. Виникли незалежні мислителі, такі як Давид Дінантський.

В університетах було чотири факультети: «артистів» чи філософів, богословів,

⁷⁴ Коплстон, Ф. (2003). Історія філософії: Середні віки (Ю. А. Алакін, Пер.). Центрполіграф, сс. 141-143.

«декреталістів» чи правників і медиків. Факультет філософії був найнижчим в ієрархії, але найчисленнішим. Університети стали виключним тереном наукової праці і наукових дискусій.

Серед характерних рис університетської організації були: 1) Свобода науки (не було імматрикуляції, студент мав працювати з одним із магістрів); 2) Міжнародність (найушлавленіші вчителі в Парижі у 13 ст. – англійці та італійці); 3) Ієрархічність і плинність. Факультети становили ієрархію. «Artes» були приготуванням до права, медицини, теології. Перехід від учня до вчителя був плавним (спочатку викладав філософію, потім сам вивчав богослів'я).

Слово “університет” в Середні віки означало не низку факультетів в одному місці, а велику кількість викладачів і студентів, які брали участь в освітньому процесі в цьому місті. Болонья – перший університет, де юридичну освіту здобували з 1088, а богословську – з 1352. У плані філософії і теології на першому місці був Паризький університет. Існувало дві причини створення цього університету: це освітнє середовище вже існувало з кінця 12 ст. завдяки вікторинцям і Абеляру, студентам з Англії, Італії та Німеччини. По-друге, в заступництві цій масі вчених з метою управління нею були зацікавлені два роди влади: світська в особі французького короля (заради впливу закордоном) і духовна, папська. Засновником був папа Іннокентій II, а наступниками в його розвитку були Іннокентій III і Григорій IX.

Паризький університет розривався між двома протилежними тенденціями. Одна могла перетворити його на центр чисто наукових і неупереджених досліджень, а друга підкорити дослідження релігійним цілям та поставити їх на службу справжній інтелектуальній теократії. Виявом першої тенденції було використання діалектики у викладанні філософії. Тоді відкрили фізику, етику і метафізику Арістотеля і навчали формально-логічному методу, передавали позитивне знання, науки, що мали реальний зміст. А друга тенденція полягала в тому, що в теології поєднувалися августинізм і арістотелівська діалектика, йшлося про способи дискусій та викладу. Альберт Великий і Тома Аквінський гармонізували ці дві тенденції.

В Оксфордському університеті августинізм в теології поєднувався з платонізмом, математикою і позитивними науками в області філософії. Тоді як філософська думка в Парижі, діалектична й арістотелівська, потонула в діалектиці, англійська філософська думка прагнула поставити на служіння релігії математику і фізику. В Оксфорді проявляли інтерес до

емпіричних елементів аристотелізму і поставили метафізику за вченими.

Згідно з Уставом Робера де Курсона від 1215 про викладання в Парижі, людина мала навчатися 6 років і повинна була бути не молоше 21 року, щоб викладати вільні мистецтва. Для викладання богослів'я потрібно було провчитися 8 років і досягти 34 років. Навчання складалося з лекцій та диспутів. На лекціях читали і коментували праці Арістотеля на вільних мистецтвах і Петра Ломбардського на богослів'ї. Диспути тривали декілька днів, там обговорювали протилежні позиції, а потім досягалося рішення.⁷⁵

Наука у той час зосереджувалася у чернечих чинах: чині домініканців (виник у 1216, осів у Парижі у 1217) і чині францисканців (1209, 1219). У 1229 домініканці отримали першу кафедру теології, а францисканці – другу. Перший домініканський професор – Ролянд із Кремони, францисканський – Александр з Гейльсу. Серед великих домініканців були Альберт Великий і Тома Аквінський, а серед великих францисканців – Олександр Гельський і Бонавентура, Роджер Бекон і Вільям Оккам. Домініканці проповідували нові доктрини, а францисканці – консервативні. У 13 ст. відбувся великий філософський спір між ченцями. Завдяки піонерам поступу здійснилася рецепція Арістотеля і створення аристотелівсько-християнської філософії. У 1252-1259 в Паризькому університеті велася запекла боротьба між білим духівництвом і чернечими чинами щодо привілей останніх. Ченці перемогли. Чини стверджували перевагу колективної думки над індивідуальною і зосереджували зусилля довкола передаваних традицією питань і теорій.

У навчанні і науці виникали певні схеми. Курс навчання складався з трьох ступенів: бакалавр, ліценціат, магістр. Магістр мусив на своїх лекціях читати і коментувати строго визначені тексти з Арістотеля та деяких інших авторів (фак. філософії), «Сентенції» Петра Ломбарда (фак. теології). Викладання і письменницька праця мали коментаторський характер. Писалися коментарі на Арістотеля, «Сентенції» Петра Ломбардського, рідше – опрацювання університетських диспутів або урочистих дебатів на вільну тему, а також від 13 ст. – класичні схоластичні «суми» (систематичні та вичерпні зведення питань).

У цей час відбулося нове відкриття античної філософії. У 13 ст. було повернуто Арістотеля, неоплатонівських письменників Прокла Діадоха і витяги з Плотина, Секста Емпірика, Лукреція, «Життя й думки уславлених філософів» Діогена Лаерція, учених Евкліда

⁷⁵ Жильсон, Е., 2010, с. 301.

і Галена. Ці джерела віднайдено за посередництвом арабів та євреїв з їхніми коментарями. Також були відкриті оригінальні філософські та спеціальні наукові арабські трактати з фізики (особливо оптики), астрономії, математики, медицини. З грецької патристики – у 12 ст. було перекладено систематичний трактат “Про православну віру” Йоана Дамаскина.

Водночас велося багато перекладів античних філософів. З арабської на латину перекладали в 11 ст. монах Костянтин Африканець, у 12 ст. Аделард Батський, у сер. 12 ст. систематичні переклади проводилися в Іспанії та на Сицилії, у 12 ст. у Толедо при дворі архієпископа Раймунда був заснований колегіум перекладів, де перекладено всю спадщину Арістотеля з коментарями Аль-Фарабі, Авіценни та Маймоніда. З грецької на латину на Сицилії архидиякон Генріх Арістіп (пом. 1162) переклав частину арістотелівських творів «Метерологія» та «Про виникнення і знищення». Найраніші переклади «Метафізики» робилися ще в 12 ст. Від сер. 13 ст. робилися систематичні тлумачення з оригіналу – праця Роберта Гроссетеста, Вільяма з Мьорбекке та Бартоломія з Мессіни.

Рецепція античної філософії у 13 ст. переважно була рецепцією Арістотеля. Він завоював латинський світ своєю логікою, теорією пізнання, психологією, філософією природи і цілою системою теоретичної і практичної філософії. Доти панував августинівсько-платонічний стрижень. Рецепція Арістотеля означала посилення емпіричного чинника, зміна суб'єктивної настанови на об'єктивну, емоціональної на інтелектуальну. Спершу Арістотель прийшов в арабських перекладах і з арабськими коментарями, де інтерпретувався в неоплатонівському дусі. Одночасно у 12 ст. були перекладені твори неоплатоніків: витяг з «Еннеад» Плотина, відомий під фальшивою назвою «Теологія Арістотеля», витяг з «Книги про причини» («Liber de causis») Прокла Діадоха, подоба метафізичного підручника пізнього неоплатонізму. У 13 ст. відбулося очищення текстів Арістотеля.

Були спроби освоїти Арістотеля і пристосувати його до християнського вчення: Домінік Гундіссальві, тлумач Арістотеля, засвоїв його гілеморфізм, впровадив неоплатонівські елементи; Вільгельм з Оверні. Однак були моменти, що суперечили християнському вченню, наприклад, теза про вічність світу. У 1210 і 1215 Церква заборонила навчати в дусі Арістотеля (це стосувалося природничих творів і їх натуралістичного викладу у Давида Дінантського). У 1231 заборону поновив папа Григорій IX. В Оксфорді накази не зобов'язували (діяльність Роджера Бекона, з 1255 студії над Арістотелем). Вчення Арістотеля, очищене від неоплатонівських домішок, виявилось придатним для теїстичного викладу згідно з засадами

християнства. Суперечливі деталі були змодифіковані християнськими послідовниками Арістотеля - Альбертом Великим і Томою Аквінським. Схоласти називали його Арістотеля «Філософом». У 1270 і 1277 відбулися нові засудження гетеродоксального арістотелізму. У 1366 було офіційно наказано студіювати Арістотеля в університетах.

13 ст. – це період класичної філософії Середньовіччя. Августиніанство і томізм - були основними позиціями у філософії. Для філософії, виплеканої на платонівсько-августиніанському ідеалізмі, реалізм та емпіризм Арістотеля був революцією; і схоласти розділилися на консерваторів і поступовців-арістотелівців, але це була лише різниця ступеня. Консерватори висловлювалися за Августина в теології і за Арістотеля у філософії. Вони довго були найчисленнішим табором. Існувало й «авіценнізоване августиніанство», тобто інтерпретація Арістотеля Авіценною. Тома Аквінський виступив з новою системою християнської теології та філософії, цілковито заснованою на Арістотелі. Іншими словами, можна говорити про дві протилежні позиції: християнізований платонізм та арістотелізм. Йоан Дунс Скот був автором нової позиції (скотизм) – компромісу августиніанства з томізмом.

Також були спроби відтворення античного платонізму та арістотелізму. Але це було осмислення Платона і Арістотеля в дусі Плотина. Причини цієї неоплатонівської інтерпретації полягали в тому, що у такій формі джерела були перейняті від арабів і доктрини Платона та Арістотеля самі по собі не були достатніми в той теоцентричний період і мусили бути викладені теоцентрично. Цей виклад був можливий або в теїстичній формі, по-християнськи, або в пантеїстичній, еманацийно. Існували і дві форми нехристиянізованого арістотелізму: він більш безпосередньо використовував Арістотеля і опосередковано через Аверроеса (латинський аверроїзм або «радикальний» чи «гетеродоксальний» арістотелізм). У цілому, в 13 ст. існували два арістотелізми і два платонізми.⁷⁶

У 13 ст. існувало чотири основні філософські напрями. 1) Августиніанство францисканців (Бонавентура), якому був властивий страх перед пантеїзмом і тому надавалося місце арістотелівським поняттям для розрізнення Бога і людини. 2) Домініканська школа (Тома Аквінський), в якій Арістотель займав місце у серці доктрини. Успіх томізму полягав у тому, що він зміг знайти з хаосу нових ідей специфічні ліки проти небезпек, які вони несли в

⁷⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 308-314.

собі. 3) Школа аверроїстів (Сігер Брабантський) не помічала небезпек (вчення Арістотеля в інтерпретації Аверроеса – це остаточна істина). Вони відкрито відмовлялися узгоджувати свою філософію з релігією. 4) Орієнтація на природничі науки (Роджер Бекон). Тут був вплив арабів на фізику, медицину, астрономію.⁷⁷

Августиніанська школа

Правовірною системою, яка першою стала переважаючою в 13 ст. після віднайдення праць Арістотеля, була консервативною, налаштованою негативно по відношенню до нових джерел. Ця система спиралася на Августина і займала проплатонівську позицію. Вона охоплювала як містику, так і схоластику. Її розвивали вчені-францисканці.

Найважливішою ланкою між св. Августином і школою августиніанців у сфері схоластики був св. Ансельм, а у сфері містики нею були вікторіанці. Августиніанство не було прямим відображенням доктрини св. Августина, а компромісною позицією, яка пов'язувала ці доктрини з деякими нововідкритими поглядами представників античності. Вони стосувалися психологічного та епістемологічного знання, хоча серед них були й окремі стоїчні та платонівські ідеї.

Августиніанство в новому вигляді, типовому для 13 ст., було викладено на початку століття Гійомом (Вільгельмом) з Оверні і ще кількома схоластами-сучасниками; привнесено в орден францисканців і в Паризький університет Олександром із Гейльсу і ним же було розвинене у сфері теології та психології; доповнено у галузі філософії природи францисканцями з Оксфорду, головним чином, Робертом Гроссетестом; найбільш повно виражено Бонавентурою; розвинено послідовниками в сфері теорії пізнання; вони ж захищали його від аристотелівсько-томістської системи, якій, в кінцевому рахунку, підкорилися.

Ранні прихильники августиніанства в 13 ст. належали як до світських священиків (наприклад, Гійом з Оверні), так і до домініканського ордену (наприклад, Роланд із Кремони) і до францисканців. З плином часу серед домініканців став переважати томізм, а францисканці зберегли вірність августинівській традиції.⁷⁸

Гійом з Оверні

⁷⁸ Татаркевич, В., 1997, сс. 319-320.

Гійом (Вільгельм) з Оверні (1190-1249) був паризьким єпископом, знайомий із багатьма працями Арістотеля, але не перейнявся його поглядами. Його гостра критика була спрямована не стільки проти Арістотеля, скільки проти теорії арабських арістотеліків, які стверджували, що матерія вічна, творіння не було актом Божественної волі, а було необхідним процесом, матеріальні речі і нижчі духи не були створені безпосередньо Богом, Провидіння не владне над окремими, поодинокими подіями. В цілому, він був вірний схоластичній традиції.

Ми знаходимо в нього запозичення з Арістотеля, Авіценни, Ібн Гебіроля, теорію Августина і світогляд християнського богослов'я. Він мислив в арістотелівській манері про душу як форму тіла, і також спирався на платонівсько-августинівські уявлення про взаємодію між душею та тілом. У питаннях, що стосуються проблем пізнання, він підтримував погляди Августина: принципи пізнання мають місце завдяки Божественному просвітленню, душа пізнає сама себе безпосередньо, поняття створюються не абстрактним шляхом, а окремою здатністю розуму. Однак у розумінні чуттєвого пізнання він використовував ідеї Арістотеля.⁷⁹ Він відкидав теорію Авіценни про окремий актуальний розум, натомість вдався до теорії Августина про божественне осяяння. Гійом прихильно ставився до вчення Авіценни про відмінність між сутністю й існуванням і застосовував його, щоб виявити відмінності між Богом і творіннями. Він відмовлявся від неоплатонівсько-авіценнівської теорії еманції і заперечував вчення про вічність світобудови.

Олександр із Гейльсу

Наступний августиніанець, Олександр із Гейльсу чи Александр Гельський (1170 - 1245) - паризький професор, з 1236 член ордену францисканців; перший видатний вчений-францисканець. Його велика «Сума універсальної теології» (к. 13 ст.) була останньою ланкою у створенні зрілої форми схоластичного викладу проблем. Він був першим ученим латинського Середньовіччя, який використовував усі праці Арістотеля. Визнаючи безліч нових ідей, він не хотів відмовлятися і від старих.

У теології він доводив існування Бога, використовуючи методи як Августина, так і Арістотеля. У теорії пізнання стверджував, слідом за Августином, що пізнання перших засад вимагає Божественного посередництва, водночас, подібно до Арістотеля, вважав, що пізнання тілесного світу досягається шляхом досвіду й абстракції. У психології він сприйняв від

⁷⁹ Татаркевич, В., 1997, с. 320.

Арістотеля поняття активного розуму, але інтерпретував його в стилі Августина, як світло надане Богом розуму. Розрізнення форми і матерії він застосовував ширше, ніж це було задумано Арістотелем, бо застосовував це співвідношення до безтілесних об'єктів і ввів поняття духовної матерії, яке стало традиційним у школі.⁸⁰

Олександр став першим професором богослов'я в Парижі, який використовував «Сентенції» Петра Ломбардського як навчальний посібник. Роджер Бекон, його англійський побратим францисканець, в'їдливо помічав, що вага його «Суми теології» майже не поступається вазі коня і що її справжність викликає сумніви. Його інтерес до Арістотеля, Авіценни та Ібн Гебіроля уживався зі стриманим ставленням до Арістотеля та його послідовників, що збігалось з вимогою більше вірити Августину та Ансельму, ніж Арістотелю.

Бонавентура

Видатним августиніанцем був італієць з Тоскани св. Джованні Фіданца (1221-1274), який отримав прізвисько Бонавентура від св. Франциска. У 1238 він вступив до ордену францисканців, у 1243-1245 навчався в Парижі в Олександра із Гейльсу і став найзнаменитішим його учнем і послідовником, який перевершив свого вчителя. З 1248 викладав у Парижі і тоді ж очолив францисканський орден, а з 1273 став єпископом і кардиналом. Бонавентура дружив з арістотеліком Томою Аквінським і дуже добре знав праці Арістотеля, але вважав, що його позиція не відповідає християнському вченню. Тому у принципових моментах він залишався вірним платонівсько-августинівській філософії. Бонавентура репрезентував у 13 ст. стару схоластичну традицію, був схоластиком і містиком, теологом і філософом.

Його основна схоластична праця - «Коментарі до чотирьох книг «Сентенцій» Петра Ломбардського» (1248). Головні містичні твори - «Путівник душі до Бога», «Бревілоквіум» і «Солілоквіум». Йому також належать кілька коментарів до Біблії, невеликий твір під назвою «Про повернення мистецтв до богослов'я» і декілька «Питань диспутів». Як генерал францисканського ордену Бонавентура провів у Парижі ряд зборів (Collationes), частина яких була присвячена темі шести днів створення світу.

У теорії пізнання у Бонавентури знаходимо поєднання августиніанства з арістотелізмом,

⁸⁰ Татаркевич, В., 1997, сс. 320-321.

а також теорії абстракції з теорією ілюмінації, раціоналізму з містицизмом. Розвиток пізнання він розумів емпірично, як Арістотель. Шляхом абстракції від чуттєвих образів ум приходить до понять і далі, «абстрагуючись й очищаючись», знаходить найзагальніші істини. Теорія абстракцій пояснювала становлення і розвиток пізнання. Якщо розум безпомилково відрізняє істину від фальші, то це відбувається тому, що він володіє вродженою «природною здатністю судження». Вона має передумовою знання «незмінних і вічних законів істини». Знаючи загальні та вічні істини, розум на їх основі виносить судження про істини часткові.

Синтезування поглядів Августина й Арістотеля призвело до з'єднання дуже різних філософських позицій, таких як апіоризм та емпіризм, містицизм і раціоналізм. Згідно із аристотелівською теорією пізнання, істинне буття не відрізняється від природної реальності, в якій ми живемо. У той час як відповідно до августинівської позиції, реальність - це тільки образ істинного буття. Тому відбувся синтез двох зовсім різних світоглядів: натуралістичного погляду античності і символічного погляду Середньовіччя.

Бонавентура визнавав надприродні фактори у пізнанні. Ми знаємо вічні істини, а вічні істини існують в Бозі, і їх можна бачити тільки в Ньому. Бога може бачити лише той, кого просвітив Він сам. Будь-які істини ми пізнаємо за допомогою вічних істин, отже, все, що ми пізнаємо, ми пізнаємо тільки за допомогою Бога. Речі ми пізнаємо не прямо, а через їх вічні ідеальні зразки, які існують в Божественному розумі («екземпляризм»). Всі речі, навіть природні, ми пізнаємо завдяки надприродному світлу. Емпіризм був одним полюсом теорії пізнання Бонавентури, а надприродність - іншим.

Повне пізнання Бога могло бути лише містичним, що дається через особливу благодать. Бонавентура прагнув до синтезу схоластики і містики, вважаючи містичне пізнання вершиною раціонального пізнання. Пізнання Бога можливе: через Його творіння - найнижчий рівень; через Його образ, який ми маємо в своїй душі – вищий рівень; Його безпосереднє пізнання, яке ми можемо досягти лише в містичному стані – найвищий рівень.

Поступове сходження пізнання до Бога він розумів як шість рівнів бачення. Найнижчим є: 1) точка зору природного розуму; 2) бачення розуму, яке підкріплене вірою; 3) отримане за допомогою Біблії; 4) натхненне спогляданням; 5) прояснене пророцтвом і 6) поглинене екстазом. Найвищі щаблі цієї ієрархії підводять вже безпосередньо до містичного пізнання, душа вступає на шлях з'єднання з Богом. Для душі це найвищий із трьох шляхів, які розрізняла середньовічна містика і які Бонавентура представив у спеціальній праці «Троякий

шлях». Спочатку відбувається звільнення душі від зла (*via purgativa*), потім має місце її внутрішнє просвітництво (*via illuminativa*) і, нарешті, з'єднання з Богом (*via unitiva*).⁸¹

Людська душа створена для того, щоб одного разу відчувти безкінечне благо, яке є Бог, щоб заспокоїтися в Ньому і насолодитися цим благом. Філософія і теологія відрізняються своїми методами, але доповнюють одна одну і є як би провідниками до Бога. Після гріхопадіння наш розум був вражений невіглаством, а плоть – пожадливістю. Щоб досягти мудрості, необхідно молитвою заслужити преображення благодаттю і просвітлення знанням. Споглядальна молитва веде до святого життя і потім людина сприймає стани, які їй відкриваються, і споглядаючи їх, сходять на вершину, де Себе показує Бог.⁸²

На думку Бонавентури, Бога ми знаємо безпосередньо, а не опосередковано через створені Ним речі. До розуміння Бога ми не можемо прийти шляхом звичайного міркування, а виявляємо Його у власному розумі, оскільки Бог є «найприсутнішим» в нашій свідомості. Тому Його існування не вимагає доказів. Не Бога пізнаємо через світ, а навпаки, світ ми пізнаємо через Бога. Не розуміємо творіння, поки ми не зрозуміємо Творця, бо необхідно пізнати первинне буття для того, щоб зрозуміти похідне. Теологія Бонавентури, що визнавала безпосереднє і позитивне пізнання Бога, була радикальною протилежністю «негативної теології» Псевдо-Діонісія.

Бонавентура трактував Бога у відповідності з поглядами Августина і традицією. Однак, до розуміння світу він ввів ряд ідей, підказаних 13 ст. вивченням античності. Він дотримувався гілеморфізму, але в чистому вигляді не сприйняв поглядів Арістотеля. Визнавав безліч форм в одній речі, а матерію вбачав не тільки в тілах, але і в душах (у Арістотеля матерія була принципово відмінна від тіла). Він не вважав теологію спекулятивним знанням, як більшість схоластів (Тома Аквінський), а зараховував її до практичного знання. До атрибутів Бога він відносив порядок і закон, а прояв порядку і закону вбачав у людині та її моральному аспекті. Сутність морального порядку він бачив у підпорядкуванні дій розуму. Моральні проблеми відносив, скоріше, до області мистецтва, ніж до області знання. Трактування Бонавентурою теології як практичного знання вплинуло на найбільш відомих філософів наступних поколінь: Дунса Скота, Вільяма Оккама і всіх мислителів пізнього

⁸¹ Татаркевич, В., 1997, сс. 321-323.

⁸² Жильсон, Е., 2010, с. 333.

Середньовіччя, не схильних до спекуляцій, - аж до гуманістів Відродження, які з філософами-францисканцями знаходили більше спільного, ніж із домініканцями.

Бонавентура додав до своєї філософії дві античні доктрини, які найбільш відповідали августинівському погляду на світ: метафізику світла та теорію "зародкових причин". Метафізика світла була неоплатонівського походження; її визнавав ще Августин, а в 13 ст. її відновив Роберт Гроссетест. Вона служила обґрунтуванням природи матерії. Згідно з нею, світло, яке є найвитонченішим і найближчим до безтілесності видом матерії, являє собою її первісний вид, а його випромінювання являє образ створення будь-якої матерії. Бонавентура модифікував цю теорію: світло – не матерія, а сила, що діє в матерії, тобто, форма. Світло є всезагальною формою тіл, і тільки після цього тіла володіють самобутньою формою, яка визначає окремі властивості кожного виду. За аналогією із світлом августиніанці пояснювали діяння активного розуму. Навіть діяння Бога, коли Він дає душам благодать і пізнання, намагалися трактувати як надсилання Ним світла.

Теорія «зародкових причин» (*rationes seminales*) служила для пояснення розвитку тіл. У кожному тілі з самого початку міститься «зародок», який викликає його розвиток і цілеспрямовано ним керує. Цю стоїчну теорію Бонавентура з'єднав з аристотелівською, ототожнивши «зародки» з «формами» речей. Він надав «зародкам» надприродне значення, запозичуючи його в Августина, який, у свою чергу, сприйняв цю теорію у неоплатоників. Зародки речей - це Божественні ідеї, які закладені Богом у тіла. Навіть у теорії тіл Бонавентура знайшов спосіб ввести теоцентричні ідеї і тенденції августиніанства.

Щодо співвідношення між філософією та богослів'ям Бонавентура вважав, що богослов вірить у Бога, а отже, всі його відомості чи вихідні передумови укорінені в божественному Одкровенні, тоді як для філософа, у його бажанні пізнати реальність, відправною точкою виявляється роздум про елементарні предмети, звідки і доводиться буття Бога як їхнього Творця. Можливість філософського пізнання визнається Бонавентурою, коли він намагається показати значимість всіх наук для богослів'я у трактаті «Зведення мистецтв до теології». Людський розум, пошкоджений гріхопадінням, певним чином здатний досягти філософського пізнання. Але що більше розум намагається пізнати реальність, що перевищує чуттєве сприйняття, то частіше він оступатиметься. Самостійна філософська система неодмінно впадає в оману.

Філософія Бонавентури зазнала впливу Арістотеля. Аристотелівські поняття часто

поєднуються в його мисленні з ідеями, що сягають інших джерел. Погоджуючись з аристотелівською теорією гілеморфічної структури матеріальних предметів, Бонавентура поділяє погляди Олександра з Гейльса (а також Ібн Гебіроля) про поширення цього стану на все творіння, в тому числі й ангелів; таким чином, він інтерпретує матерію як чисту потенційність без будь-якої внутрішньої залежності від кількості чи матеріальності у нашому розумінні. Бонавентура приймає аристотелівську теорію про душу як форму тіла, а також вважає, що людська душа є духовною субстанцією, що складається з одухотвореної форми та духовної матерії, причому злиття двох складових її факторів надає душі індивідуальності. Теорія сприйняття, яка здебільшого є аристотелівською, поєднується із вченням Августина про божественне осяяння.

Бонавентура розглядає Арістотеля в певному відношенні як більшу величину, ніж Платона, бо Платон відчинив двері скептицизму, заперечуючи саму можливість мати дійсні знання про речі у цьому світі, тоді як Арістотель у своєму вченні про іманентні матеріальні форми забезпечував теоретичну базу для природної філософії. Водночас Бонавентура піддає Арістотеля досить різкій критиці через відкидання платонівської теорії ідей, як прообразів речей. Ця теорія лежить у самому серці метафізики, тісно пов'язана з вірою у створення світу Богом. Сам факт заперечення цих речей зводить Бога до рівня субстанції, що пізнає тільки саму себе і не виконує жодних провіденційних функцій. Арістотель був великим натурфілософом, мав дар «наукового слова», але, відкидаючи теорію прообразів, цим висловлював свою обмеженість як метафізика.

Підсумовуючи сутність августиніанства у 13 ст., основа його - та ж, що й у філософії самого св. Августина: нескінченна перевага Бога над творінням і душі над тілом. Ця перевага була не тільки метафізичною, а й епістемологічною, оскільки Бога і душу ми знаємо незрівнянно краще, ніж матеріальний світ. Особливі риси августиніанства у 13 ст.: з'єднання в теорії пізнання ілюмінізму з генетичним аристотелівським емпіризмом; безпосереднє інтуїтивне пізнання Бога і власної душі; апіорний спосіб доводити існування Бога; загальний гілеморфізм і визнання існування духовної матерії; світло як загальна форма тіл; множинність форм в субстанціях; «зародкові» докази тощо. Не стільки загальна позиція, скільки ці окремі доктрини були предметом дискусій в школі і опозиції з боку другого великого філософського напрямку - групи томістів.

Августиніанська філософія розвинулася серед членів францисканського ордену. Коли в

Парижі переважав арістотелізм, Оксфорд став твердинею августиніанства. Існувало чотири покоління августиніанців у 13 ст.: попередники Бонавентури, його сучасники і два покоління учнів. Одночасно з Бонавентурою августиніанство розвивали: 1) у Франції - Йоан з Ля-Рошелі (де Рупелля, 1200 - 1245), учень Олександра із Гейльсу, а згодом його колега, професор Паризького університету, який займався, головним чином, психологією («Сума про душу»), 2) в Англії - Адам з Маршу (пом. 1259), який своєю діяльністю поклав початок у другій половині століття плеяді відомих професорів-францисканців Оксфорду. Серед учнів Бонавентури були: Йоан Пеккам (1240 - 1292) - англієць, кентерберійський архієпископ, Матвій з Акваспарти (нар. між 1235 і 1240 - 1302) - італієць, генерал ордена, кардинал, і обидва – лектори св. Палатину в Римі; Вільям де ля Маре (пом. 1298) - англієць, що навчав в Оксфорді. Ці схоласти відзначалися не тільки надзвичайно тонким епістемологічним аналізом, а й об'єднали августинівську метафізику з ілюмінізмом та екземпляризмом. Особливо типовим з цієї точки зору був Матвій з Акваспарти. До наступного, четвертого, покоління августиніансько-францисканської школи належали Вільям з Уера, Роджер Марстон, Річард з Мідлтауна, Петро Оліві - талановиті і самобутні мислителі, що активно працювали в останні десятиліття 13 ст. і підготували той поворот, який стався в схоластичній філософії в наступному столітті.⁸³

10.4. Учні Бонавентури: Матвій Акваспарт, Роджер Марстон і Річард з Міддлтауна

Йоан Пеккам був відданим прихильником августиніанської традиції та противником томізму. Також Вільям з Ламара і Матвій Акваспарт. Матвій Акваспарт (1240-1302) - італійський учень Бонавентури. Серед його праць «Коментарі до Сентенцій» і «Питання для обговорення». Він розвивав августиніанську теорію відчуття: незважаючи на вплив фізичного предмета, сам акт відчуття може бути віднесений до самої душі. Матвій продовжував вчення Августина про божественне осяяння і захищав погляд, що первісні (архетипові) ідеї, або *rationes aeternae* (вічні підстави), мають регулятивний вплив на людський розум, тим самим роблячи можливим осягнення відносин між предметом і його вічним зразком, хоча самі ідеї незбагненні.

Матвій підтримував класичні тези августиніанства 13 ст., але вони були спрямовані проти томізму. Він відстоював тезу про гілеморфічний устрій душі, яку слід відстоювати, бо

⁸³ Татаркевич, В., 1997, сс. 323-326.

розрізнення сутності та існування чисто вербальне, є недостатнім для розрізнення творіння і Творця. Матвій зберігає бонавентурівське тлумачення індивідуації через матерію і форму, а не через матерію і кількість, як у Томи. Вчення про «сіменний розум» він протиставляє томістському вченню про причинність.

У Бонавентури він запозичив теорію гілеморфічної будови для всіх творінь, включаючи ангелів. На противагу Томі Аквінському, вважав, що людський розум пізнає окрему річ саму по собі. Чуттєва інтуїція охоплює предмет таким, як він є, тоді як інтелектуальна інтуїція осягає індивідуальну сутність. Якби було не так, то формування загальних понять залишалося б незрозумілим. Душа безумовно починає не з інтуїтивного самопізнання, але приходить до нього через міркування. Він вважав, що вона здатна доходити до безпосереднього розуміння себе самої, що заперечувалося Томою Аквінським.

Роджер Марстон (1245/50–1303) - англійський францисканець, найбільш строгий послідовник Августина, який вважав навіть Матвія Акваспарта надто поступливим. Він викладав в Оксфорді та Кембриджі, був провінціалом ордену. Таким «святим», як Августин і Ансельм, безумовно, слід віддати перевагу, ніж «породженням диявола», язичницьким філософам. Погоджується з Бонавентурою і доводить, що світ має початок. Вчення Августина про божественне осяяння необхідне для того, щоб пояснити сам факт людського існування, і не варто було б сам цей факт приймати на слово, а на ділі зводити нанівець.

Тлумачив Арістотеля в дусі Аль-Фарабі й Авіценни і стверджував, що діючий Інтелект є окремою субстанцією, яка просвітлює, і це є Бог. У кожній людині є власний діючий інтелект. Його теорія пізнання є еkleктичною, бо є арістотелівський фундамент і августинівська надбудова. Виходячи з відчуттів та образів, Матвій пояснює утворення поняття абстрагуванням, яке здійснює діючий інтелект розумної душі, але для пояснення можливості отримання надійного знання крім цього необхідне втручання божественного світла, яке доповнює природне світло розуму. Але в Матвія виникають труднощі у поясненні способу цієї просвітлюючої дії.

Річард з Мідлтауна (1249-1308) у 1284-1286 викладав філософію в Парижі, а згодом став наставником сина Карла II Сицилійського – Людовика. Він вважав засудження 1277 необхідними задля подальшого розвитку теології та філософії. На відміну від Йоана Пекхама або Роджера Марстона, був схильний до певних арістотелівських та томістських положень. Дотримувався теорій францисканської традиції, що розвивалися завдяки зусиллям

Олександра з Гельса та Бонавентури: положення про співвічність світу Богу, гілеморфічну структуру творінь і першість вольового первня.

Річард відкидав августиніанське положення про божественне осяяння, вважаючи, що для з'ясування природи людського пізнання немає жодної потреби постулювати якесь специфічне божественне осяяння людини на додаток до божественної діяльності, що підтримує все, що існує і сприяє їх звершенням. Пояснити ж обмежене людське знання про духовну реальність абстрактною і умоглядною мовою ми зможемо за умови, що не вважатимемо розум лише пасивно сприймаючим чуттєві враження. Таким чином, немає жодної необхідності розуміти актуальний розум як самостійну сутність, ототожнюючи її з Богом.

Він досить багато запозичив з томізму: властивий кожній розумній душі діючий інтелект, що формує поняття шляхом абстрагування, виходячи з чуттєвого досвіду; відсутність безпосередньої інтуїції душею самої себе; зведення божественного просвітлення до природного світла діючого інтелекту; відсутність вродженої ідеї Бога; апостеріорний доказ існування Бога, заснований на чуттєвому досвіді.

Ми пізнаємо одиничні речі за допомогою того самого умоспоглядання, яким наш розум безпосередньо сприймає загальне. У метафізиці Річард утримує свою теологію в рамках онтології. Як і Августин з Бонавентурою стверджує примат блага і примат волі. Він відмовляється від розрізнення сутності та існування, але зберігає розрізнення матерії і форми. В усіх творіннях він відносить до матерії мінімум актуальності. Існує інша матерія, чиста потенційність, яка може існувати як створена по формі. У фізиці він стверджував, що Всесвіт безкінечний і множинність світів можлива. У кінетиці він писав, що швидкість падіння тіла залежить не тільки від відстані до центра світу, а й від часу пройденого тілом шляху.⁸⁴

У 13 ст. серед оксфордських францисканців виділилася група, яка, зберігаючи дух вчення августиніанства, спеціально займалася емпіричними і математичними науками (Роджер Бекон). Наприкінці 14 ст. доктрини школи були модифіковані Дунсом Скотом, і в цій змінній формі - під назвою «скотизму» - августиніанство мало багато прихильників аж до кінця Середніх віків. Данте за своїми поглядами був дуже близький до августиніанства; він поєднував схоластику і містику. Проте він також допускав різні елементи неоплатонізму, а

⁸⁴ Коплстон, Ф., 2003, сс. 296-299, Жильсон, Е., 2010, сс. 341-342.

своїм інтелектуалізмом був близький до Томи Аквінського.

Тепер звернемося до середньовічного емпіризму. Метафізику прихильники наукової групи розуміли в дусі Августина, науку - в дусі емпіризму. Головний центр знаходився в Оксфорді, основним представником був Роджер Бекон. Школа оксфордських емпіристів була продовженням школи в Шартрі, яка хилилася до занепаду наприкінці 12 ст. Оксфордська школа була більш збагаченою всім тим, чим у галузі природничих і математичних наук араби на порозі 13 ст. удостоїли Захід.

Роберт Гроссетест

До безпосередніх попередників Бекона належали Альфред Сарешельський чи Альфред Англієць, автор праці «Про рух серця» і Роберт Гроссетест або Грейтгед («Великоголовий») (1175 - 1253) - францисканець, з 1235 - єпископ Лінкольна, організатор францисканського коледжу в Оксфорді. Він залишив після себе ідею про математичне трактування природознавства, до якої прийшов у зв'язку з міркуваннями про природу світла. Роберт Гроссетест ще до Бонавентури, під впливом арабських оптичних трактатів, відродив старий неоплатонічний погляд: світло є первинним видом матерії, і закони поширення світла є одночасно законами творення матеріального світу. Без знання ліній, прямих кутів і геометричних фігур не можна знати природу, особливо без прямої лінії, кулі і піраміди, оскільки вони є основоположними формами.⁸⁵ Роберт знав грецьку і здійснив переклад «Нікомахової етики» і коментаря до Євстратія. Сам написав коментар до «Другої аналітики», «Фізики», переклав Псевдо-Діонісія Ареопагіта і коментарі до нього. Йому належить компіляція про «Гексамерон», де він ескізно представив вчення про світло. Він застосовував свої гіпотези не лише до пояснення матеріального світу і неорганічної природи, а й на явища життя і порядок пізнання. Людина – це мікрокосм, де душа займає таке ж місце, як Бог в макрокосмі. Душа впливає на тіло і відчуття за допомогою світла. Гроссетесту належить доктрина, де світло – основоположна енергія, першоформа і зв'язок усіх субстанцій, а теорія пізнання орієнтована на вчення Августина про просвітлення.⁸⁶

Поза Оксфордом спорадично проводилися емпіричні дослідження і проголошувалася програма емпіризму. Як свого попередника Бекон особливо цінував Петра з Марікура, якого

⁸⁵ Татаркевич, В., 1997, с. 327.

⁸⁶ Жильсон, Е., 2010, сс. 355-356.

він називав «учителем експерименту» і трактат якого про магнетизм дуже високо цінувався ще в 17 ст.

Роджер Бекон

Роджер Бекон (1210/1215-1294) - англієць, навчався в Оксфорді й Парижі. Головним його вчителем був Роберт Гроссетест. Спочатку викладав в Парижі, приблизно в середині сторіччя вступив в орден францисканців в Оксфорді, з 1257 перервав педагогічну діяльність і повністю віддався науковим дослідженням. Він працював у дуже важких умовах, серед постійних перешкод з боку настоятелів церковної влади. Ці умови кардинально змінилися, коли папою став його гарячий прихильник Климент IV, який наказав йому виконати ті проектні праці, які раніше заборонялися настоятелями ордену. Протягом 1267 Бекон дуже швидко написав свої основні твори. У більш пізні роки він також писав досить багато.

Його праці не тільки самою постановкою проблем, але і самовпевненим і полемічним тоном дратували вчених-консерваторів і церковну владу. Коли не стало папи-покровителя, праці Бекона були засуджені, а він сам покараний тюремним ув'язненням терміном на 14 років. Бекон був індивідуалістом, що не визнавав авторитетів, критично налаштований проти всіх і вся. Його відрізняло захоплення емпіричними дослідженнями, а також гостре філософське чуття і знання мов.

Основна праця - «Великий твір» в семи книгах, в якому описувалися теорія помилок людського розуму, погляди на співвідношення науки і богослів'я, лінгвістика, математика, вчення про перспективу, «експериментальна наука» і моральна філософія. «Малий твір» є коротким викладом попереднього. «Третій твір» - парафраз двох попередніх, містив також й автобіографічні риси. Всі три роботи датуються 1267. «Дзеркало астрономії» - астрологічного змісту. Йому також належать твори з математики та інших наукових дисциплін, праці з граматики грецької та давньоєврейської мов та короткий посібник з філософії.

У Парижі і в більшості наукових центрів 13 ст. увага учених була зосереджена на богословських і філософських проблемах, а в Оксфорді займалися природничими питаннями, задовольняючись або старою традиційною августиніанською філософією, або неоплатонічними поглядами, які разом з науковими фактами вичитали в арабських авторів. Роджер Бекон прагнув створити нову науку і поєднав її зі старою філософією.

З гаслом досвіду Бекон виступив проти звичного для схоластики спекулятивного розгляду проблем. Жодне трактування, жоден аргумент, жодна теорія не переконують у тому,

що вогонь пече, - це необхідно знати з досвіду. Тільки досвідне знання має переконливий характер, дає впевненість. Бекон говорив не тільки про повсякденний досвід, а й про експеримент. Він розумів значення математичного дослідження явищ. Синтез експериментального методу з математичним був з часів Гроссетеста характерним для оксфордської школи. «Неможливо знати, - писав Бекон, - об'єкти цього світу, якщо не знаємо їх математично». Астрономічні явища відзначаються математичною закономірністю, земні ж явища залежать від астрономічних. До математики він зараховував музику, що не було нововведенням. Але з цього зв'язку він зробив особливий висновок про те, що музика зобов'язана своєю красою математиці. «Математичні доведення повинні прямувати до краси, оскільки вона притягує розум до вічних істин».

Однак, про метод узагальнення досліджених фактів, про метод індукції він мав дуже туманне уявлення. Він розумів науку як постійний і нескінченний процес. «Істину ми шукатимемо до кінця світу, бо в людських задумах немає нічого досконалого». Він не тільки розробляв теорію експериментального знання, а й сам експериментував. Сам майстрував прилади для досліджень. Він був переконаний, що «експериментальне знання» продовжить людське життя, тому що навчить відкривати минуле і майбутнє. Він висловлював ідеї щодо календаря, які були реалізовані тільки в 1582. Його географічні міркування, повторені без посилань на нього Петром д'Еллі, мали певний вплив на відкриття Америки.

Серед різноманітних задумів і передбачень Бекона, часто наївних і фантастичних, деякі були дійсно вражаючими: 1) Він писав про скла, які збирають сонячні промені і можуть стати шкодою для ворога; 2) Писав про суміш, що містить селітру, яка, будучи підпаленою в залізній трубі, вибухає з великою силою; 3) «Можна побудувати кораблі, які зможуть рухатися без допомоги людей, вони будуть плавати по морях і річках під управлінням однієї людини і рухатимуться швидше, ніж якби вони були повні рушіїв-людей. Можна також будувати вози, які не тягнутиме жодна тварина і які рухатимуться з незвичайною швидкістю».

Бекон проголошував гасло досвіду, але досвід часто розумів ширше, ніж це зазвичай робилося. Досвіду можна піддавати не тільки чуттєве, а й надчуттєве, не тільки природне, але і надприродне знання. Про Бога, так само як і про природу, істинне знання ми отримуємо не за допомогою міркувань, а за допомогою досвіду, але іншого роду. «Досвід двоякий. Один досягається через зовнішні почуття - так за допомогою спеціально виготовлених приладів ми пізнаємо те, що є на небі; а прямо через зір - те, що є на Землі, - це людський і філософський

досвід. Але цього людині недостатньо, оскільки розуму потрібен ще й інший спосіб, і на те святі патріархи і пророки, які першими світу дали науку і здобули внутрішнє просвітлення, а не тримались виключно почуттів».

Досвідом було будь-яке неабстрактне, недискурсивне, безпосереднє пізнання. Тому споглядання Бога Бекон також вважав досвідом, як і споглядання природи. Ми також сприймаємо істини Одкровення, але не за допомогою почуттів, а відчуваємо їх у собі, в самій душі. Окрім зовнішнього досвіду існує також і внутрішній. Але це інший досвід - містичного характеру, що виходить за межі здібностей розуму, вимагає надприродного, божественного просвітлення. Бекон пішов далі, ніж інші августиніанці, в ілюмінізмі й містицизмі.

Бекон визнавав трояке просвітлення: 1) природне, дане всім людям, необхідне для того, щоб отримати будь-яке знання; 2) внутрішнє, надприродне; 3) праодкровенне, яке охоплює всі істини, і яким колись були наділені юдейські «патріархи» і «пророки». Воно було втрачене і тільки частково віднайдено грецькими філософами. Грунтуючись на цьому, Бекон запропонував фантастичну історію філософії, в якій греки були спадкоємцями юдеїв, і уявляв собі свою місію в тому, щоб віднайти одкровенні істини. Він визначив філософію як «пояснення Божественної мудрості за допомогою доктрини і творіння» і пояснював її повільний розвиток тим, що Бог, розгнівавшись на людство, вділяє йому істини скупю і змішано з помилками; досвід же Бекон вважав способом повертати людству Одкровення.

Усі істини відомі тільки завдяки Одкровенню: як філософські істини, так і таїнства релігії. Межа між природними і надприродними істинами стерта, тому що всі вони походять з Одкровення. Розум сам по собі не здатний пізнавати істину: незалежну філософію, яку розробляли язичники, Бекон заперечував. Його філософія була скептичною по відношенню до чистого знання. Він використовував емпіричний метод, але зазначав, що досвід можливий тільки завдяки Одкровенню.

В останній частині «Великого твору» розглядається моральна філософія, яка набагато вища за математику або емпіричні науки. Адже всі науки повинні спрямовуватися і керуватися відповідно до принципів моральної філософії. За натурою Бекон був не так вченим-агностиком, як середньовічним ченцем-францисканцем, який цікавився емпіричною наукою.⁸⁷

⁸⁷ Татаркевич, В., 1997, сс. 327-330.

На думку Коплстона, цей передовий дослідник емпіричних фактів був відсталим представником старої августиніанської і містичної школи. Він відмовлявся від філософії на користь віри. Він не посприяв розвитку науки, бо він більше, ніж його сучасники, прив'язував фантазію до фактів. Бекон був явним дуалістом в методі: природознавство було для нього виключно областю досвіду, а філософія - областю віри. У 13 ст. він був винятком, і навіть подвійним: як у трактуванні природознавства, так і філософії. Він не вплинув на сучасників, але вчені Нового часу оцінили його програму емпіричної науки, і хоча вони не були знайомі в подробицях з його ілюміністичною філософією, бачили в ньому провісника нової епохи.⁸⁸

Існували мислителі, які дотримувалися подібних поглядів: 1) Інша група емпіричних дослідників 13 ст. підтримувала не августиніанство, а відроджений в той час неоплатонізм. Видатним представником цієї позиції був Вітелло, перший філософ, пов'язаний з Польщею; неоплатонік-метафізик і природничник в одній особі. 2) Також була група природничників-неоплатоніків на заході Німеччини: Ульріх зі Страсбурга (пом. 1277) і Дітріх з Фрайберга (1250 -1310), автор цінного трактату про веселку; обидва домініканці. Інтерес до природничих досліджень серед німецьких домініканців пробудив Альберт Великий, який також познайомив їх з неоплатонічними доктринами («школа альбертистів»).

Раймунд Луллій

Цікавим філософом, про якого варто згадати без прив'язки до емпіризму, був Раймунд Луллій (1232/5-1315), який народився на Майорці, зазнав релігійного потрясіння і навернувся до віри приблизно в 1263, твердо вирішивши присвятити себе поширенню християнства в ісламському світі. З цією метою він присвятив дев'ять років вивченню арабської мови та філософії. Він викладав у Парижі, а потім здійснив кілька місіонерських поїздок до мусульманської Африки. Прийнято вважати, що він загинув мученицькою смертю в Північній Африці, проте ця історія є дуже сумнівною.

Крім поезії, він складав праці з логіки, філософії та богослов'я. Писав він не лише на тему возз'єднання християнського світу, а й з приводу об'єднання всього людства навколо християнства. І в «Книзі про Еваста і Бланкерна» він створює нарис програми, згідно з якою всі нації повинні об'єднатися в єдине суспільство, на чолі з папою римським. Перебування в

⁸⁸ Коплстон, Ф., 2003, с. 244.

⁸⁹ Татаркевич, В., 1997, сс. 330-331.

Парижі спонукало його написати проти помилок ісламського філософа Аверроеса і так званих «аверроїстів». Йому належать такі праці, як «Велике мистецтво», «Найзагальніше мистецтво» та «Дерево знання».

У богослів'ї Луллій прагнув показати мусульманам та юдеям, що християнські уявлення не перебували у конфлікті з розумом; в стилі Ансельма він доводить пункт за пунктом істинність віри за допомогою необхідних підстав. У філософії він відстоює теорію гілеморфічної будови всіх творінь, що належить Ібн Гебіролю. Він заперечує положення про співвічність творіння Богу і захищає теорію про перевагу волі над розумом.

Коли в 12 ст. вивчення християнськими вченими «Категорій» та «Про тлумачення» Арістотеля («стара логіка») було доповнено іншими книгами «Органона» («нова логіка»), то особливу увагу стали приділяти хибним висновкам, викладеним у трактаті «Про софістичні спростування». Але протягом усього 13 ст. на факультеті мистецтв йшов процес становлення так званої «нової логіки». Логічні спекуляції Луллія, тісно пов'язані з метафізичними переконаннями і викладені в його творах, стоять осторонь загального ходу розвитку логіки в 13 ст.

Філософія та науки ґрунтуються і логічно залежать від певних базових категорій чи понять. Ці категорії є абсолютними предикатами (такими, як благість), що позначають ознаки, які у своїй сукупності становлять основу природи Бога і виявляються у творіннях в усиченому вигляді. Існують також відносні предикати, що позначали різні типи відносин, які зазвичай мають місце між творіннями (наприклад, відмінність та рівність). Перший крок у Лулієвій логіці зводиться до того, щоб встановити основні поняття, які утворюють щось подібне до алфавіту мислення. Це «комбінаторне мистецтво» можна використовувати для конструювання фундаментальних принципів усіх наук, що свідчить про їхню єдність. Луллій вірив, що його комбінаторне мистецтво послужить діалогу з мусульманами та іншими нехристиянами. Воно показало б єдність всіх наук та їх залежність від предикатів, що означають божественні атрибути. Існує дивовижна подібність між його міркуваннями з проблем логіки та теорією Ляйбніца про алфавіт людського мислення, про математичний символізм, що представляє відповідну мову, і про комбінаторне мистецтво.⁹⁰

⁹⁰ Жильсон, Е., 2010, сс. 349-351, Коплстон, Ф., 2003, сс. 245-248.

Запитання для самоперевірки:

1. Як Бернар розумів любов?
2. Як Гуго класифікував науки?
3. Чому твір Петра Ломбардського “Сентенції” став настільки популярним?
4. У чому полягало нове відкриття античної філософії у 13 ст.?
5. Що писав Бонавентура про метафізику світла та «зародкові причини»?
6. Як Бонавентура розумів процес пізнання Бога?
7. Якими були погляди Роджера Бекона на емпіризм, досвід і науку?
8. У чому полягала сутність «комбінаторного мистецтва» Раймунді Луллія?

Лекція 7.

Арістотеліки та аверроїсти. Розквіт схоластичної філософії. Сігер Брабантський. Боецій Дакійський. Марсилій Падуанський. Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Альберт Великий. Філософія Томи Аквінського

Існувало два види гетеродоксального арістотелізму: від Давида Дінантського, та інший, який дотримувався «латинського аверроїзму» (Сігер Брабантський). Вони, єдині в цей час, прагнули незалежно досягти істини, не звертаючись до Святого Писання. Джерелом першої доктрини був Олександр з Афродізі, грецький арістотелік 2 ст. н. е., який натуралістично проінтерпретував філософію Стагірита (представники - александриністи). Джерелом другої був Аверроес, арабський арістотелік 12 ст., який розумів Арістотеля як близького до платонізму (представники – аверроїсти).

Натуралістична інтерпретація арістотелізму належала саме Давиду Дінантському без впливу Олександра. Останній написав коментарі до праці Арістотеля «Про душу», які були перекладені на латинську мову Герардом із Кремони. Явно його вплив можна відзначити лише в 14 ст. у Бурідана; олександризм же з'явився лише в часи Відродження.⁹¹

⁹¹ Татаркевич, В., 1997, с. 314.

Перші коментарі до наукових праць Арістотеля (не логічних, а з фізики, природничих наук, метафізики, етики) були зроблені в Англії (Даніель з Морлі, Михайло Скот, Альфред з Сарешела). Витоки аверроїстського руху сягають латинського перекладу «Коментаря» Аверроеса до Арістотеля, виконаного Михайлом Скотом у 1217 під час його перебування в Палермо в якості придворного астролога імператора Фрідріха II. Ці переклади з'явилися в Парижі після 1230. До 1250 Альберт Великий широко використовував твори Аверроеса. До цього ж часу магістри мистецтв дійшли висновку, що вчення Арістотеля – це філософська істина. Альберт і Тома вважали, що перипатетизм містить певні істинні положення, але в цілому не істинне. Невелика кількість простих священників, магістрів мистецтв вважали викладання філософії самодостатнім і самоцінним.⁹²

Давид Дінантський

Давид з Дінанту (1160–1217) - відомий і гнаний мислитель, засуджений Церквою, його праці підлягали знищенню, а діяльність була забута. Давид був пов'язаний з двором Фрідріха I, також викладав в Паризькому університеті на відділенні мистецтв. Він навчався в грецькій гімназії і знав грецьку мову. Його основний твір - «Про частини» - мав вигляд заміток, цитат, міркувань і пояснень до праць Арістотеля. Про зміст цієї роботи пам'ятали досить довго у зв'язку із засудженням і у зв'язку з полемікою Альберта Великого і Томи Аквінського. Давид не був типовим представником свого часу. Він більше нагадував діалектиків попереднього століття, які безмежно довіряли лише розуму.

Стоячи на позиціях арістотелівського гілеморфізму, Давид запитував: що є істинним буттям - форма чи матерія? Істинним буттям є те, що має родовий характер, що спільне в речах. Це матерія, оскільки тільки вона є загальною підставою дійсності. Форми, в силу своєї різноманітності, не пов'язані стійким чином з буттям; вони є лише явищами. Вони сприймаються почуттями і існують тільки для них. Якщо форму відкинути, залишається істинне буття, "перша матерія", яка завжди і скрізь одна і та ж. Людина і осел здаються нам різними істотами, але розум не підтверджує цієї відмінності, оскільки як вона так і він є одна і та ж матерія, а те, що їх відрізняє одне від одного, - це тільки явища.

Тут ми бачимо викривлення арістотелізму. Положення про те, що сутнісним в речах є те, що є родовим, було взято з перипатетичної доктрини. Але для неї - форма є родовим

⁹² Жильсон, Е., 2010, с. 421.

елементом - поняттєвим, а не чуттєвим, - фактором єдності, а не різнорідності. Давид говорив про матерію, яку не можна ні побачити, ні сприйняти жодним органом відчуттів, бо її можна пізнати тільки розумом. Це була матерія в античному її розумінні: вона є не сукупністю речей, а їх загальною підставою. Матеріалізм Нового часу вважає, що чуттєві речі - реальні, Середньовіччя ж вважало їх тільки явищами.

У духовних істотах реальний тільки розум. Матерія лежить в основі тіл, розум - в основі душі. З цієї аналогії матерії і розуму Давид зробив несподіваний висновок: розум є підставою форм і матерія також є основою для них, отже розум і матерія - це одне і те ж. Олександр з Афродізі ототожнював активний розум з Богом. Давид сприйняв це положення і зробив висновок про те, що Бог ідентичний матерії. Матерія має всі особливості Бога: вона незмінна, нескінченна, всюдисуща і з неї може бути виведено будь-яке буття. Такий пантеїстичний погляд на Бога і матерію не міг бути визнаний серед схоластів, але він заслужив визнання в період Відродження.⁹³

Давид, як і Еріугена, поділяв буття на три неподільні «буття»: тіла (буття, що складаються з тіл), душі (нус, думка) та окремі субстанції (Бог). Ці три буття – це щось одне. В сутності все одне. Новизна Давида полягала в тому, що замість того, щоб об'єднувати все за допомогою божественного буття, він об'єднує все, в тому числі Бога, за допомогою просто буття. Він вніс логіку в метафізику. Наш інтелект здатний осягати одночасно Бога і матерію. А осягнути річ – означає її засвоїти за допомогою абстрагування. Але Бог і перша матерія не мають форм, наш інтелект (як чиста потенційність) не може їх осягнути, бо він тотожний їм. Тому Бог, матерія та інтелект – це те саме. Нема нічого легше, ніж дійти до такого висновку, логічно міркуючи про «Бога-небуття» Діонісія та Еріугени. Бог – це небуття, матерія – небуття, отже, Бог є матерією, або матерія є Богом.⁹⁴

Сігер Брабантський

Сігер Брабантський (1240-1284) був керівником аверроїстського руху в Парижі. Він був магістром факультету мистецтв, протягом декількох років привернув до себе своєю доктриною безліч учнів і став на чолі опозиції в університеті. У 1266 проти нього почалися переслідування, в 1270 і 1277 його вчення було заборонено. Після першої заборони він не

⁹³ Татаркевич, В., 1997, сс. 315-316.

⁹⁴ Жильсон, Е., 2010, сс. 291-292.

перервав викладання і саме в цей період досяг вершини популярності і слави. Після другої заборони він змушений був залишити університет і повинен був постати перед судом великого інквізитора Франції. Але покинув Францію і переїхав до Італії, де через кілька років помер.

Данте хвалебними словами увічнив його у своїй «Божественній комедії». Твір Сігера «Про розумну душу» - присвячений проблемі активного розуму. Йому також належать твори «Про необхідність і взаємозв'язок причин» і «Неможливе». Про його погляди говорить сам акт засудження, реферати Томи Аквінського і лист Егідія з Лессінесу. Основні помилки містяться в трактатах «Про вічність світу», «Про інтелект», «Про розумну душу» і «Книга про щастя».

Аверроес вважав, що істина – це істина, яку здобуває розум і філософія. У богоодкровенних релігіях теж є істина, але нижча і підкорена філософській істині. У разі конфлікту перевага буде на боці розуму. Сігер же вважав, що перевага на боці віри. Істина міститься лише в Одкровенні. Але викладалося все так, що ніби саме філософське судження слід було б насправді прийняти за істинне. Надійність природного розуму слабша, ніж надійність, яку дає віра. Бог не є діючою причиною речей, а лише їх кінцевою причиною. Бог не знає майбутньої можливості, бо, як писав Арістотель, знати майбутню можливість рівнозначно наданню їй необхідності. Сігер дотримувався теорії «вічного повернення»: оскільки всі події у світі жорстко детерміновані обертанням небесних тіл і оскільки їх обертання повинні нескінченну кількість разів проходити через ті самі фази, то вони повинні приводити до однакових результатів. Тому згідно з розумом, християнство вже колись виникало і виникне ще нескінченну кількість разів.⁹⁵

Аверроїсти розвивали метафізичні проблеми, які Арістотель ледь намітив і яких він виразно не вирішив. Вони були більш самостійними і підтримували теорію Аверроеса про єдність потенційного розуму в людини. Кожна людина володіє своєю індивідуальною душею, що має тільки чуттєві функції, є результатом тілесного розвитку, тілесна і гине разом з тілом. Однак, розумна душа нематеріальна і в силу цього незнищенна, вона також єдина і надіндивідуальна, бо не володіє матерією, яка є підставою для множинності та індивідуальності. Існує поза тілом і тільки тимчасово з ним співіснує, перебуваючи в ньому.

⁹⁵ Жильсон, Е., 2010, сс. 424-428.

Таким чином, заперечувалося особисте безсмертя і підривалася віра в посмертні нагороди. Людина вмирає, а людство безсмертне. Метою людини є досягнення щастя тут, на землі, в цьому житті, що можливо тільки в суспільстві.

Світ був створений не безпосередньо Богом, а низкою проміжних інстанцій (неоплатонічний мотив). Бог не може передбачати шляхи долі світу (заперечення Божественного провидіння). Матерія - чужий Богові первінь, а всі індивіди - матеріальні, отже, Бог не може знати індивідів. Поступовий процес творіння відбувається поза часом. Творіння так само вічне, як і Бог. Це необхідний процес, а не акт Божественної волі (заперечення свободи Бога в процесі творіння). Не було початку світу, не було першої людини.

Фізичні явища причинно пов'язані один з одним, зокрема, астрономічні явища, які вирішують плин земних подій. Із загального детермінізму аверроїсти виводили психологічний детермінізм, а з останнього робили висновок, з яким християнська етика не могла погодитися: заперечення відповідальності.

До теорії двох істин Аверроес не вдавався, але її використовували латинські аверроїсти. Вони стверджували: те, що є істинним для філософії, може не бути істинним для віри. Схоластика не могла прийняти таке рішення. Офіційно аверроїсти подвійних істин не проповідували. Засудження 1277 формулює звинувачення гіпотетично: начебто існують дві протилежні істини. Суть справи крилася в тому розумінні філософії, яке мало місце серед радикальних перипатетиків.

Аверроїстам належить ідея про історичне трактування істини: філософія - це виклад того, що стверджували великі мислителі давнини. Сігер Брабантський писав: «Наш головний намір – досліджувати не те, яка є істина про душу, а яка була про неї думка філософа». (Водночас у своїй статті, присвяченій деяким книгам «Метафізики» Арістотеля, він зауважує, що не варто було б приховувати думки Арістотеля, навіть якщо вони суперечать істині.) На що йому відповів Тома Аквінський: «Ми не для того вивчаємо філософію, щоб знати, що вигадували люди, а для того, щоб знати, яка в дійсності істина».

Вони також розвивали концепцію філософії як науки, яка не залежить від світогляду. Кожна наука має свої принципи, і висновки кожної залежать тільки від цих принципів, оскільки вони не можуть бути змінені навіть за допомогою віри. Наукові твердження мають сенс тільки щодо її підстав. Бог, якщо він бажає, може зробити інакше, але це виходить за межі компетенції філософа.

Основні центри школи аверроїстів знаходилися в Парижі, Падуї і Болоньї. Вони витримали всі критичні нападки, пережили Середньовіччя і дочекалися Відродження. У 14 ст. на підставі поглядів Олександра з Афродізі, в Італії з'явилася нова філософська школа. Коли погляди Аверроеса та Олександра могли вже вільно поширюватися, ясно виявилися протилежності в їхніх доктринах і спалахнув тривалий спір аверроїстів й олександристів.

Латинський аверроїзм, що з'явився в середині 13 ст., створив школу, яка існувала, незважаючи на заборони, і пройшла наступні етапи розвитку: 1) З сучасників Сігера серед аверроїстів виділявся Боецій з Дакії. У його творі «Вічність світу» сформульовані основні принципи цього філософського напрямку. 2) Діяльність Егідія з Орлеана (наприкінці 13 ст.), який в дусі аверроїзму викладав етику. 3) Тома Вілтон і Жан Жанден прагнули до радикального відділення філософії від богослів'я; надали своїм творам зачепливий по відношенню до Церкви тон. 4) Марсильй з Падуї, приятель Жана Жандена, переніс у своєму «Захиснику світу» аверроїзм на політичний ґрунт, послужився його гаслами для проповіді свободи і суспільного розвитку.⁹⁶

Боецій Дакійський

Говорячи про аверроїстів варто згадати про ще одного мислителя. Боецій Дакійський (1230-1284) був родом з Данії, викладав на факультеті мистецтв. Він написав невеликий твір «Про найвище благо, або Про життя філософа», а також трактат «Про вічність світу». Серед положень, засуджених у 1277, було таке, що філософи – єдино мудрі люди, а також що найвище чи найпрекрасніше заняття людини – заняття філософією. Боецій висловлював подібні судження.

На початку свого трактату «Про життя філософа» він пояснює, що абстрагувався від надприродного порядку і Одкровення і пише виключно як філософ, виявляючи інтерес тільки до тих істин, які досягаються за допомогою людського розуму, без будь-якої участі віри. Він ставить таке запитання: «Що є найкращим життям, яке людина здатна вести в цьому світі, що може відкритися за допомогою розуму?». Його відповідь тотожна відповіді Арістотеля.

У трактаті про вічність світу він висловлює ідею про обмеженість філософських знань. Натурфілософ чи фізик цікавиться насамперед виникненням речей у межах нашого світу, але нічого не знає про створення. Однак сама ідея створення не обов'язково відкидається.

⁹⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 314-319.

Божественність творіння є предметом, що цілком за межами кола його інтересів. Метафізик може довести, що світ створений, оскільки онтологічно залежить від переважаючої його причини; але він не здатний довести, чи був чи не був у світобудові початок у часі. Причиною цього є залежність світу від свободи божественного вибору в тому сенсі, щоб існував мислимо визначений момент часу. І те, що залежить від свободи божественного вибору, не може бути пізнано людиною без допомоги Одкровення.

Боецій також написав коментарі до «Топіки», «Метеорів», «Питань», обох «Аналітик» Арістотеля і праці зі спекулятивної грамматики «Трактат про способи позначення», «Про найвище благо» і «Про сновидіння». Боецій писав не про Вище Благо в собі (Бога), а благо, яке може знайти розум. Цього блага можна досягти в процесі реалізації інтелекту. За допомогою умоосязного інтелекту ми пізнаємо істину, що є джерелом насолоди. Щастя людини полягає у досягненні блага, згідно з вимогами свого практичного розуму та в пізнанні істинного розумом умоосязним, тобто в тому, щоб робити добро і пізнавати істину. Благо світу – в Першопричині. Філософ приходить в захват від Нього і відчуває любов до Нього. Боецій абстрагувався від християнської віри і не відчував себе нещасним на відстані від неї.⁹⁷

Вже в 1210 декретом архієпископів, що зібралися в Парижі, були засуджені до спалення твори Давида Дінантського і було заборонено читати деякі праці Арістотеля й Авіценни, що не узгоджуються з вірою. Заборону було відновлено в 1215 і 1231. Пізніші засудження були викликані створенням у Парижі аверроїстичної школи під керівництвом Сігера. У 1255 на факультеті мистецтв був проголошений загальний для всіх закон, відповідно до якого вимагалось вивчення всіх відомих праць Арістотеля. В середині 13 ст. Арістотель вільно читався на факультеті мистецтв.

Після того, як у 1257 Бонавентура був обраний генералом ордену францисканців, а у 1259 або у 1260 Тома Аквінський залишив Париж, на теологічному факультеті не залишилося нікого, хто міг би бути порівняний з ними за значимістю. Після 1260 деякі з викладачів факультету мистецтв почали тлумачити Арістотеля, якого вважали втіленням філософської мудрості, виявляючи недостатній інтерес до вимог богословської ортодоксії. Паризький єпископ Стефан Тамп'є засудив в 1270 основні положення аверроїзму. У наступні роки в університеті було введено низку суворих правил, спрямованих проти аверроїзму. У 1277

⁹⁷ Жильсон, Е., 2010, сс. 428-430.

з'явився новий декрет із засудженням 219 положень, серед яких, крім аверроїстичних, були і неоплатонівські положення, а також деякі тези Томи Аквінського, Роджера Бекона та інших мислителів.

До положень, засуджених у 1270, належали такі: єдність діючого інтелекту, заперечення вільної волі, астрологічний детермінізм, вічність світу, смертність душі, заперечення того, що Боже провидіння поширюється на окремих людей і людські вчинки.

Використання терміну «латинські аверроїсти» як загальної характеристики було піддано гострій критиці, особливо ван Стеенбергенем. Сам факт популярності Аверроеса як «тлумача», коли Арістотель був відомий як «філософ», ясно показує, що паризькі викладачі набагато більше цікавилися останнім, ніж першим. У наміри Аверроеса входило знову відкрити справжню думку Арістотеля; те, що в його думці приваблювало викладачів з факультету мистецтв, скоріше було схоже на цілісний арістотелізм, ніж на специфічно аверроїстську систему. Стеенберген вважає, що напрям думки, що викликав засудження 1277 - це «неортодоксальний арістотелізм» або «цілісний арістотелізм».

Одним з перших авторів, який знав праці Аверроеса, був уже згаданий Вільгельм з Оверні (1190-1249). Він не усвідомлював сутності аверроїзму та його невідповідності християнському вченню. Бекон у своїх паризьких лекціях 1241 - 1247 також не дійшов до головної суті аверроїзму - монопсихізма. Цього не зробив і Альберт у своїй «Сумі творіння», яка була написана в 1240. У 1256 Альберт був викликаний до папи Олександра IV для пояснення «єдності розуму». Тільки з цього моменту почалися виступи проти аверроїстів з боку Бонавентури, Альберта, Томи, а потім і Раймонда Луллія.

Викладачам факультету мистецтв у Парижі протягом певного часу було заборонено читати лекції з «Фізики» та «Метафізики» Арістотеля. Отже, богослови отримали несправедливу перевагу. Однак найбільше боролися з Аверроесом правовірні прихильники Арістотеля, богослови: вони прагнули врятувати філософію Арістотеля, яку інтерпретація аверроїстів компрометувала в очах християн. Це були Альберт Великий і Тома Аквінський: перший написав роботу «Єдиний інтелект проти Аверроеса», другий - «Єдиний інтелект проти аверроїстів» (1270). Відповіддю на ці твори була робота «Про розумну душу» Сігера Брабантського.

Сігер відповів на трактат Томи Аквінського. Але твір загублено, а окремі уривки з нього цитує Агостіно Ніфо, називаючи джерелом трактат «Про інтелект». У цьому нашвидкуруч

написаному творі Сігер відстоює вчення про наявність єдиного розуму у всіх людей, одночасно намагаючись відповісти на заперечення Томи. У трактаті «Про розумну душу», написаному дещо пізніше, перед смертю святого Томи, Сігер дещо змінює свою позицію. Сігер залишає Францію до березня 1277, коли єпископ Паризький (у відповідь на вимогу папи Івана XIII розслідувати помилки, поширені в університеті) викликає його, щоб висунути звинувачення, що в цілому складалося з 219 пунктів. В результаті Сігер змушений виїхати до Італії, де звернувся до суду Святого престолу. Швидше за все, звинувачення в ересі були з нього зняті.

На початку 1277 було висунуто звинувачення викладачів факультету, яке складалося з 219 пунктів. Послідовність пунктів не була систематизованою; осуду піддавалися не лише філософи - Арістотель, Авіценна, Аверроес і Боецій Дакійський, - але також «аморальні» твори та праці з магії та некромантії. І викладачі з факультету мистецтв звинувачувалися у прихильності до теорії подвійної істини. Ті, хто навчав або навчався згаданих поглядів, відлучалися від Церкви, якщо вчасно не піддавали себе покуті, накладеній єпископом або його секретарем.

У певному сенсі дискусія з приводу положень, висунутих Сігером Брабантським і Боецієм Дакійським, велася не по суті. Мало скластися враження дедалі більшого впливу натуралізму на факультеті мистецтв, яке або відкидало християнське вчення, або оминало його. Але Боецій Дакійський, який стверджував, що говорить лише як філософ, заявляючи, що найвищим благом людини в цьому житті є філософія, аж ніяк не відкидає богословське вчення про надприродне призначення людини в наступному житті.

У висловлюваннях, що засуджувалися, містилися такі твердження: християнство – це перешкода на шляху до пізнання, християнство, як і інші релігії, ґрунтується на міфах, а теологія не є джерелом знань, але повторює ідеї міфології. Немає жодної гарантії, що подібні погляди сповідувалися Сігером Брабантським або Боецієм Дакійським. Але подібні ідеї були популярними у ті часи.

Засудження 1277 було наслідком того широкого впливу і зростаючого тиску, який отримав у Парижі нехристиянський натуралізм. Бонавентура вказував досить недвозначно на недоліки вчення Арістотеля. Він, як і Тома Аквінський, різко обговорював модні в цей час вчення — вчення про єдність розуму. Жиль Римський, августиніанець і богослов, близько 1270 написав твір «Помилки філософів», де наводив помилкові погляди Арістотеля,

Авіценни, Аверроеса, Маймоніда та інших мислителів. Осуд був не просто перемогою богословського факультету над гуманітарним. Це була перемога теологів консервативного типу. Папа Йоан XXI наказав єпископу Тамп'є поширити свої дії на факультет теології, з метою також позбавити останній помилок, що стосуються офіційного вчення.

Не слід перебільшувати ефект, зроблений офіційними засудженнями. І в Парижі і в Оксфорді це були юридичні акти місцевого значення, та їхні дії мали обмежений характер. До того ж у Середні віки дії подібних вироків не сприймалися з тим ступенем серйозності, з яким до подібних актів ставилися пізніше, за часів високоцентралізованої та авторитарної церкви. Реакція на поширення греко-ісламської філософії загалом і аристотелізму зокрема мала один значний наслідок, а саме рух «назад до Августина», що поширився серед францисканців. Сам рух був звернений не так до Августина, як до таких мислителів, як Олександр з Гельса і Бонавентури. Про цих мислителів і цей рух ми вже згадували вище.⁹⁸

Марсилій Падуанський

Марсилій Падуанський (1275-1343) – видатний політичний філософ, теоретик світської держави. Він вивчав медицину у Падуї, згодом був ректором Паризького університету (1312-1313), потім на два роки повернувся до Італії, завершив свою знамениту працю «Захисник світу» у 1324. Книгу було засуджено церковними ієрархами; коли в 1326 стало відомо ім'я автора, Марсилій разом зі своїм другом Йоаном Жандунським (Жаном Жанденом) утік з Парижа. Притулок і захист він знайшов при дворі Людвіга Баварського, а папа Йоан XXII описав його в чорних тонах, назвавши єретиком. Ідеї Марсилія за духом близькі Людвігу Баварському, проте водночас вони викликали неприйняття Оккама, який критикував його у своїх «Діалогах». У відповідь Марсилій опублікував трактат «Малий захисник». У своєму трактаті він також доводить, що імператор має право розривати існуючі шлюби, причому завдяки своїй власній владі та повноваженням, так само як і звільняти від перешкод до шлюбу у разі кровної спорідненості.

Передумовами його філософії були чвари між князівствами і містами-республіками Північної Італії і великомасштабні військові конфлікти. Це наслідок заснованої на домаганнях папської політики, і як результат порушення миру і спокою, що відбувалося через втручання церковних ієрархів у державні справи (відлучення та інтердикція).

⁹⁸ Жильсон, Е., 2010, сс. 421-424, Коплстон, Ф., 2003, сс. 282-285, 291-296.

Марсилій слідує за Арістотелем, розглядаючи державу загалом як самостійне утворення, що виникло заради здійснення самого життя, спільнота, власна мета якої полягає у сприянні доброму та гідному життю. Духовенство Марсилій сприймає як «частину» держави і має намір підкорити Церкву державі. Якщо Марсилій підпорядковує устрій Церкви устрою держави, то робиться це виключно на користь останньої, вважаючи сам принцип держави аналогічним до світоустрою.

Тома Аквінський вважав, що закони різних категорій тісно пов'язані один з одним. Так, строго визначений закон держави ґрунтується на природному моральному праві чи законі, тоді як природне право є виразом вічного закону, встановленого Богом, Який Сам є першопричиною будь-якого закону. Марсилій має намір вивести людський позитивний закон, як державний закон, з його підлеглого до природного права положення. Природне право можна визначити двома способами: 1) «природне право» — це право, запропоноване до виконання всім народам, обов'язковий характер якого вважається само собою зрозумілим. 2) Існують певні народи, які називають «природне право» диктатом справедливого здорового глузду або справедливої засади щодо людських вчинків, при цьому природне право в цьому сенсі відноситься ними до категорії божественного закону. В обох характеристиках самим терміном «природне право» допускається двозначне тлумачення.

Саме диктат справедливого здорового глузду стає законом у разі, якщо він втілюється у правовому кодексі держави і якщо при цьому у разі порушення закону встановлюються суворо визначені, цивільні заходи примусового впливу чи санкції. Але якщо природне право вважається просто моральним правом, де санкції по-справжньому застосовні лише у майбутньому житті, це право чи закон допускає двояке тлумачення. Іноді Марсилій обмовляється, можливо лише формально, що у разі зіткнення божественного і людського законів слід підкорятися першому. Але право вирішувати, чи співзвучний існуючий чи закон, що готується, божественній волі, чи ні перебуває в компетенції держави. Марсилій не відкидає томістської концепції природного права, а просто вказує на те, що це не може бути підставою для чіткого визначення закону. Обов'язок зобов'язує християнина підкорятися скоріше Богові, ніж людині.

Збереження єдності та миру в державі вимагає відмови від теорії, в якій Церква розглядається як «ідеальне» суспільство, яке стоїть вище держави і до того ж має юридичну силу. Духовенство має виконувати корисні функції у політичному суспільстві, здійснюючи

духовне та моральне наставництво. Якщо канонічне право має примусову силу (мовою громадянської чи світської влади), то воно має силу лише з санкції держави, у цьому випадку воно саме стає державним законодавством.

Однак Церква має право накладати покарання лише за провини, що стосуються духовної сфери. Вона не має права вказувати державі, які примусові заходи слід вживати проти єретиків. Марсильй посилається на авторитет Писання з метою обґрунтування незаконності домагань пап та спростування самої концепції Церкви як самостійного та незалежного суспільного інституту, відмінного від інституту держави і навіть як протилежного йому. Марсильй стверджує незалежність держави, найбільш ефективно здійснення якої можливе через заперечення концепції Церкви, як незалежної, законотворчої та наднаціональної спільноти, через зведення останньої, в усіх відношеннях, до становища внутрішньодержавного утворення.

Закони у точному значенні слова видає і приписує лише цивільний законодавець. Первинною дієвою причиною закону є народ або його найвпливовіша частина. Виконавча влада, за Марсильєм, підпорядковується законодавцю. І така залежність найкраще відбивається на практиці, якщо правитель або уряд обираються. Марсильй розглядав проблему поділу влади в державі, але він підкоряв законодавчу виконавчій владі. Проте він відстоював залежність виконавчої влади щодо законодавчих зборів. Хоча Марсильй у певному сенсі визнає верховну владу або суверенітет народу, проте він відкрито не заявляє про суспільний договір. Концепція двох влад, що розуміється як протиставлення імперії та Церкви, або королівства та Церкви, завоювала загальне визнання. Думка Марсилья – це провісниця політичної думки Гоббса, а також відображення здійснюваного процесу державного становлення.⁹⁹

Християнський аристотелізм не міг бути копією грецького аристотелізму, але повинен був стати новою філософською системою. Ця система стала результатом діяльності Томи Аквінського. Раніше всіх вона була прийнята домініканським орденом, який став “молодшою” школою порівняно з францисканською “старшою” школою. У Арістотеля Тома перейняв розуміння пізнання як рецептивного процесу (емпірична теорія пізнання); поняття доказу, на якому він засновував розмежування знання і віри; поняття причинного зв'язку подій, на якому

⁹⁹ Коплстон, Ф., 2003, сс. 412-446.

ґрунтувався його погляд на співвідношення Бога і створеного ним світу; поняття дії (або енергії) і потенції, а також поняття форми і матерії; на їх основі Тома будував теорію душі і тіла, психологію і філософію природи; поняття міри, на якому будувалася його етика. Ці поняття були доповнені іншими, а саме поняттями сутності та існування, на які спиралося розрізнення Бога і створеного ним світу.

Система Арістотеля приваблювала своєю логікою, трактуванням пізнання, філософією природи. Але його теологія і психологія здавалися неприйнятними, оскільки в них відсутнє визнання того, що світ створений в часі, що душа безсмертна, що подіями керує Божественне Провидіння. Тільки Тома Аквінський зумів продемонструвати, що філософія Арістотеля співзвучна з цими та усіма іншими положеннями християнської віри.

Поділяючи принципи арістотелівської філософії, Тома змушений був протиставляти їх платонізму як в його августиніанській (стара схоластика), так і в неоплатонічній версії (нові течії під впливом арабів). Тома відкидав психологію і теорію пізнання Августина, але підтримував і продовжував його ідеї в теології. У вченні про атрибути Бога його джерелами однаковою мірою були як Августин, так і Арістотель, і християнські неоплатоніки (Псевдо-Діонісій); ранні схоласти (Ансельм); містики (Бернар). Їхні ідеї, так само як і багато ідей Томи були історичним синтезом.

На питання, як побудований світ, Тома відповідав згідно з Арістотелем, а на запитання, чому він так побудований, відповідав, що такий світ досконалий (Плотин). Якщо взяти ієрархічну концепцію світу як драбини все більш досконалих видів буття, то низ цієї драбини Тома розумів по-арістотелівськи, а вершину - по-неоплатонівськи.

Томістський переворот підготували ті вчені 12 ст., які сприйняли тільки такі розділи арістотелізму, як теорія універсалій (Абеляр), або генетична теорія пізнання (Жильбер). Таких філософів на початку 13 ст. було вже досить багато. Наприклад, Петро з Гібернії, вчитель молодого Томи на факультеті вільних мистецтв у Неаполі, який звернув його увагу на філософію Арістотеля; вчитель Томи в Кьольні - Альберт Великий.

Альберт Великий

Безпосереднім попередником Томи був Альберт Великий (1193-1280) - німець з роду графів Больштедт, який навчався в Падуї, Болоньї, з 1223 - домініканець, з 1226 - навчався у багатьох німецьких містах, з 1245 по 1248 – викладав теологію в Паризькому університеті, а з 1248 - у новоствореному вищому училищі в Кьольні. В 1260-1262 він став єпископом

Регенсбурга. Альберт неодноразово залучався до виконання церковних обов'язків, спочатку як папський легат, єпископ, але незабаром він склав з себе ці обов'язки і повернувся в Кьольн до викладацької діяльності. Володіючи величезними і різноманітними знаннями і талантами, Альберт користувався авторитетом і в очах нащадків був дещо відсунутий на другий план своїм великим учнем. До його праць належать коментарі до творів Арістотеля, Псевдо-Діонісія, Боеція і Ломбарда, «Сума теології», «Сума творіння», «Природа і виникнення душі», «Про єдність розуму проти аверроїстів», «Про причини і виникнення загального» й ін.

Система християнського арістотелізму є спільною заслугою Альберта і Томи. Альберт визнав перевагу філософської системи Арістотеля над тією системою, якою до того часу користувалися християнські вчені, і почав пристосовувати її до християнського вчення. Але одночасно він сприйняв і неоплатонічні філософські доктрини, які відкинув тільки Тома для того, щоб піти в напрямку справжнього арістотелізму. Альберт слідував також августиніанству (визнавав «насіння розуму», множинність форм, душу як субстанцію, ілюмінацію як умову пізнання).

Серед досягнень Альберта було те, що він першим відділив область релігійних таїнств (Свята Трійця) від тих істин, які доступні розуму. Також він першим стверджував, що одні істини є проблемами теології, інші - природознавства (теологія, в принципі, не містить нічого фізичного). Він ввів у схоластику 13 ст. компромісну концепцію універсалій, яку виявив у арабів (Авіценна), віродив забутий попередніми поколіннями космологічний спосіб доводити існування Бога. Від нього виходив імпульс до історичної інтерпретації Арістотеля, застосованої згодом аверроїстами. Він робив спеціальні експериментальні дослідження (мав ґрунтовні знання в ботаніці) і закидав Августина, що той не знав природи. З усього багатого спектру його наукових починань Тома сприйняв лише теологічно-філософську частину, зате надав їй завершеної форми. Інші учні Альберта продовжили його природничо-наукові дослідження, а також розвинули і платонічні мотиви його філософії: особливо Ульріх і Дітріх, відомі під ім'ям «альбертистів», що не раз вступали в конфлікт з «томістами» у 14 і 15 ст.

У 13 і 14 ст. ідеї Альберта разом з ідеями Томи складали єдиний філософський фронт. Школу «альбертистів» заснував у Парижі Йоан з Нового Дому. Вплив цієї школи поширився також на Кьольн, у якому Хаймерік де Кампо (пом. в 1460), учень Йоана, вів з томістом Жераром де Монте дискусію з питання теоретичних відмінностей між Альбертом і Томою. У цій суперечці «альбертисти» прагнули до поглиблення розходжень між Альбертом і його

учнем, «томісти» ж ці відмінності нівелювали, вказуючи на збіг принципової орієнтації обох сторін. Ця суперечка в 15 ст. мала значний відгомін.

Тома Аквінський

Св. Тома Аквінський (1225-1274) був італійцем, що походив з роду графів Аквінських. Народився у замку Роккасекка під Аквіном у Неаполітанському королівстві. Він навчався в прославленому монастирі Монте-Кассіно. У 1243 став членом домініканського ордену. Його життя пройшло в наукових заняттях; як член ордену він був звільнений від мирських турбот та церковної адміністративної діяльності. Спочатку він жив у монастирі в Неаполі, а з 1245 в Кьольні, де Альберт Великий став для нього вчителем з філософії. Він працював по черзі то в Кьольні, то в Парижі. У Парижі він викладав з 1252.

Тома багато працював над тим, щоб узгодити перипатетичні принципи з християнським вченням. У цьому йому допоміг папа Урбан IV, який хоча відродив загальну заборону Арістотеля, але попросив кількох компетентних учених того часу вивчити його філософію: Вільяму з Мьорбеке він довірив переклад праць Арістотеля, а Томі – їх критичну інтепретацію і виправлення його помилок. Для того, щоб виконати це завдання, Тома залишив Париж і подався до Італії. Пізніше у 1269 він був направлений церковною владою в Париж, щоб захистити позицію церкви у тих принципових суперечках, які були розпочаті прихильниками Аверроеса. У 1274 він був запрошений на собор, але в дорозі помер.

Оригінальність томізму проявилася в самій побудові системи. У ній по черзі розглядаються вчення про Бога, про світ, про душу, потім Тома переходить до здібностей душі, вчення про пізнання і вчення про діяльність (або моральну філософію).

Він написав такі праці: коментарі до «Сентенцій» Петра Ломбардського, які були складені Томою ще в період першого перебування в Парижі у зв'язку з прочитаними там лекціями, коментарі до Боеція, «Про суще та сутність», «Про начала природи», «Про істину», «Сума філософії», або «Сума проти язичників», розпочата в Парижі і закінчена в Римі у 1264 і «Сума теології», найповніший твір Томи, розпочатий в 1265, але незакінчений. Йому також належать обширний коментар до всього Арістотеля, безліч монографічних праць, які були написані у зв'язку з університетськими диспутами, безліч актуальних творів полемічного характеру, спрямованих проти Вільгельма де Сент-Амура (1257) і Сігера Брабантського (1270). Його думка зазнала розвитку: коментарі до праці Петра Ломбардського ще відзначені впливом старої схоластики, зрілі твори були написані ним після 1260, а «Сума теології»

містить дефінітивні формулювання і постановку філософських проблем.¹⁰⁰ “Сумма теології” (1265-1273, Рим, Париж, Неаполь) складається з розділів-артикулів, в назву яких внесено дискусійні питання, далі наводяться декілька аргументів, які дають різні, протилежні відповіді і в кінці повідомляється контраргумент і правильне вирішення. Цікаво, що з 3500 сторінок цього твору докази буття Божого займають лише 1,5 сторінки. “Сумма проти язичників” містить філософські аргументи для доведення істинності християнської віри для мислячих нехристиян, для арабів. Аргументи прості і слідує чіткій логіці, стверджується, що будь-яке правильне міркування приведе нас до Бога.¹⁰¹

Тома Аквінський міркував над питанням взаємовідносин між знанням і вірою. Він вважав, що існують деякі істини, які доступні як розуму, так і Одкровенню, наприклад, безсмертя душі, але в цілому, знання і віра є двома окремими сферами. Область знання досить обширна: розум пізнає не тільки матеріальні речі, а й Бога - в Його існуванні, Його характеристиках, Його діяльності. Існують істини, які розуму недоступні, такі як Свята Трійця, первородний гріх, втілення, створення світу в часі. Тільки Одкровення може зробити їх доступними для людей. Подібне розмежування стало початком критичного розмежування істин з точки зору їх різної природи, яким філософія наступних століть присвятила безліч творів. Схоласти 12 ст., такі як Ансельм, намагалися ще довести всі істини Одкровення. У Томи доказ таїнств віри перевищує можливості розуму, можливі лише захист цих істин і демонстрація недостатності тих спроб, які спрямовані проти них.

Деякі істини виходять за межі розуму, але жодна з них йому не суперечить. Подвійної істини про одну й ту ж річ бути не може, оскільки будь-яка істина, як одкровенна, так і природна, виходить з одного джерела - від Бога. Істина, яку Бог посилає шляхом благодаті, доповнює ту істину, яка отримана звичайним шляхом, за допомогою розуму, але не змінює її. Томі належить проста концепція розмежування філософії і теології. Теологія будується на підставі Одкровення, філософія - виключно на принципах розуму. Навіть у тому випадку, коли вони говорять про одні й ті ж істини, кожна говорить про них по-різному. Філософія якщо і служить теології, то тільки в тому сенсі, що вона готує до віри і захищає її. Це розділення

100 Татаркевич, В., 1997, сс. 331-336.

101 Баумейстер, А. (2012). Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ: Дух і Літера, сс. 27-47.

обох дисциплін було повсюдно прийнято в схоластиці. Їх компетенції було розділено в 1272 і філософський факультет в Парижі заборонив своїм членам вторгатися в теологічні проблеми.

Тома також розвивав вчення про субстанції та універсалії і про буття. Щодо першого питання, він вважав, що безпосередньо людським розумом непізнавані ні Бог, ні душа, ні сутність матеріальних речей, ні будь-які загальні поняття й істини. Розуму доступні тільки одиничні речі, які є вихідними для будь-якого пізнання. Концепція буття Томи відрізнялася від концепції старої схоластики, де вихідним пунктом міркувань були вічні ідеї чи поняття Бога. Поодинокі речі - і тільки вони - є субстанціями й мають самостійне буття. Це був помірно реалістичний погляд на універсалії у дусі Арістотеля. Загальне існує, але тільки у зв'язку з одиничними речами. Воно існує в субстанціях і в силу цього може бути абстраговано розумом.

Він вважав, що загальне може мати троякий вигляд: 1) може міститися в одиничній субстанції, становлячи її сутність; це ті універсалії, які визначалися Томою як безпосередньо загальне (*universal in re*); 2) може бути абстраговано розумом (рефлексивне загальне – *universal post rem*); у цьому виді воно не існує в одиничних речах; реально воно існує лише в розумі, а в одиничних речах тільки має підставу; 3) загальне, яке існує незалежно від речей (*universal ante rem*), - це ідея в Божественному розумі, зразок, відповідно до якого Бог створив реальний світ. Це потрібне розрізнення зв'язало всі три принципові концепції, які проявилися в суперечці про універсалії.

Щодо другого питання, то він виокремлював складники буття. Тільки одиничні об'єкти є субстанціями і вони завжди складні: 1) субстанції складаються із сутності (*essentia*) та існування (*existentia*). Сутністю кожної речі є те, що спільне для її виду і міститься у визначенні. Сутність Бога така, що вона імплікує Його існування. Водночас сутність створених Ним речей існування не імплікує. Людина або камінь існує не завдяки своїй «сутності», а завдяки якомусь іншому фактору. Бог є необхідним буттям (Він повинен існувати, оскільки це лежить в Його сутності) та незалежним (оскільки Він існує тільки виходячи з власної природи), а творіння є випадковим і залежним буттям (оскільки існування не лежить в його природі). Бог є простим буттям, а творіння - складним, так як воно складається із сутності та існування. 2) Сутність тілесних субстанцій складається з форми і матерії. Форма є основою того, що в індивідах є видовим, а матерія - того, що є індивідуально різним. Форма є джерелом єдності в субстанціях, а матерія - множинності. Матерія є також

проявом тілесності. У цьому лежить принципова відмінність між духовним і тілесним світом; що тілесне, складається з форми і матерії, а що чисто духовне, то (всупереч августиніанству) має тільки форму. 3) Вищенаведені розрізнення Тома формулював також за допомогою протиставлення потенції і акту, або можливого і дійсного буття: форма є актом, матерія - потенційністю. Бог є чистим актом, творіння ж завжди включає в себе потенційний фактор, який реалізується тільки поступово.

Тома також розвинув вчення про Бога та Його існування. Існування Бога не є очевидною істиною, що не вимагає доказів. Воно не є вродженою істиною, що знаходиться в серці кожної людини, як говорив Йоан Дамаскін. Його необхідно довести. Міркуючи таким чином, Тома ставав в опозицію до переважаючої у схоластиці думки; він також поривав з положенням августиніанства, для якого Бог був «щонайприсутніший у людській душі». Існування Бога не є істиною, яка ґрунтується на апіорному розумуванні. Воно не впливає ні з поняття істини, як її трактував Августин, ні з поняття досконалого буття, як розумів його Ансельм. Тома визнавав, що якби ми знали сутність Бога, то ми самі б зрозуміли, що Він існує, але якщо Його сутність ми безпосередньо не знаємо, отже, ми не можемо існування Бога вивести апіорі з Його сутності.

Не залишається нічого іншого, як базувати доказ існування Бога на досвіді. Це припущення було чуже ранній схоластиці: у досвіді нам дано недосконале і кінцеве буття, яке досить далеко від Бога. Але аналіз кінцевого буття переконує нас у тому, що воно не має власної причини для свого існування і вказує на Бога як на свою причину. Доказ буття Бога можливий, але має бути апостеріорний, має виводити існування Бога не з невідомої нам Його сутності, а з відомих нам Його проявів. Тома дав п'ять доказів існування Бога, які всі були одного типу, були варіантами однієї і тієї ж ідеї: 1) Перший доказ з існування руху висновує, що існує першопричина руху. 2) Другий з несамосущості світу висновує, що існує самосуцтєва істота, яка є причиною світу. 3) Третій з випадковості речей висновує, що поза ними існує необхідна сутність. 4) Четвертий з факту, що існують істоти різного рівня досконалості і що існує найбільш досконала істота. 5) П'ятий з загальної доцільності природи висновує, що існує найвища істота, яка управляє природою і діє доцільно. Ці докази мали космологічний характер, бо вони базувалися на припущенні, що ряд причин не може йти у нескінченність, оскільки повинна існувати перша причина. Три перших докази були різновидом доказу, запропонованого Арістотелем, два останніх - містили в собі неоплатонічні мотиви.

Ініціатором останнього доказу Тома вважав Йоана Дамаскіна.¹⁰² Ця форма доказів існування Бога є цінною, бо навіть сучасні вчені використовують подібну форму аргументації для пояснення існування Всесвіту.¹⁰³

Характеристики Бога в часи Томи не були предметом спору, оскільки були встановлені авторитетом Біблії та Євангелія. Але викликали суперечки наступні положення: чи можна пізнати характеристики Бога розумом або їх необхідно вважати об'єктом віри та Одкровення; якщо їх можна пізнати, то яким чином; яка характеристика Бога є основоположною, або що є Його «метафізичну сутність, з якої випливають всі інші Його характеристики». Тома був переконаний, що атрибути Бога можна пізнати розумом; людський розум не може їх пізнати безпосередньо, а тільки опосередковано, шляхом «заперечення» або «еміненції» (довершеність), тобто або через заборону, або через нескінченне посилення атрибутів кінцевих істот; метафізична сутність Бога виражається в Його самосущості. Бог є єдиним буттям, яке існує саме по собі, все інше виступає як залежне буття.

Бог завжди самосущий і не має причини. Немає нічого такого, що могло б бути причиною Його зміни, отже, Він незмінний. Він вічний, без початку і кінця, оскільки становлення і завершення були б Його змінами. Він нематеріальний, оскільки є простим, нескладним буттям; підставою ж будь-якої складності є матерія. Його сутність ідентична з існуванням, оскільки просте буття не може складатися з якихось елементів. Він не має роду і тому не може бути визначений. Всі ці атрибути можуть бути встановлені шляхом заперечення. За допомогою еміненції можна встановити, що атрибутами Бога є досконалість, мудрість, всемогутність, усевідання, воля і т. д. Багатьма цими різноманітними поняттями обмежений людський розум намагається охопити просту природу Бога.

Предметом міркувань Томи було також вчення про світ. Відношення Бога до світу є відношенням Творця до творіння. Буття скінченних речей надане і сотворене. Томістське розуміння творіння містило наступні елементи: 1) Світ створений з нічого, а не з вічної матерії, про яку писали Платон і Арістотель, яка будучи вічною, була б незалежною від Бога. 2) Створення було здійснене безпосередньо Богом, а не проміжними інстанціями. Якби світ

¹⁰² Татаркевич, В., 1997, сс. 337-340.

¹⁰³ Баумейстер, А., 2012, сс. 27-47.

не був безпосередньо створений Богом, то він був би результатом суми причин або справою випадку і не володів би тією єдністю, якою він насправді володіє. 3) Створення є вольовим актом, а не необхідністю. Бог мав безліч можливостей, але реалізував тільки одну. Кожна істота діє у відповідності зі своїм власним способом діяльності, Бог же діє вільно, як це властиво розумним істотам. 4) Створення відбулося згідно з Божими ідеями. Бог мав у Своїх вічних ідеях як би програму світу, і творіння ґрунтувалося на реалізації цих ідей. Дія на підставі ідей - характерний спосіб діяльності розумних і вільних істот, значить, воно могло бути тільки діяльністю Бога. 5) Створення сталося в часі. Тоді як сам факт творіння і його чотири характеристики були для Томи справою доказів і знання, творіння в часі було лише актом віри.

Доказ того, що світ не має початку (Аверроес), і того, що він має початок (августиніанці) - недостатній. Логічно як те, так і інше цілком можливе, а що насправді є істинним - це справа не доказів, а Одкровення і віри. У цьому випадку доказ виключено з природи речей, тому що доказ оперує поняттями, а поняття - абстрактні і стосуються лише незалежних від часу властивостей речей. Маймонід, на якого Тома колись орієнтувався у своїй теорії творіння, вважав не тільки часовий початок, але і саме створення справою віри. Альберт Великий вважав «створення з нічого» справою віри і був переконаний, що якщо ми на це погодимося, то часовий характер створення вдасться довести.

Бог не лише створив світ, але й Сам ним управляє. Світ також впорядкований і доцільно розвивається згідно з Божественним планом чи Провидінням. Нижчі частини підкоряються вищим, а всі разом служать Богу, який до того ж є метою світу. Бог як цільова і рушійна причина проявляє себе скрізь, навіть у вільних вчинках розумних істот, бо «зовсім не належить до поняття свободи вибору те, щоб вільна істота була першою причиною своїх дій». Через цю Свою участь трансцендентний Бог як би притаманний світу. Тома в питанні взаємодії Бога з історією світу займав середню позицію між деїзмом, який елімінує участь Бога в діяльності створеного, і оказіоналізмом, який не бере до уваги діяльність самих творінь.

Будова світу не є останнім фактом і його можна пояснити. Світ - це Божий твір, твір розумний і доцільний. Множинність і різноманітність створеного світу були необхідні, бо без цього Бог не міг би виразити повноту Своєї сутності. Існують різноманітні творіння з різним рівнем досконалості: починаючи зі стихій, потім складні неорганічні тіла, рослини, тварини і

людина. Існують ще проміжні істоти - чисті уми - або ангели; вони є необхідним елементом ієрархічної системи світу. Вчення про ангелів становило ту частину філософської системи Аквінського, де біблійні та неоплатонічні мотиви переважали над перипатетичними. Воно містило біблійне вчення про ангелів і містичні міркування з приводу ієрархічних рівнів буття, які походять від неоплатоників. Поєднання біблійних ангелів з неоплатонічними “умами” здійснив ще Псевдо-Діонісій Ареопагіт. Ангели володіють певними проміжними характеристиками: вони не пізнають почуттями, як людина, ані з власної природи як Бог, але вони пізнають за допомогою ілюмінації.

Тома розвинув вчення про душу. Він відкинув ту ідею Платона, яка була підтримана і розвинена Августином, містиками і францисканською школою, що тільки душа є людиною, а тіло є не частиною, а знаряддям душі. На думку Томи, як і на думку Арістотеля, тіло також належить до природи людини. Душа і тіло взаємопов'язані як форма і матерія. Людська душа є формою людини; це розумна душа, оскільки розумне пізнання – це діяльність, яка властива людині і вирізняє її з тваринного світу. Душа не має інші форми, бо діяльність розуму є найвищим родом діяльності, а вища форма вже містить у собі нижчі (сприйняття і відчуття).

Францисканська школа вважала неможливим зв'язок в одному принципі настільки різних явищ, таких як мислення і фізичні функції, не погоджувалася з тим, що фізичні функції були зараховані до функції душі і твердила, що безліч форм співіснує в людині. Одиницність форми було одним з тих положень Томи, на яке найбільше нападали його опоненти. Гілеморфізм Томи в трактуванні людини, його твердження, що людина не є самою душею і що душа є формою тіла, а не самосуццю субстанцією - це була найбільш смілива, найбільш ризикована частина його філософії. Але він показав, що цю позицію вдається узгодити з християнством і що християнство не вимагає ні безтілесного спіритуалізму, ні дуалізму душі і тіла, ні незалежності душі. Тома захищав ідею психофізичної єдності людини.

Тома також писав і про пізнання. Вчення Томи про людське пізнання знаходилося в дуже гострій суперечності зі схоластичним трактуванням. По-перше, Тома вважав, що пізнання рецептивне, а, по-друге, що існує зв'язок вищого і нижчого рівнів, розумного і чуттєвого пізнання. Августиніанська традиція свідчила про те, що пізнання незалежне і самостійне, що розум не залежить від відчуттів. По-перше, Тома вважав, що пізнання ґрунтується на уподібненні суб'єкта пізнаваного об'єкту. Воно є рецептивним процесом, який базується на тому, що об'єкт вбиває в душу свій «образ» за допомогою відчуттів. Звідси і виникає

незамінна роль відчуттів при становленні пізнання. Людське пізнання має емпіричне походження. Людина не має вроджених ідей. Також неістинно, що ми пізнаємо речі за допомогою їх вічних прообразів (Августин). Ці прообрази в цілому безпосередньо нам не видно, отже, вони не можуть бути середовищем пізнання об'єкта. Цей вид пізнання характерний для «чистого розуму», який не володіє тілесністю і почуттями. Це пізнання ангелів, а не людей. По-друге, пізнавальні сили людини або чуттєві, або розумні. Вищі сили використовують нижчі, а саме: розумні сили використовують чуттєві. Процес пізнання повинен починатися з нижчих, чуттєвих сил. У повсякденному житті розум, з'єднаний з тілом, не може обійтися без допомоги відчуттів. Але все вимірюється тільки розумним досягненням об'єкта. Все починається із сприйняття конкретних, одиничних об'єктів, але прагне до їх пізнання виходячи із загальних сутнісних характеристик. Ми володіємо розумом, і завдяки йому пізнання розвивається по шляху абстракції.

Тома трактував розум чисто психологічно, як володаря душі, а не метафізично, як Аверроес, як окрему субстанцію. Разом з Арістотелем він поділяв розум на активний і пасивний. Активний розум сам безпосередньо не володіє пізнавальною силою. Він, скоріше, подібний до світла, яке падає на уявне і висвітлює приховану в ньому сутність. Цю сутність пізнає пасивний розум, оскільки він безпосередньо виробляє пізнавальні операції. Пасивний розум щодо сутності поводить також пасивно і рецептивно, подібно до того як відчуття відносяться до чуттєвих образів. У кінцевому рахунку, розумне пізнання так само, як і чуттєве, є рецептивним.

Особливості теорії пізнання Томи проявляються у рішеннях приватних проблем. Тома вважав, що матеріальні об'єкти ми можемо пізнавати розумом. З його допомогою ми одержуємо загальне й істинне знання. Цей погляд Томи протиставлявся теорії Платона, згідно з якою справжнім об'єктом розумного пізнання був нематеріальний світ. Водночас Тома вважав, що розумне пізнання завжди є узагальненим, отже, розумом ми пізнаємо тільки види об'єктів, а не окремі матеріальні предмети. Також Тома вважав, що власну душу ми пізнаємо тільки опосередковано. Це положення було результатом об'єктивної позиції Томи: він вважав, так само як і греки, що нам дано зовнішні речі, а не внутрішні переживання. Ми пізнаємо тільки те, що реально, а не те, що тільки потенційно. Безпосередньо ми пізнаємо лише дії душі, здатності душі і саму душу ми пізнаємо виключно рефлексивним шляхом. Тут мало місце протиставлення з августиніанською школою, і воно було найбільш гострим.

Августиніанці стверджували, що душа пізнає себе за допомогою безпосередньої інтуїції. Для них пізнання власної душі було найважливішим видом пізнання, з якого виводилося все інше знання, не виключаючи пізнання зовнішніх об'єктів.

Моральна філософія також цікавила цього філософа. Рання схоластика недостатньо займалася проблемами моральної філософії, керуючись думкою, що моральні проблеми мають практичну, а не наукову природу. Тома включив цей розділ у свою систему як рівноцінний теоретичній філософії. Він цінував ідую помірності. З філософських доктрин античності тільки дві справили великий вплив на християнську етику: стоїчний аскетизм і неоплатонічний екстатизм. Тома ж пішов зовсім іншим шляхом, він пішов за Арістотелем, за його помірною і розумною етикою. Всупереч тим, хто, прийнявши вищі блага, відкидав нижчі, Тома цінував будь-яке благо і кожному з них прагнув визначити належне місце. Для того, щоб краще вибрати блага, розум повинен випереджати волю і керувати нею. Проголосивши в етиці першість розуму, Тома став, разом з греками, на позиції інтелектуалізму, вперто суперечачи августиніанській школі, її волюнтаризму.

Кінцевою метою життя він бачив щастя, саме ж щастя розумів відповідно до своєї теоцентричної та інтелектуалістичної філософії. Щастя – це пізнання Бога. Пізнання є найвищою функцією людини, а Бог - найбільш досконалим об'єктом пізнання. Бог для нього був найвищою кінцевою метою і мірою людських вчинків. З цієї точки зору, томізм не відрізнявся від августиніанства. Але в аналізі морального життя він передбачав не тільки кінцеву мету, але і більш близькі цілі і знаходив місце і для емпіричних досліджень. Тома створив систему етики, яка була незрівнянно більш повною і послідовною.¹⁰⁴

Щодо суспільного устрою Тома вважав, що монархія – це найсправедливіша форма правління, яка перевершує аристократію (владу найкращих) і політію (владу більшості в інтересах загального блага). Тома виступав за виборчу, а не спадкову монархію. Більшість може позбавити правителя влади, якщо вона стає тиранією. Інший спосіб боротьби з тиранією – це втручання папи.¹⁰⁵

Те, що було в томізмі новим і несподіваним, це опора християнської філософії - тієї філософії, яка проголошувала існування Бога, Провидіння, безсмертну душу, вільну волю, -

¹⁰⁴ Татаркевич, В., 1997, сс. 341-344.

¹⁰⁵ Жильсон?

на досвід. Просвітленість, надприродне просвітництво розуму, апіорне знання, вродженість та інтуїтивізм, від яких досі відштовхувалася у своїх міркуваннях схоластика, - все це стало неістинним і непотрібним, бо цілком досить було досвіду.

Найбільш загальні особливості томізму: дуалізм Бога і світу, гілеморфізм, об'єктивізм, емпіризм, універсалізм, реалізм та інтелектуалізм. Дуалізмом між абсолютним і відносним буттям, між Богом і створеним світом томізм протиставляв себе пантеїзму. Гілеморфізмом він захищав єдність людської природи і боровся проти роз'єднання душі і тіла, дуалістичного розуміння людини. Об'єктивізмом, що лежить в основі розуму, який був звернений до зовнішнього світу, і переконанням у тому, що зовнішні речі дано нам більш безпосередньо, ніж внутрішні переживання, він протиставляв себе суб'єктивній позиції містиків і августиніанців. Емпіризмом, думкою, що будь-яке знання йде з досвіду, він протиставляв себе августиніанському апіоризму. Універсалізмом, переконанням у переважанні загального над окремим, він протиставляв себе індивідуалізму, час якого настав ще в 13 ст. Помірним реалізмом він протиставляв себе, з одного боку, крайньому реалізму платоників, з іншого - номіналізму. Інтелектуалізмом, вченням про першість інтелекту в пізнанні й діяльності, він протиставляв себе волюнтаризму Августина та емоційної позиції містиків.

Тома належав до меншості середньовічних філософів. Він був особливим, нетиповим представником схоластичної думки. Від ранньої схоластичної філософської позиції його погляди відрізнялися своєю емпіричною й об'єктивістською спрямованістю. Тома створив інший тип схоластики, який значно пізніше отримав велике поширення. Християнську філософію Тома як би наблизив до античності, до Арістотеля.

Його вчення зустріла опозиція; це була «стара схоластика», яка спиралася на Августина. Суперечка про вчення Томи стала найбільш важливим філософським питанням 13 ст. Тома боровся на два фронти: з гетеродоксальною філософією - з аверроїзмом і з ортодоксальною - августиніанством. Він виступив проти аверроїзму, а августиніанство виступило проти нього. Філософські підстави августиніанства і томізму були абсолютно різні, вони мали різні теорії пізнання і різні психології. Томізм піддався нападкам за єдність форми, відкидання духовної матерії, визнання її основою індивідуальності, за потенційність матерії і відкидання насіння раціональності, за теорію опосередкованого пізнання душі, за відмову від ілюмінізму. До опонентів належало і світське духовенство, до якого належав Стефан Тамп'є, паризький єпископ, який у 1277 засудив деякі його погляди, зокрема, положення про індивідуалізовану

матерію. Домініканці також не сприйняли його поглядів: сам англійський провінціал, кентерберійський єпископ Роберт Кілворт в тому ж році заперечував низку ідей Томи, наприклад, його вчення про єдність форми. Францисканці, які завзято захищали августиніанські традиції, дуже активно виступали проти нього, особливо три учні Бонавентури: Пеккам, який як єпископ засудив ідеї Томи в 1284, Мідлтон і де ла Маре, автор спеціальної роботи «Виправлення брата Томи», в якій він піддав критиці 117 положень Томи Аквінського.

Серед його учнів і послідовників були домініканці - Птоломей з Лукки, який завершив роботу Томи «Про правління князів», і Егідій з Лессіне, який захищав вчення Томи про єдність форми від нападок Кілворта. Відомий домініканський мислитель початку 14 ст., Ерве Неделлек (пом. в 1323), автор роботи «На захист Томи», захищав філософію св. Томи, але одночасно проклав шляхи для критицизму, який мав розвинутися в наступному столітті. Були прихильники і в ордені августиніанців: Егідій Римлянин (1247-1316), професор Паризького університету; і в ордені кармелітів: генерал ордена Жерар з Болоньї (пом. в 1317). Деякі професори Паризького університету, світські князі, сприйняли його погляди, особливо Петро з Оверні (пом. 1305), який завершив коментарі Томи до деяких праць Арістотеля. Вчення Томи спочатку завоювало Париж, головний центр середньовічної науки, в кінці Середньовіччя столицею томізму став Кюльн. Ці прихильники вчення Томи сприйняли його тільки частково, не зачіпаючи того, що було власною концепцією Томи, а проте вони вводили у вчення чужі елементи з августинівської філософії, з арабів, з Дунса Скота. У 13 і 14 ст. томізм був ще вираженням поглядів меншості і це був тільки частково томізм.

Суперечка про філософію Томи закінчилася його перемогою. Зникли всі сумніви в його правдивості: засудження 1277 було відхилено паризьким єпископом, і в 1325 Тома отримав звання «ангельського доктора». У 1567 Папою Пієм V він був визнаний 5-м вчителем Церкви. Починаючи з моменту свого виникнення, школа Томи вже не переривала свого існування. Її традиції підтримував домініканський орден, який на своїх генеральних асамблеях офіційно визнав вчення Томи вченням ордена, а його самого проголосив «канонічним доктором». Починаючи з 16 ст., орден єзуїтів також визнав його вчення. Більш того, Апостольська столиця неодноразово - з часів Йоана XXII до Бенедикта XV - визнавала вчення Томи вченням Церкви.

У Новий час двічі мало місце повернення до томізму. Перший раз це відбулося в 16 ст.,

коли виник рух, який прагнув відродити вмираючу схоластику за допомогою повернення до вчення Томи. Це рух, що спрямовувався «Товариством Ісуса», мав центр в Іспанії, в найбільш відомих у той час університетах Європи, таких як Альгамбра, Саламанка і Коїмбра. Але він не відповідав духу епохи, не зміг вийти за межі Іспанії і там же в 17 ст. перестав існувати. Він висунув Ф. Суареса (1548-1617), який відродив вчення Томи у більш вільній, повній відступів від нього формі (у ньому відсутня реальна відмінність між сутністю та існуванням; чиста матерія може існувати цілком самостійно; матерія не володіє принципом індивідуації; окреме може бути пізнане безпосередньо; докази існування Бога, наведені Томою, визнавалися недостатніми). Проте Суарес багато зробив для того, щоб це вчення знову стало актуальним. Друге повернення Томи відбулося в другій половині 19 ст. Спонукальним мотивом стала енцикліка Льва XIII в 1879, яка закликала до відродження філософії в дусі Томи. Цим же папою була заснована Академія святого Томи в Римі, де розвивалася філософія, що трактувалася в дусі Томи і відома згодом під назвою «неотомізму».¹⁰⁶

Запитання для самоперевірки:

1. Які були два види гетеродоксального арістотелізму?
2. Якими були погляди Давида Дінантського на матерію, розум і Бога?
3. Чому були засуджені погляди латинських аверроїстів?
4. У чому полягало новаторство Марсилія Падуанського?
5. Якими були досягнення Альберта Великого?
6. Які основні пункти вчення Томи про буття?
7. У чому полягали докази існування Бога, сформульовані Томою Аквінським?
8. Чим епістемологічне та психологічне вчення Томи відрізнялися від аналогічних вчень Августина?

¹⁰⁶ Татаркевич, В., 1997, сс. 344-347.

Лекція 8

Західноєвропейська філософія 13-14 ст. Науково-філософський світогляд Йона Дунса Скота. Вільям Оккам. Послідовники Оккама. Містичний пантеїзм Йогана «Майстра» Екгарта та його послідовники

Скотизм досяг компромісу ідей: томізму були зроблені невеликі поступки, але принципова основа залишилася августинівською. Францисканці модернізували свою доктрину завдяки ідеям Томи і з'явилася «нова францисканська школа». Творцем нової філософської доктрини був Дунс Скот.

Вільям з Уеру, вчитель Дунса, випередив його в опозиції проти теорії ілюмінізму. Найбільш видатною особистістю, між старою і новою школами, між Бонавентурою і Скотом, був Генріх з Генту (1217-1293), світський священик, з 1277 - магістр теології в Паризькому університеті. У теорії пізнання він залишився вірний ідеї Августина про спеціальне Божественне просвітлення. Він говорив про психологічне переважання волі над розумом, оскільки розум має тільки пасивну силу, а воля за своєю природою активна. Звідси метафізична перевага блага над пізнанням та етичне переважання любові над пізнанням. Своїм волюнтаризмом він воскресив суттєвий момент у філософії Августина, який був відсунутий на другий план його прихильниками в 13 ст., і цим підготував нове августиніанство Скота.

Йоан Дунс Скот

Йоан Дунс Скот (1266-1308) був членом францисканського ордену, здобув освіту, а потім викладав в Оксфорді. У 1304 приїжджає в Париж, де стає доктором теології, а потім протягом 1305-1308 викладає. Переїхавши в Кюльн, несподівано вмирає. Церква присвоїла йому звання «тонкого доктора» (*doctor subtilis*). Він володів надзвичайним критичним розумом. Його твори пронизані полемікою і найтоншими розрізненнями, але вони охоплювали не всю філософську та теологічну проблематику того часу, як це мало місце в творах Томи. Серед його праць коментар до «Сентенцій» Петра Ломбардського («Оксфордський твір»), більш короткий «Паризький твір». В Оксфорді він писав коментарі до арістотелівських праць з логіки, метафізики і психології. У цілому йому належить 12 томів творів. «Спірні питання надфілософії», які довгий час вважалися його твором, йому вже не приписуються.

У його ідеях існувало багато спільного та відмінного з поглядами Томи. До спільного належали теологічні погляди, які виходили з однієї церковної традиції (вся концепція Бога і творіння), найбільш загальні онтологічні поняття, а також поняття епістемології і психології, такі як апостеріоризм в теорії пізнання, заперечення теорії ілюмінації, концепція універсалій, поділ психічних функцій. Що стосується відмінного, то Аквінат проповідував погляди, які відповідали християнським і античним ідеям, Скот же розвивав тільки безпосередньо християнські мотиви. На противагу об'єктивній філософській позиції греків і Томи, він займав, як і Августин, інтровертну філософську позицію і моделював свої погляди не по відношенню до зовнішніх об'єктів, а щодо внутрішніх переживань. Він прийшов до ідей, які характеризувалися індивідуалізмом і волюнтаризмом і були досить далекі від універсалістської та інтелектуалістської філософії Томи.

В одному з ключових питань філософії Скота, питанні взаємовідносин віри і розуму, він надавав перевагу вірі над розумом. Скот перейняв від Арістотеля і Томи поняття науки, однак застосувавши його досить скрупульозно, отримав інші результати. Він значною мірою скоротив сферу розуму і розширив область віри. Тома вважав, що тільки таїнства віри, такі як Свята Трійця, не можуть бути доведені. Скот же дотримувався думки, що не може бути доведена величезна більшість теологічних положень. Тома доводив, якими властивостями володіє Бог, а Скот ці докази вважав недостатніми. Те, що Бог є розумом і волею, що для Нього характерні вічність, нескінченність, всемогутність, всюдисущість, правдивість, справедливність, милосердя, Провидіння, - у все це необхідно вірити, але довести цього не можна. Не можна також довести безсмертя душі, створення душі Богом, продемонструвати участь Бога в діяльності творінь. Скот не сумнівався в цих істинах, але вважав їх істинами Одкровення і віри, а не розуму і науки.

Але він зараховував до сфери науки деякі теологічні положення: Бог існує, Він єдиний, і навіть досить спірне положення про те, що Він створив світ з нічого. Проте, він відмовився від прагнення схоластів перетворити віру в знання. Для Скота теологія перестала бути наукою, яка володіє якими б то не було достоїнствами, оскільки її принципи не виводилися з достатньою очевидністю. Скот не прагнув принизити цінність теології: надприродна істина, яка виходить за межі розуму, є непорушною і володіє навіть таким рівнем певності, який недоступний природному розуму. Аналіз Скота не брав під сумнів теологічні істини, але ставив під сумнів здібності розуму і тому вів до скептицизму. Своєю швидше критичною, ніж

конструктивною позицією Скот був передвісником нової епохи, яка почалася в 14 ст. Його творчість стоїть на межі між двома типами середньовічної філософії - творчої і критичної, яка вірить в розум і тієї, яка сумнівається в ньому і здається на милість віри.

Скот також вчив про перевагу інтуїції над абстракцією. Він сприйняв теорію пізнання Томи і трактував пізнання, не звертаючись до надприродного просвітлення. Але його погляди відрізнялися від поглядів Томи: 1) Рівною мірою первинними, поряд з актами зовнішнього сприйняття, Скот вважав акти розуму, зверненого до самого себе і орієнтованого на внутрішні переживання (психологічне пізнання). 2) Він по-іншому розумів пізнання зовнішнього світу. Тома, вірний універсалістичному погляду греків, вважав, що розум пізнає тільки види, Скот приписував розуму ще й здатність пізнання одиничного. 3) Він також інакше розумів функції розуму: заперечував, що розумове пізнання має виключно абстрактний характер. Абстрактному пізнанню об'єктів завжди повинно передувати інтуїтивне; тільки за допомогою інтуїції, а не через абстрактне розуміння можна підтвердити існування і присутність речі. Він не трактував інтуїцію містично, але розумів її як акт безпосереднього пізнання присутнього об'єкта. Інтуїція дає індивідуальне й екзистенціальне пізнання, але воно носить випадковий характер, оскільки існування не стосується сутності кінцевих речей. Абстрактне знання пізнає загальні і суттєві властивості речей. Це розрізнення двох родів пізнання, введене Скотом, стало, загальною особливістю схоластики.

У філософії Скота знаходимо ідею про переважання одиничного над загальним, вчення про метафізичний індивідуалізм. Природа буття одинична. Скот порвав з античним універсалізмом, для якого буття, і сутність буття були загальним. Індивідуальність була не вторинною, а основною рисою буття (підґрунтя: метафізично-релігійна природа християнства чи просто здоровий глузд). «Форма» - це суттєвий елемент речі. Видова форма не може бути єдиною, крім неї в кожній речі є індивідуальна форма (схоластична формула індивідуалізму). Індивідуальні риси не є змістом матерії, як вважав Тома, а є характеристикою форми. Мовою схоластики форма - це індивідуальна особливість.

Однак цей індивідуалізм не був радикальним. Він стверджував, що існують тільки конкретні індивіди, але не вважав, що загальне - це лише помилка розуму. Для Скота загальне містилося в речах, оскільки він прийняв реалістичну позицію Томи, але він пішов далі. Все, що приховане в понятті, міститься також і в об'єкті. Будь-який модус розумності він розумів як суттєвий модус. Геометричні величини, точки і прямі він вважав реально існуючими в

об'єктах. Він множив поняттєві дистинкції і всі їх приписував речам. З'єднав індивідуалізм з понятійним реалізмом.

Скот також писав про множинність форм. У речі існує безліч форм. Тома вважав це неможливим, оскільки одна річ може володіти тільки однією сутністю. Множинність форм потрібна була Скоту в психології. Він вважав за необхідне відділення духовного елемента від біологічного. Якщо душа є формою органічного тіла, то повинна існувати подвійна форма, як духовна, так і тілесна. Їх з'єднання було спадщиною античності, християнські ж філософи давно боролися за їх відділення, але в 13 ст., після вивчення Арістотеля, існувала загроза, що те, що вони розділили, знову буде ототожнене.

Ми також знаходимо ідеї про переважання волі над думкою. Теорію про те, що пізнання виступає результатом діяльності абстрактного розуму, Скот обмежив з двох сторін: у пізнанні бере участь інтуїція і воля. Тома стверджував, що розум керує волею, Скот цьому перечив. Дії волі ніхто не може зумовити, бо вона за своєю природою вільна, будучи саморушійною. Розум не може управляти волею, воля ж, навпаки, здатна керувати розумом. У пізнання воля вводить момент активності та свободи. З'явилася особлива концепція пізнання: перша стадія пізнання відбувається без участі волі, друга стадія завжди відбувається за її участі.

Змінилася оцінка здатностей розуму. Воля, як вільна, є найдосконалішою зі здатностей. Пізнання не є найвищою метою життя, як того хотіли інтелектуалісти, істина виступає тільки одним з благ. Не пізнання, яке є наскрізь пасивним процесом, а вільна воля уподібнює і наближує людину до Бога. Не розум, а воля є сутністю душі. Примат волі, безумовно чужий античній філософії, був християнським мотивом, і він чітко проявився в Августина і відродився знову у Скота. Воля повинна бути керована найбільш досконалою сутністю, і Бога необхідно розуміти як волю.

Скот дійшов далекосяжних наслідків: характерною рисою волі є свобода, отже, Бог вільний у своїх рішеннях. Скот застерігав, що Бог не може ні творити суперечливі і неможливі речі (наприклад, щоб $3 + 2$ не було 5), ні суперечити двом першим заповідям Декалогу, і що саме цим обмежується свобода Бога. У кінцевому рахунку, Його свобода не обмежена, а воля є, сама по собі, вихідним законом. Не існує правил добра, до яких Бог мусив би пристосовуватися, щоб учинити Своє творіння добрим. Істини є істинами тільки тому, що їх встановив Бог. Те, що для нас необхідно, для Бога є справою вільного вибору. Кінцевою підставою буття є не необхідність, а свобода. Істина і благо не є в своїх основах об'єктивними

і непорушними, бо Бог може їх встановлювати арбітрально. Жодна християнська доктрина не відрізнялася більшою мірою від античних доктрин, ніж ця. Будівничий світу у Платона будував його згідно з вічними ідеями, які від нього не залежали. Бог у Платона був залежний від блага й істини, тут же благо й істина залежать від Бога. З цією ідеєю був пов'язаний ірраціоналізм Скота, який дійсно змусив його виділити теологію з області розуму і науки. Якби розум міг самостійно досягати істини, то істина, що залежить від незрозумілих Божественних рішень, могла б бути зовсім іншою, ніж вона є насправді, тому йому часто нічого іншого не залишається, як звернутися до Одкровення.

Погляди на світ Томи та Скота були принципово різними: у Томи основу світу складали загальні істини, у Скота світ був сукупністю окремого; Тома розумів світ як раціональний, а Скот - як частково ірраціональний; у Томи світ являв собою результат необхідності, у Скота - результат волі. Це була принципово августинівська позиція, і ніхто не захищав її з такою завзятістю, як Скот. Те, що у Августина було тільки намічено, у Скота було всебічно розвинене і доведено діалектичними аргументами. З навіювань Августина Скот створив тонку схоластичну систему, в якій: а) віра мала перевагу над розумом, б) інтуїція - над абстракцією, в) окреме - над загальним; г) воля - над думкою.

Сутність скотизму полягає у виділенні з компетенції розуму великої сфери істин і віднесення їх до віри, визнанні індивідуальних форм, інтуїтивних факторів і участі волі в пізнанні, приматі волі, арбітральності істин, які є результатом дії вільної Божественної волі. Це найбільш типові мотиви скотизму, дуже далекі від античних ідей і притаманні християнству у своїй основі.

Стара суперечка августиніанства з томізмом перейшла в суперечку томізму зі скотизмом. З'явилися дві схоластики: томістська і скотистська. Одні мислителі писали в дусі Томи, інші - в дусі Скота. Коли в 14 ст. в схоластичній філософії з'явилася нова течія, яка була однаково ворожа обом сторонам, тоді вони об'єдналися для спільного захисту. У пізньому Середньовіччі вони об'єдналися під назвою «античний шлях».

Ідеї Скота знайшли розвиток у францисканському ордені, де вони були доведені до найбільшої абстрактності, крайнього формалізму і реалізму. Школа збереглася до кінця Середньовіччя. У 15 ст. з неї вийшли такі схоласти, як Йоан Магістрі чи Тартарет, яких сучасники вважали великими філософами і вплив яких простягався від Парижу до Кракова. У 16 ст. школа Скота разом з томізмом відродилася в Іспанії і вона розвивалася ще в 17 ст.,

Уоддінг заснував в 1625 відомий колегіум скотистів. Особливих результатів ця школа не досягла, але успішно працювала в різних галузях знання, наприклад, в логіці та спекулятивній граматиці. Скот не лише створив школу, а й підготував реакцію проти неї: його ідеї мали відношення до створення нової схоластики 14 ст. Цей модерністський шлях з'явився тоді, коли найсміливіші з його учнів реалізували досить рішуче те, що він почав. У томізмі схоластика досягла своєї вершини, а в скотизмі почала формуватися сучасна філософія.

Кінцевий період середньовічної філософії

Серед причин настання нового кінцевого періоду середньовічної філософії (14-15 ст.) була зміна в способі філософування внаслідок внутрішнього розвитку філософії. Основні типи християнської філософії були вже сформовані на більш реалістичній, емпіричній, інтелектуальній базі, і на більш ідеалістичній, апріорній і почуттєвій. Нових систем вже не виникло. Увагу філософів поглинули інші питання. Консервація і часткова розбудова давніх систем була культивована у школах томістів і скотистів (*Via antiqua* чи античний шлях). Зміст доктрин був той же, філософи займалися формою – витончували свій логічний інструментарій. Виникла логічна формалістика. Пізніші століття вважали це суттю схоластики, але це був прояв занепаду. *Via moderna* чи сучасний шлях - це був критичний рух. Намір полягав не у будівництві теорій, а у перевірці їхніх основ. Схоластика працювала на підґрунті догматизму, раціоналізму і поняттєвого реалізму, а з критикою пов'язані скептичні, антираціоналістичні й антиреалістичні тенденції. Це був третій табір поряд з томізмом і скотизмом. Доктрину цього напрямку називають «номіналізмом» або «оккамізмом». Нова філософія зберегла зовнішні форми старої схоластики, але змінила її наміри і характер. Схоластичним методом критикувала схоластичні доктрини, але спричинила занепад схоластики. З позитивного боку вона сприяла деталізованій науковій праці. Відбувався розвиток і автономна інтерпретація спеціальних наук, природничих (фізика й астрономія) та гуманітарних (економіка).

Кінцевий період філософії пройшов дві фази: перша пол. 14 ст. – філософськи квітуча і творча, коли виникли нові ідеї та радикальні висновки. 15 ст. – час стагнації, номіналізм припинив розвиватися і став шкільним канонем, як томізм і скотизм. У 2-ій пол. 14 ст. виникли університетські осередки у таких містах, як Кьольн, Відень, Гайдельберг, Прага, Краків. До Франції та Англії приєдналися германські та слов'янські країни.

До *via antiqua* належали томізм, скотизм, аверроїзм та августиніанство, а до *via moderna*

- критицизм та містицизм. Томізм розвивався серед домініканців у Кьольнському університеті, хоча в 15 ст. певна частина школи висловилася за доктрину Альберта Великого і зміцнила неоплатонівські чинники супроти перипатетичних. Скотизм був популярним серед францисканців у Англії. До основних представників належали Франциск де Мейроніс (пом. 1325) і Томас Бредвордайн (бл. 1290-1349). Августиніанство було представлено оксфордським францисканцем Джоном Родінгтоном (поч. 14 ст.). Латинський аверроїзм розвивався у Парижі, Оксфорді, Падуї. У Парижі Йоан Яндунський (Жан де Жанден, пом. 1328) дав аверроїзму антицерковне і антирелігійне спрямування. В Оксфорді кардинал Фітц Ральф і кармеліт Джон Беконторп (пом. 1346) намагалися наблизити аверроїзм до християнської думки. У Падуї творив Павло з Венеції, місцева школа існувала найдовше, до 17 ст. Августиніанці та аверроїсти наближалися до нових течій, а томізм і скотизм завжди залишалися типовою *via antiqua*.

Ще в зрілому Середньовіччі прийшов час критицизму. «Нова школа» звинувачувала «стару» в поняттєвому реалізмі, догматичному розумінні науки, абстрактному ході міркувань. Сама ж вона дотримувалася номіналізму, далекосяжного скептицизму й інтуїтивно-емпіричної програми досліджень. Це був стихійний рух, який проявився одночасно у багатьох мислителів і поступово опанував головними філософськими центрами - Парижем і Оксфордом. Найбільш типовим і впливовим її представником був Вільям Оккам.

Номіналізм мав стару традицію, що йде приблизно з 11 ст. Тільки протягом 13 ст. він був повністю витіснений реалізмом. Емпіризм мав у схоластиці слабшу, але постійнішу традицію, і навіть у 13 ст. вона не була подолана і породила Оксфордську школу і свого найбільш блискучого представника - Роджера Бекона. Скептицизм в ранньому Середньовіччі не виступав в явному вигляді. Проте вже в той час були висунуті такі ідеї, які, коли надійшов відповідний момент, ставали джерелом і аргументом скептицизму. Ці ідеї йшли з чотирьох витоків.

1) Арабсько-єврейська філософія схилялася до скептицизму. По-перше, через аверроїзм і його теорію подвійної істини. Аверроїсти хоча стверджували, що доказ є справою розуму, а істина є справою віри, але позбавляли цінності доказ і цим дискредитували розум, так само, як це робили скептики. По-друге, праці арабських ортодоксів були скарбницею для скептицизму і найбільше праці Аль-Газалі, який навмисне принижував філософію для того, щоб вказати на єдиний порятунок у вірі. Філософія не дає доказів для найбільш важливих

істин, наприклад таких, що Бог нематеріальний і що Він є причиною світу. Аль-Газалі ставив під сумнів навіть сам принцип причинності, на якому філософія засновувала свої доводи, оскільки Бог як всесильний може чинити і всупереч цьому принципу. Погляди Аль-Газалі виклав Маймонід, і через його посередництво вони вплинули на схоластику.

2) Основоположною ідеєю августиніанства була ідея ілюмінізму, що зв'язувала з надприродним просвітленням умови пізнання істини, бо природних сил розуму недостатньо для того, щоб її пізнати. Скептики 14 ст. могли посилалися на мислителів августинівського напрямку, на Бонавентуру, Гроссетеста, Бекона і Генріха з Генту. З цими філософами досить рахувалися на початку 14 ст. У Парижі в той час найвищим авторитетом користувався Тома, в Оксфорді найбільший вплив мали Гроссетест і Генріх. Дунс Скот дійсно відкинув ілюмінізм, але на початку 14 ст. Родінгтон його знову відродив.

3) Сам Арістотель розрізняв пізнання, яке дає істинність, і здогад, який має місце в області ймовірності (правдоподібності). Він розробив не тільки теорію пізнання в «Аналітиках», але і теорію ймовірності в «Топіці». Вже ранні схоластики розрізняли істинні міркування, які підтверджують докази, та ймовірнісні, які лише в кращому випадку можуть переконувати. Логіка ймовірнісних міркувань, починаючи з 13 ст., користувалася популярністю. Почали з'являтися спеціальні підручники з цієї логіки або «діалектики». Найвідомішим був підручник Петра Іспанця під назвою «Короткий звід основ логіки». Він зумів за допомогою цього підручника поширити діалектичні ідеї і тому став одним з вершителів того філософського перевороту, який стався в 14 ст. Через нього полюбилися вільні діалектичні міркування і були відкинуті суворі приписи «Аналітик» на користь ймовірнісних прикладів «Топіки». За допомогою діалектики можна було підтвердити будь-яке положення якимись аргументами, навіть найдикіші софізми. Стерлася межа між істинними і сумнівними твердженнями, між тими, які були результатами істинного знання, і тими, які є тільки результатом вимислу і віри.

4) Скотизм, який в силу свого ультрареалізму був найбільш стійкою протидією новим прагненням, також підготував скептицизм. Головним чином це було зроблено за допомогою теологічного волюнтаризму, згідно з яким, всі істини залежать від Божественної волі; вони були б помилкою, якби воля Бога була іншою. Звідси легко можна було зробити висновок, що істинність, яку ми приписуємо нашому знанню, є уявною. Скот почав сумніватися в доказовості теологічних тверджень. Він проклав шлях не тільки скептицизму, але й

інтуїтивізму.

Оккам був ближчий до Скота, ніж до Томи, і не випадково, що еволюція схоластики пішла в наступному напрямку: від томізму до скотизму, а від скотизму до оккамізму. Томізм був на протилежному кінці «нового шляху»: був єдиною схоластичною доктриною, яка не містила в собі елементів скептицизму. Томізм не довіряв розумові, але не тому, що вважав його недосконалим і нездатним досягнути істини (як античні скептики), а тому, що спроможнішою для цього він вважав віру.

Нова філософія 14 ст. з'явилася в обох головних центрах, паризькому і оксфордському, і сформувалися два рівнозначні напрямки, які істотно відрізнялися у вирішенні важливих проблем. Паризький напрямок дещо раніше висунув своїх видатних представників таких домініканців, як Дюран з монастиря Сен-Пурсен, паризький професор (пом. 1332 або 1333); Ерве Неделлек, генерал ордену (пом. 1323). До нього також належали францисканці: Йоан з Поліако і Петро з Оріолі, який найбільш повно висловив нові ідеї в їх ранній французькій фазі. Останній походив з Аквітанії, був учнем Скота в Парижі, де вчився приблизно в 1304. Викладав в Болоньї, Тулузі і Парижі. Помер у Парижі в 1332, будучи архієпископом при папському дворі в Авіньйоні. Він 1) був номіналістом і говорив про те, що загальними є не речі, а лише спосіб їхнього розуміння інтелектом, і що реально існують тільки одиничні речі; 2) вважав, що ми пізнаємо не «абстрактним і узагальненим способом», а за допомогою досвіду (висловлювався на захист емпіризму); 3) до цього додавав скептичні погляди, спираючись на засадничі положення психології (що душа є нематеріальною формою і т. д.), які не можна обґрунтувати; 4) був феноменалістом, стверджуючи, що безпосереднім об'єктом нашого знання є не самі речі, а тільки явища; 5) дотримувався логічного концептуалізму як позитивного погляду на природу універсалій. Два останні погляди демонстрували особливість доктрини Оріолі і всього паризького напрямку, але цю специфіку паризький напрямок незабаром втратив, підкорившись оксфордському напрямку.

Оксфордський напрямок почався з менш значних мислителів із скептичними тенденціями, щоб швидко висунути найвидатнішу особистість усього руху – Оккама. Він прийшов до своїх поглядів незалежно від французького модернізму, який був старший від нього на ціле покоління. Сильна особистість Оккама вплинула на індивідуальність його французьких послідовників, і «новий шлях» був сприйнятий не тільки в Англії, а й у Франції в тому вигляді, який він йому надав. Він вважався «поважним основоположником» нової

схоластики. Його поява ділить паризький напрямок на два періоди: власне дооккамівський і оккамівський.

Вільям Оккам

Оккам (1285-1347) народився в графстві Сюррей, недалеко від Лондона. У 1312 - 1318 навчався в Оксфорді, а з 1318 почав у ньому свою викладацьку діяльність. У 1324 був звинувачений в єресі і викликаний до курії в Авіньйон, де був засуджений. Через чотири роки втік до імператора Людвіга Баварського, який вів боротьбу з папством; в цей же час був відлучений від Церкви. З 1330 перебував при імператорському дворі в Мюнхені і там написав більшість своїх творів. Там же і помер в 1349 або 1350, помирившись перед смертю з Церквою. Він мав бойову натуру і політичні устремління. Його філософські трактати доповнювалися політичними роботами, спрямованими проти папства. Філософські твори Оккама були розпочаті в Оксфорді, а завершені або перероблені в Мюнхені. Найбільше він залишив після себе логічних праць: «Звід всієї логіки», «Розпорядок». У його коментарях до «Сентенцій» Ломбарда містилися теологічні погляди, а в коментарях до «Фізики» Арістотеля - його власні природничо-наукові уявлення.

Класична схоластика намагалася зібрати знання в єдину систему - була систематичною філософією; підстави цього знання вважала надійними і тому була догматичною за своїм духом; приймала, що знання здобуває розум, - отже, вона була раціоналістичною філософією; доводила, що загальним поняттям розуму відповідає загальне буття - була реалістичною філософією. Оккам, будучи виразником нового духу, в усіх філософських пунктах протистояв сформованій традиції. Його основна позиція була антисистематичною, антидогматичною, антираціоналістичною, антиреалістичною, оскільки замість того, щоб конструювати систему, він займався критикою знання; в результаті критики він прийшов до думки, що величезна частина традиційного знання позбавлена необхідних підстав; основоположним органом знання він вважав не дискурсивний розум, а безпосередню інтуїцію; в загальних поняттях розуму він бачив результат мислення й мови, яким жодне загальне буття не відповідає. Старим положенням він протиставляв нові: 1) критична позиція привела до висунення на перший план епістемологічних проблем; 2) а також відкривала шлях скептицизму і фідеїзму, оскільки місце дискредитованого знання повинна була зайняти віра; 3) інтуїтивізм зайняв місце раціоналізму; 4) номіналізм і психологічний концептуалізм замінили реалізм.

Серед головних ідей Оккама були два переконання метафізичної природи: індивідуалізм

та волюнтаризм. Будь-яке буття одиничне і конкретне, іншого буття не існує. Особливості буття залежать від волі, і насамперед від волі Бога. Оккам був захисником могутньої Божественної волі і відкидав будь-які положення, які могли б обмежити її. Методологічне правило, яким Оккам користувався при вирішенні філософських проблем: пояснювати явища найбільш просто, не множити сутності («бритва Оккама») і не встановлювати їх там, де пояснення явищ цього не вимагає. Ці дві посилки - всемогутня воля Бога і економія мислення - стали непорушними правилами його філософії. Створений ним образ світу мав більше свободи і був простішим, ніж той, який передала традиція.

Також Оккам висловлював скептицизм щодо раціонального знання про Бога і світ. Він прагнув показати, що теологія не є наукою. Її положення були поставлені під сумнів ще до Оккама. Те, що єдиність Бога не доведена і не може бути доведена, - це стверджував Вільям з Уеру. Скот стверджував подібне про положення, що Бог всесильний, всюдисущий і т. д. Йоан з Полліако - про те, що Він є творцем світу, і подібне говорилося про інші теологічні положення. Попередники Оккама поступово звільнялися від жорстких пут теології, а Оккам спокусився на її основи. Він поставив під сумнів ті принципи, на які спиралися основні міркування теологів: принцип причинності в його традиційному, що йде від Арістотеля, вигляді. Цим він закрив основну дорогу теологічним доказам.

Вже не тільки характеристики Бога перестали для нього бути предметом доказів (наприклад, не можна довести єдиність Бога, якщо можна просто подумати про те, що існує безліч світів і кожен з них має свого Творця, не можна довести його нескінченність, якщо досконала сутність не мусить бути нескінченною), навіть саме існування Бога не можна довести. Доказ апіорі - неможливий, бо існування можна підтвердити тільки за допомогою безпосередньої інтуїції і ні в якому випадку за допомогою міркування. Але доказ апостеріорі також непевний, бо він передбачає засаду причиновості і довільно приймає, що ланцюжок причин - скінченний і що першопричиною є Бог.

Скептичні зауваження попередників Оккам узагальнив у великій скептичній теорії, яка охоплювала майже всю раціональну теологію. Він ніколи не стверджував, що її положення були помилковими. Вони істинні, оскільки спираються на Одкровення, але вони не є результатом знання і можуть бути тільки справою віри. Скептицизм Оккама пробивав дорогу фідейзму. Між знанням і вірою було проведено повне розмежування.

Оккам висловлював скептицизм і щодо раціональної психології. Ні шляхом міркування,

ні за допомогою досвіду не можна продемонструвати те, що мисляча душа нематеріальна і незнищенна, що вона є формою тіла, що людина має таку душу. Психологічна конструкція, яка була вибудована ще Арістотелем і культивувалася століттями, була розбита. У вченні про душу, так само як і у вченні про Бога, ми знаємо тільки те, що знаємо за допомогою віри.

Скептичним Оккам був і щодо етики. Божественна воля є єдиним сенсом морального блага і жодні об'єктивні закони не обмежують Його всесилля, оскільки й інші об'єкти можуть бути Ним визнані як благі. Скептицизм Оккама мав подвійне джерело: 1) традиційне вчення про Бога, душу і чесноти не виконувало завдань, які поставлені перед знанням. Докази і міркування про них є тільки поверхневими, оскільки з однаковим успіхом можна було б довести і протилежні положення. 2) Переконання в необмеженій силі і свободі Бога. Якби Бог захотів, все було б іншим, не таким, яким воно є насправді. Ніщо не є необхідним, а якщо щось і здається нам таким, то це омана. Теологія, психологія та етика, прагнучи довести істини Одкровення і в силу цього показати їх необхідність, ставили перед собою помилкове завдання, а якщо вони його і виконали, то тільки на перший погляд.

Скептицизм Оккама охоплював також й інтуїтивне пізнання. З його допомогою Оккам поставив під сумнів і те, що сам подавав як найміцнішу основу знання. Він отримав аргумент на користь релігійної природи Бога, який всесильний і в стані викликати інтуїцію об'єкта навіть тоді, коли самого об'єкта не існує.

У проблемі універсалій Оккам відмовився від реалістичної основи, на якій схоластика побудувала своє знання, бо прийняття реально загального стикається з теоретичними труднощами, в ньому немає необхідності. По-перше, труднощі реалізму проявляються як в його крайньому вираженні (платонізм), так і в його помірному вигляді (арістотелізм). Якщо ми розуміємо універсалії як існуючі в речах або поза речами, то, в кінцевому рахунку, їх можна зрозуміти тільки як вид одиничних об'єктів, але такими, за визначенням, вони не є. Деякі припускають, що універсалії існують в речах, оскільки розум їх виділяє з речей силою своєї абстракції. Але це неприпустиме становище, бо розум може творити тільки поняття, але нічого реального він створити не може. Якщо ж універсалії існують залежно від розуму, то це означає, що вони реально не існують. По-друге, у цьому немає необхідності, оскільки наше знання вдається пояснити і без них. (А методологічний принцип свідчить про те, що необхідно уникати складних пояснень там, де досить простих). В основі цієї полеміки лежало дуже позитивне переконання в тому, що тільки те, що одиничне і конкретне, може реально

існувати. Речі не є загальними; це був, за Оккамом, слухний погляд номіналістів. Але якщо номіналізм стверджує, що поняття є тільки загальними, він помиляється, оскільки повинна існувати якась підстава для створення загальних понять. Цей погляд виводив «нову школу» філософів 14 ст. за межі старого примітивного номіналізму.

Всі ті філософи були антиреалістами, але не були чисто номіналістами. Стверджували, що немає загального буття, що крім загальних імен існують також загальні поняття, - вони були концептуалістами. У той же час вони відрізнялися один від одного в розумінні природи понять. Ця відмінність розділила модерністів 14 ст. на два напрямки. Одні з них приписували поняттям суб'єктивне буття, інші - об'єктивне. Ми сприймаємо об'єкти за допомогою розумових операцій, які відбуваються в розумі, який є їх підґрунтям, або «підметом». У такому випадку вони володіють психічним буттям, яке схоластами називалося «підметом, або суб'єктивним буттям».

Оккам розрізняв «реальне» і «суб'єктивне» буття. Мислення має ту особливість, що воно мислить про те, чим є якийсь об'єкт. Цей об'єкт може бути нереальним, ілюзорним. Химера, наприклад, не має ні реального, ні фізичного, ні психічного буття. Психічною є дія розуму, який уявляє химеру, а не сама химера. Вона є тільки «об'єктом» розуму і має предметне, «об'єктивне» буття; схоласти буття такого роду називали також інтенціональним тому що це буття полягає тільки в тому, що на нього спрямований інтелект. Об'єкт думки може володіти і реальним буттям, але може його також і не мати. Звідси в Середньовіччі мало місце розрізнення і протиставлення «реального» і предметного, «суб'єктивного» буття.

У Паризькій школі вважали, що загальні поняття володіють тільки об'єктивним, інтенціональним буттям, а не реальним буттям в мисленні. Оккам і вся оксфордська школа вважали, що загальні поняття існують тільки в розумі і мають суб'єктивне буття. Концептуалізм паризької школи був логічним, а концептуалізм Оккама - психологічним. Для Оккама «інтенціональне буття» не було взагалі буттям, а було фікцією. «Буття» для нього означало фізичне або психічне буття, оскільки іншого не існує. Вирішальною була та ідея, що буття немає сенсу множити, не треба створювати фікції, необхідно лише факти пояснювати гранично просто.

Загальні ідеї, що містяться в розумі, були для Оккама «природними» універсаліями. Інший вид універсалій становили слова, які ці поняття виражають. Це уявні універсалії, які створюються людьми («роди» і «види»). Вони не є станами розуму, а є тільки породженнями

мови. Як таким, що мають значення, їм притаманна властивість означати і «заміщати» об'єкти. Теорія універсалій складалася у Оккама з чотирьох розділів: теорії понять, або психічних універсалій; теорії імен, або мовних універсалій; теорії позначення або заміщення об'єктів знаками; теорії знаків і значень. Антиреалістична логіка 14 ст. в цій сфері знання була багатшою, ніж логіка номіналістів 16 і 17 ст.

Логіки 14 ст. прагнули виключити з логіки метафізичні проблеми і з цією метою обмежували свою проблематику лише проблемою мовного знака та його значення. Знак разом з його значенням був названий «терміном», а логіку, обмежену розглядом термінів, назвали «терміністичною». Такою логікою і займався Оккам. Але і в ній метафізична суперечка про універсалії теж знайшла своє вираження. Оскільки, крім таких способів заміщення речі, з якою були згодні усі (а саме, коли термін заміщає конкретну річ, так зване персональне, одиничне заміщення), розглядалося заміщення цілих класів (загальне заміщення), що і було предметом суперечки між реалістами і антиреалістами, воно було визнано реалістами, але не приймалося Оккамом. Терміністичною логікою займалися також і реалісти. Якщо оккамістів іноді називали спеціально «терміністами», то це робилося тільки тому, що спірну характеристику загальності вони бачили в самому терміні, а не в речах, що їх він заміщає. Позиція Оккама не створювала з універсалій фікцій розуму, оскільки вони були психічними та мовними відображеннями одиничного буття. Оккамізм визнавав беззмисловими конструкції реалістичної логіки, всякі «сутності», «природи», «реальні види». Видаливши все, що не є конкретною одиничністю, Оккам створив незмірно спрощений образ світу.

Абстрактна думка не може докладно пізнати буття, оскільки воно є конкретним і одиничним. Це може зробити тільки безпосереднє пізнання, яке Оккамом і його школою називалося «експериментальним» або, за прикладом Скота, «інтуїтивним». Його визначали як таке пізнання, в ході якого ми сприймаємо присутній об'єкт. Воно свідчить про те, чому абстрактне розуміння ніколи навчити не може: чи існують дані речі реально. В той час думки розходилися в погляді на природу інтуїції: пізнаючи речі як присутні, чи маємо ми гарантію їх присутності? Ми пізнаємо самі речі або тільки їх прояви? Паризька школа посилялася на омани, яким ми піддаємося в ході інтуїтивного пізнання, і стверджувала, що в процесі інтуїтивного розуміння ми маємо справу не з реальним буттям, що об'єктом інтуїції є тільки явища. Інтуїтивно пізнавані явища були для цієї школи такими ж нереальними, як й інтенціональні об'єкти, які пізнаються за допомогою загальних понять: і перше, і друге

знаходяться між розумом і реальним світом. Ні в тому, ні в іншому випадку, ні за допомогою інтуїції, ні за допомогою абстрактної думки розум не пізнає реальне буття. Феноменалізм паризької школи йшов у парі з логічним концептуалізмом. Обидві ці теорії відрізняли паризьку школу від Оккама.

Оккам вважав, що явища, що відрізняються від речі були помилками філософів, такими ж, як й інтенціональне буття. Насправді існують тільки розум і реальні речі. Ставлення розуму до речей є безпосереднім. Оккам відкидав будь-які проміжні ланки між ними: явища, образи, інтенціональні об'єкти. Він доводив, що прийняття проміжних ланок йшло б у нескінченність. В інтуїції він вбачав безпосередній, але несамостійний спосіб сприйняття дійсності. Інтуїція може бути однаковою мірою викликана як природним шляхом - через вплив самих речей, так і надприродним - завдяки безпосередньому впливу Бога.

Всесильний Бог може викликати в нашому розумі інтуїцію неіснуючої речі. Це була ідея, що викликала недовіру навіть до безпосереднього пізнання. Феноменалістів вона не зачіпала, оскільки, на їхню думку, ми завжди пізнаємо тільки явища, чи викликані вони впливом речей, або нав'язані безпосередньо Богом. Але Оккама, який вважав інтуїцію безпосереднім стосунком з речами, ця думка вкидала в скептицизм. Але його скептицизм не поширювався на внутрішню інтуїцію. «Випадкові істини про чисто інтелектуальні речі, такі як думки, акти волі, почуття, ми пізнаємо більш достовірно і очевидно, ніж будь-які інші». Інтуїція, незважаючи на те, що вона є основою знання, все-таки не є його остаточною формою, оскільки після неї необхідна абстрактна обробка. З самої інтуїції безпосередньо не слідує ні справжнє, ні остаточне знання. Інтуїція залежить від випадкового досвіду, а «пізнання випадкових речей не є знанням у власному розумінні слова». У цьому Оккам був згоден з реалістичною традицією схоластики.

Оккам висловив нові ідеї в космології та фізиці і говорив про нескінченність світу. В питанні скінченності і єдиності світу Оккам звернувся до античної традиції, що йшла від Арістотеля. Арістотель вважав, що світ – скінченний і що реальна нескінченність не існує навіть в потенції. Цей погляд насилу вдалося узгодити з християнською концепцією Бога; ця ідея була засуджена церквою в 1277. Серед філософів проти цієї ідеї виступав Оккам, стійкий захисник необмеженої могутності Бога. Бог здатний створити нескінченно великий світ, отже, нескінченність існує потенційно. Звідси зовсім не випливає, що вона існує також і актуально. Є два види потенції: один може бути актуалізований повністю, у другому актуалізація є

нескінченим процесом, який ніколи не може бути завершений. Арістотель також стверджував, що існує тільки один світ. Він доводив неможливість існування багатьох світів, бо кожна стихія має своє власне місце і все вкладається в концентричні сфери. Було дуже важко узгодити цей погляд з християнським вченням (чи могло всесилля Бога вичерпатися створенням одного світу?), і він також був засуджений в 1277. Але тільки Оккам піддав його спеціальній критиці. Найбільш позитивні результати мали досягнення Оккама в спеціальних питаннях фізики, де він також критикував фізику Арістотеля.

Основою арістотелівської фізики була теорія руху. Кожне тіло має своє природне місце і рухається, щоб це місце зайняти. Труднощі цього погляду виявлялися особливо в тому випадку, коли рух, який наданий тілу силою, віддаляє його від природного місця, на якому воно знаходилося спочатку, або тіло віддаляється також у тому випадку, коли причина, яка його приводить в рух, перестає діяти. Арістотель для пояснення цього факту вводив додаткове припущення, що разом з тілом в рух приводиться і навколишнє повітря і саме воно рухає тіло в той момент, коли початкова причина перестає діяти.

Жодні додаткові допущення не рятують теорію Арістотеля. Зокрема, причина руху не може міститися в повітрі, бо, наприклад, у випадку, коли два лучника стріляють один в одного, необхідно було б визнати, що повітря рухається одночасно в двох протилежних напрямках, що неможливо. Те, чим Оккам хотів замінити розкритиковану теорію, було ще більш примітивним: він писав, що тіло рухається тому, що знаходиться в русі, оскільки самого факту руху досить для того, щоб пояснити, що рух буде зберігатися і надалі, та інших причин шукати не варто. Але й ця проста теорія була вираженням закону інерції і незабаром в роботах його учнів була замінена більш досконалою теорією. Критична діяльність Оккама стала початком розквіту природничих наук.¹⁰⁷

Оккам на початку 14 ст. був одним із багатьох представників «нової школи», але найвпливовішим з них. У Парижі Оккам знайшов найбільш видатних послідовників, і там же виник головний центр окказізму. Англійське середовище, що дало Оккама, почало з середини 14 ст. поступово втрачати вплив. Сфера досліджень розділила окказістів на дві групи: на тих, хто займався загальними проблемами філософії і теології, і на тих, хто займався спеціальними науками.

¹⁰⁷ Татаркевич, В., 1997, сс. 347-369.

Оккамісти, які займалися філософією і теологією, займалися критикою і доходили до скептичних висновків, розвивали епістемологічні погляди. Петро з Еллі - канцлер Паризького університету, єпископ, кардинал, папський легат, один з найбільш впливових учасників Константинопольського собору. Це був найменш самостійний мислитель, оскільки всі свої ідеї запозичив у інших, і жив вже в пізніший час, коли «нова школа» вже перестала піддаватися засудженню.

Йоан з Мірекуру

Йоан (Жан) з Мірекуру (1310/15 - після 1347), *monachus albus* (білий монах), представник ордену цистерціанців, який викладав в Парижі і там же за свої погляди був засуджений в 1347. Він писав, що найвищий рівень певності властивий тим судженням, що не користуються ніякими іншими положеннями, крім принципу суперечності. Він розрізняв три види суджень: аналітичні судження; судження, які безпосередньо підтверджують чуттєві дані, і судження, які з них випливають. Всі інші судження мають більш низький ступінь певності, зокрема, ті з них, які спираються на інтуїцію і на причинне тлумачення.

Йоан писав і про докази існування Бога й етику. Жодний доказ існування Бога, що виходить із принципу причинності, не може бути абсолютно надійним доказом. Вислів «Бог існує» є необхідним висловлюванням у тому сенсі, що Бог об'єктивно не може не існувати, проте жодний філософський апостеріорний доказ існування Бога не може бути абсолютно достовірним. Крім того, Йоан пише, що Бог міг бути причиною будь-якого акту людської волі, аж до почуття ненависті до себе. Але ненавидіти свого ближнього грішно лише тому, що це заборонено Богом. Моральні заповіді підпорядковані абсолютній владі Бога. Бог є причиною всіх людських вчинків, у тому числі й гріховних. Однак звідси не можна зробити висновок, що Бог грішить, бо гріх відбувається лише з волі людини. Бог може зробити те, що вже відбулося, таким, що не було. Неможливість цього Йоану не очевидна. З логічного погляду він обмежується сферою аналітичних висловлювань, приведених у відповідність до принципу несуперечності, а з богословської точки зору він прагне вирватися на волю. У 1347 році канцлер Паризького університету засудив деякі з положень вчення Йоана: твердження про те, що Бог може бути причиною ненависті до Себе; що Бог є причиною гріховних вчинків; що стосується природного розуму, то чи існують якісь акциденції, відмінні від субстанцій.

Микола з Отрекуру

Микола з Отрекуру (1299-1369) - це найоригінальніший і найрішучіший представник

школи, француз, з околиць Вердена, навчався, а потім і викладав у Парижі. У 1340 його філософська доктрина була поставлена під сумнів і віддана на папський суд, який через шість років виніс засуджуюче рішення. Тоді Микола зрікся висунутих Паризьким університетом звинувачень і спалив свої твори. Він був відсторонений від викладацької та наукової роботи і займав невисокі церковні посади, в 1330 став настоятелем собору в м. Мец. Оскільки його праці були знищені, ми змушені витягувати його погляди з матеріалів процесу та інших непрямих джерел. Вдалося виявити лише кілька сторінок його творів наукового змісту і теологічний трактат.

Ніхто з оккамистів не трактував проблему певності пізнання так безкомпромісно, як Микола. Безсумнівним він визнавав тільки «перший принцип» пізнання - принцип суперечності. «Крім певності, яку дає віра, не існує певності, крім першого принципу і того, що з нього випливає». З цієї точки зору, величезна більшість наших суджень виявляється необґрунтованою, оскільки принципи причинності не можна навіть вивести з принципу суперечності. Наприклад, ми стверджуємо, що якщо є причина, то має бути і наслідок. Чому ж у такому разі з існування однієї речі має слідувати існування іншої? У цьому немає жодної суперечності, оскільки якщо одна річ існує, то друга може не існувати. Причинне ставлення ми знаємо тільки з досвіду і на основі отриманого раніше досвіду очікуємо, що таким чином буде відбуватися, але це очікування може не підтвердитися. «Коли ми доторкається руками до вогню, то він завжди гарячий, і тому нам здається, що якби ми це зробили ще раз, то нам було б так само пекучо». Отрекур трактував причинність так само, як чотири століття пізніше це робив Дейвід Г'юм.

Він також вдавався до критики поняття субстанції і висловлював сумніви щодо реальності світу. Існування субстанції не очевидне, і ми приймаємо його на основі міркувань. Осягаючи акциденції, ми припускаємо, що існує субстанція, яка володіє цими властивостями. Але до цього міркування принцип суперечності не уповноважує. Отрекур поставив під сумнів реальність зовнішнього світу, оскільки і її не можна звести до принципу суперечності. «Дочасний розум, керований тільки природним світлом, не може володіти очевидним знанням про існування речей у тому випадку, якщо реальність ми повинні розуміти як приведену або привідну до очевидності, тобто певності першого принципу». Цінність усього традиційного знання мусила видатися нікчемною. Уся філософія природи і психологія Арістотеля після того, як питання про сумнівність принципу причинності і субстанції, не містять в собі

жодного певного речення і не заслуговують того, щоб їх вивчати.

Він також по-іншому розумів матерію і душу. Микола повернувся до античного, атомістичного погляду на матерію, відродженого в 12 ст., але відкинутого класичною схоластикою 13 ст. У теорії душі він перестав оперувати її силами (здатностями), оскільки нам у досвіді дані тільки психічні акти, а з їхнього існування не випливає існування сил. «Неочевидним є припущення, згідно з якими, якщо є акт розуміння, отже, є розум; якщо є акт бажання, значить, є і воля».

Крім принципу суперечності певними є також факти досвіду. «Вважаю очевидною істиною те, що є предметом п'яти почуттів, і те, що стосується власне психічних актів». Отрекур дав скептичні результати не щодо всякого знання, а лише щодо традиційного і розумового знання; він став на захист досвідного знання.

Всі аналітичні висловлювання є достовірними. Однак джерелом достовірних знань є також безпосереднє сприйняття. «Якщо, наприклад, я сприймаю колір, зелену пляму, то мій акт сприйняття не є передумовою, виходячи з якої я роблю висновок про наявність зеленого кольору. Бо сказати, що я розрізняю колір, означає сказати, що колір являється мені. І в його сприйнятті я усвідомлюю, що він являє себе мені. Отже, поки я обмежую свою думку твердженням, що розрізняю зелену пляму, істинність судження безсумнівна».

На противагу скотистам, які робили свої поняття все більш витонченими і складними і множили відмінності між видами буття і пізнання, оккамісти прагнули до гранично простого образу світу і пізнання. З цієї точки зору вони перевершили навіть самого Оккама. Жан з Маршу (Йоан з Марки), перестав відрізняти «види» («образи») від актів, бо не існує видів поза актами, наприклад, немає кольорів поза зоровим сприйняттям. У процесі пізнання він розрізняв тільки два елементи: об'єкт і акт. Йоан (Жан) з Мірекуру не хотів відрізняти акти від душі, стоячи на тій позиції, що поза духовними субстанціями акти не існують.

Оккамісти, які займалися природознавством особливо прославилися в області фізики і астрономії. Найвідомішими з них були Жан Бурідан, Альберт Саксонець, Микола Орезм. Усі вони були пов'язані з Паризьким університетом: Бурідан (1300 - 1362) був у ньому ректором в 1327 і 1348; Альберт (пом. 1380), паризький магістр, згодом був першим ректором Віденського університету, а помер єпископом м. Хальберштадт; Миколай (пом. 1382), паризький викладач, пізніше також став єпископом.

За прикладом Оккама, вони заперечували фізику та астрономію Арістотеля. Вони

відкидали вчення Арістотеля про природу, оскільки воно не враховувало фактів досвіду. Вони прагнули замінити його новим вченням і створили низку оригінальних і значущих теорій, серед яких особливо плідною виявилася теорія «імпетусу» (поштовху чи імпульсу). Її задум виник ще у 6 ст. у Філопона, потім у Петра Оліві в 13 ст., а до фізичних питань був вперше застосований Франсуа з Маршу (Франциском з Марки), але теорія була розроблена Буріданом.

Жан Бурідан

Жан Бурідан (1300-1358) – видатний філософ, логік і натурфілософ. Згідно з аксіомами динаміки Арістотеля, рух не може зберігатися, якщо не підтримується постійним впливом рушійної сили. Нова динаміка стверджувала, що рух, одного разу початий, зберігається надалі сам по собі, як про це говорять факти. Це можливо завдяки силі, яку оккамісти називали «імпетус». Сила ця, тільки один раз прикладена до тіла, рухає його нескінченно, якщо не нейтралізована протидіючою їй силою, наприклад, тертям.

Бурідан надав теорії імпетуса (імпульсу) більш точний вигляд: імпетус пропорційний швидкості, з якою тіло приведено в рух, а також кількості матерії, яке в собі містить тіло. Цю кількість "першої матерії" він описав тими ж словами, як і Ньютон описав масу. Залежність між імпетусом і швидкістю він чисельно не визначив, але уникнув помилок у розрахунках, які допустили Галілей і Декарт. За допомогою цієї нової теорії він зумів пояснити явище прискорення, яке має місце при падінні тіла: тяжкість (вага), що викликає падіння, дає падаючому тілу постійно зростаюче прискорення.

Бурідан застосував свою теорію не тільки до земних, а й до космічних рухів. У цьому виявилось загальнофілософське значення теорії імпетуса. Вона дозволила обійтися без «умів», яким Арістотель і його прихильники приписували рух небесних тіл. Цим тілам «імпетус» надається Богом, і в силу цього вони знаходяться в русі, а їх рух носить постійний характер, оскільки в просторі немає таких сил, які б йому протидіяли. За допомогою цієї концепції стало можливим розуміння руху планет як певного механізму і були створені підстави для наукового розуміння небесної механіки. Теорію імпульсу прийняли також Альберт Саксонський, Марсильй Інгенський та Микола Орезм. Бурідан стверджував, що якщо вважати Бога силою, що дала початковий поштовх усім тілам при створенні, не потрібно іншого пояснення їхнього руху, оскільки в цьому випадку неможливо ніякої протидії. Пояснення рухів небесних тіл, по суті, таке саме, як пояснення рухів землі. Але ця теорія

пропонувалася Буріданом як гіпотеза. Ця теорія прокладала шлях механістичному погляду на світ, де світ є системою рухомих тіл, причому рух і енергія передаються від одного тіла до іншого.

Його логічний трактат «Теорія висновків» проголошувався чи не першою в Середньовіччі спробою, яка поклала дедуктивну підставу для законів дедуктивного висновку. У сфері психології Бурідан був добре відомий як захисник положення про волю, якою слід вибирати те, що вважається розумом як більше благо. Звідси й проблема «буріданова віслюка», який не може вибрати один із двох апетитних пучків сіна, чому й помирає від голоду. Цей приклад не зустрічається у розлогіх творах самого Бурідана; правда, він користується аналогічним прикладом із собакою, запозиченим у Арістотеля.

У своєму іншому логічному трактаті «Софізмата» Бурідан згадує безліч парадоксів, серед яких негативні екзистенційні твердження, наприклад, «химери не існують», висновок «жоден вислів не є негативним, отже, існує деяке негативне висловлювання», а також різні варіації парадоксу «Брехун». Припустимо, хтось стверджує: «Те, що кажу, хибно», не висловлюючи при цьому жодного іншого судження. Твердження хибності у висловлюванні «те, що я говорю, хибно», при тому що висловлювання зав'язане посиланням на себе, має висновком «те, що кажу, істинно». Що може бути помислено, може бути сказано. Моє висловлювання може бути помислене, тому посилання на моє висловлювання може матися на увазі в самому висловлюванні. Одне із запропонованих самим Буріданом рішень полягає в тому, що кожне твердження, яке є за своєю формою твердженням, містить у собі свою істинність.

Альберт Саксонський

Альберт Саксонський (1316-1390) був у 1357 ректором Паризького університету, потім в 1365 став першим ректором Віденського університету, а пізніше, в 1366, єпископом Хальберштадта. У трактаті «Дуже корисна логіка» він запозичує матеріал у Оккама, Бурідана, а також Бурлея. Він наводить ретельно розроблені правила супозицій (теорія припущень) та досліджує умови істинності модальних висловлювань. Говорячи про наслідки, він проводить різницю між формальними і матеріальними наслідками. Він розрізняв центр тяжіння фізичного тіла та центр його об'єму, відстоюючи положення, що ці два центри не обов'язково збігаються. Те, що насправді є центром усього світу, є центром тяжіння Землі; у той час як прагнення кожного тіла, що має вагу, об'єднати свій центр тяжіння з центром світу, по суті, і є

тяжінням або гравітацією.

Микола Орезм

Микола Орезм (пом. 1382) був одним із найбільш визначних учених Парижа. Він вступив до Наваррського коледжу Паризького університету в 1348. До 1356 став викладачем коледжу; пробувши деякий час на посаді особистого вчителя майбутнього короля Карла V, просунувся сходами церковної ієрархії, ставши в 1377 єпископом Лізьйо. Він написав коментарі до творів Арістотеля - «Етики», «Політики», «Економіки» та «Про небо», питання до деяких інших творів Арістотеля, низка трактатів, присвячених математиці, динаміці та критиці астрології. Писав і на богословські теми.

Він зробив відкриття щонайменше в трьох областях точного знання: в аналітичній геометрії (випередив Декарта), в теорії падіння тіл (випередив Галілея) і в теорії добового руху Землі (випередив Коперника). За два століття до Декарта він придумав і застосував геометрію координат, так що йому належить пріоритет у винаході аналітичної геометрії. Закони падіння тіл, які приписуються Галілею, він виклав у трактаті «Книга про небо і світ» (1370).

У питанні руху Землі і зірок він випередив ідеї Коперника. Вже на початку 14 ст. ця проблема обговорювалася паризькими оккамістами, і вже Альберт Саксонець і Франсуа де Мавроніс писали про сучасників-фізиків, які стверджували, що астрономічна система, в якій Земля вважалася рухомою, а зоряне небо нерухомим, є більш задовільною, ніж традиційно прийнята система. Він виклав цю нову систему з надзвичайною повнотою і ясністю, яка цілком порівнянна з коперніканським описом. З такою ж точністю і розсудливістю він проводив дослідження і в області економіки; написав трактат «Про походження, природу і обмін грошей». Він вважався найбільш відомим економістом 14 ст.

Теорія, відповідно до якої добове обертання властиве Землі, а не Сонцю, може бути спростоване ні за допомогою спостережень, ні «абстрактними доказами», ні посиленнями на Писання. Адже сама гіпотеза про обертання Землі є більш економною, ніж припущення, що обертається небо. Бурідан та Альберт Саксонський відкидали припущення про добове обертання Землі навколо своєї осі. Альберт вважав, що ідея обертання Землі заперечує рух небесних тіл, що саме по собі неможливо. На противагу йому Микола Орезм бачив, що припущення про обертання Землі не тягне за собою виключення самого руху планет, але тільки обертання «фіксованих» зірок. Проте зрештою Микола обирає загальноприйнятую для

свого часу точку зору - традиційну гіпотезу.

У трактаті «Про конфігурації якостей» Микола обговорив проблему зміни інтенсивності якостей, а також розвивав графічний геометричний метод, який призначався також як засіб зображення зміни швидкості. Своєю працею про пропорції пропорцій або співвідношення співвідношень Микола зробив значний внесок у математику. У своїх творах, спрямованих проти астрологів, він наводив доказ, відповідно до якого незрівнянність планетарних швидкостей унеможливило встановлення точного положення планет.

Оккамісти, які займалися природознавством, долучилися до створення спеціальних наук, які з'явилися не в силу антагонізму з філософією, а навпаки, виділилися з неї. Філософи були їх творцями і першими розробниками. Наукова робота не була єдиним джерелом «нової» схоластики. Другим джерелом було те, що середньовічні номіналісти розчарувалися в діалектиці, в доказі всього і міркуваннях про все, що велися не для отримання істини, а як мистецтво заради мистецтва. Ми бачимо два прояви розкладу в прикладі схоластики: розшарування формалістики - захоплювала реалістів, особливо скотистів, - і діалектики - захоплювала номіналістів. Їхня доктрина набула такого вигляду на батьківщині Оккама, в Англії. Це була менш ясна сторона оккамізму, яка призвела до того, що в очах нащадків він не займав того положення, якого заслуговував.

Оккамізм вже в середині 14 ст. вийшов зі своїх оксфордських і паризьких кордонів. Альберт Саксонський був в 1365 ректором Віденського університету, тому оккамізм був прийнятий на Дунаї. Він був там посилений діяльністю Генріха з Гессену (часто званого Генріхом з Гайнбуху або з Лангенштайну) (1325-1397), спочатку професора в Парижі, а з 1383 - у Відні. В цей же час оккамізм досяг Праги, де викладав один учень Генріха з Гессену Генріх з Ойти (він працював у Празі в 1372-1383, потім у Відні, 1397), незабаром оккамізм з'явився в Кракові. Оккамісти були також організаторами університету в Гейдельберзі (заснований в 1385), Марсиль з Інгену був одним з викладачів там (з 1362 професор в Парижі, потім у Гейдельберзі, 1396). Оккамізм поширився ще далі на південь, до Італії, і хоча він мав там не так багато прихильників, його традиції збереглися до часів Леонардо да Вінчі і Галілея. Введений у 1389 статут Віденського університету зобов'язував студентів відвідувати лекції з логічних праць Петра Іспанського, тоді як пізніші положення статутів прописували схожі зобов'язання щодо робіт з логіки Вільяма Гейтсбері та інших авторів. Оккамістські тенденції були сильні в університетах Гейдельберга (заснований у 1386), Ерфурта (1392), Лейпцига

(1409) і Кракова (1397). Вважається, що Лейпцизький університет завдячує своїм виникненням діяльності оккамистів із Праги, коли Ян Гус та Єронім Празький почали вчити реалізму, сприйнятому через Джона Вікліфа. Втім, деякі університети залишилися вірними старим традиціям. Так, у Кьольні (1389) вчення Альберта Великого і Томи Аквінського, як і раніше, не поступалися своїми позиціями. Університет у Левені, заснований у 1425, також був оплотом старих традицій. До кінця 14 ст. номіналізм в цілому, незважаючи на спорадичні нападки, подібні до паризьких засудів 1339 і 1340, міцно утвердився в університетах Європи.

Церковна влада швидко визнала новації «нової школи» небезпечними. Паризька школа до Оккама уникала засудження, але з оккамізмом Церква вела постійну боротьбу. Безліч оккамистів, які займалися філософією і теологією, були змушені відмовитися від свого вчення. Насамперед, це зробив Микола з Отрекуру (1340), а також Жан з Мірекуру (1347). Ті ж, хто займався більшою мірою спеціальними науками, з більшою легкістю могли погоджувати свої ідеї з ідеями Церкви і дійшли навіть, як Альберт Саксонський або Микола з Орезму, до високих церковних посад. Суперечності з часом були дозволені, і з другої половини 14 ст. «нова школа» змогла вільно розвиватися тривалий час, і лише в другій половині 15 ст. на неї почалися нові гоніння. У 1473, під час правління Людовика XI, в Паризькому університеті було заборонено навчати в номіналістичному дусі, але ця заборона діяла лише до 1481, потім номіналізм став вважатися таким же богоугодним, як і «стара школа».

Також і секти, які відкололися від Церкви наприкінці Середньовіччя, перебували в опозиції до «нової школи». Вчення Джона Вікліфа і Яна Гуса спиралися на реалізм і викликали реалістичну реакцію як в Оксфорді, так і в Чехії. Єретики-аверроїсти були консерваторами у філософії ще більше, ніж томісти і скотисти. Вони наполегливо стояли на захисті Арістотеля і завзятіше захищалися від нової фізики оккамистів. Опозиція проти «нової школи» посилювалася в епоху Відродження. Завдяки своєму культу Платона і Арістотеля Відродження більшою мірою зближалося зі старою схоластикою, що ґрунтувалась на переконаннях цих античних філософів. Отже, нові ідеї, які були народжені в 14 ст. в Парижі мислячими людьми Ренесансу, не могли бути зрозумілі. Досить пізно, філософія Нового часу повернулася до ідей оккамистів.

Підсумовуючи риси «нової школи», оккамізм носив частково деструктивний характер, руйнував наукові традиції Середньовіччя. Метою схоластики було «дати тлумачення істин віри», але оккамізм істини віри визнавав незрозумілими. Він був середньовічною, але

антисхоластичною філософією. Схоластика завершила свій власний розвиток в 13 ст., хоча і згодом вона не перестала мати багатьох прихильників. Оккамізм зберіг лише зовнішню схоластичну форму. Відхід від схоластики почався не тільки в епоху Відродження, але ще в 14 ст. Оккамізм не тільки порвав з сучасною йому філософією, він також заклав фундамент нової філософії: критичної філософії та емпіричної науки. «Нова школа» (чи критицизм або оккамізм, номіналізм або термінізм) мала низку особливих рис: 1) критичні позиції, які витіснили догматичні погляди схоластів; 2) автономне трактування науки, яка замінила античний, заснований на авторитеті, стиль мислення та дослідження; розділила віру і розум, які об'єднувалися схоластикою; 3) напрямки досліджень, які здавна були зосереджені навколо теологічних проблем, переорієнтували на епістемологічні та природничі проблеми; 4) піднесення в теорії пізнання інтуїції і приниження значення ролі поняттєвого знання. Поняттєвий антиреалізм тепер виступав у різних видах, головним чином, як психологічний концептуалізм, рідше - як логічний, ще рідше - як чистий номіналізм.

«Нова школа» стала реакцією проти філософського максималізму Середньовіччя, особливо 13 ст. Вона усвідомлювала, що скоротила велику філософську програму, передану їй за традицією. Але вона прагнула обмежити сферу науки для того, щоб досягти значних результатів. Ті наукові ідеї, які захищалися середньовічною «новою школою», стали головним змістом науки Нового часу. Ще в 14 ст. оккамісти висували наукові положення, які прийнято вважати ідеями Коперника, Галілея, Декарта. З діяльністю «нової школи» пов'язані наукові відкриття Нового часу, зокрема, географічні трактати Петра з Еллі, що послужили джерелом для Христофора Колумба і Америго Веспуччі.

Емпіризм і критицизм Нового часу почалися в Англії в 17 ст., традиції Оккама були ще живі, і його твори ще коментувалися в колегіях. Локк, перший емпірист Нового часу, вивчав Оккама за програмою школи. Однак найсміливіші ідеї оккамістів були забуті, і після робіт Отрекура, «середньовічного Берклі і Г'юма», пам'ять про нього вже загинула, коли Берклі знову розкритикував поняття субстанції, а Г'юм запропонував критику поняття причинності. Це сталося у 18 ст., яке своїми критичними устремліннями було спорідненим з 14 ст., так само як 17 ст. було в Новий час аналогом 13 ст. Паризький напрям в 14 ст., що обмежував пізнання явищами, був попередником сучасного феноменалізму, Оксфордський же напрям, який робив акцент на економії мислення, був попередником позитивізму.

Містичне богослов'я ми бачили у Бернара Клервоського та Рішара Сен-Вікторського у

12 ст. і Бонавентури у 13 ст. Існує спокуса бачити у пишному розквіті спекулятивного містицизму у 14 ст. своєрідну реакцію на суперечки та розбіжності у середньовічних університетах. Тома Кемпійський не був філософом і писав у 15 ст.: «Простий смиренний селянин, який служить Господу, безсумнівно кращий за гордого філософа, який, нехтуючи собою, стежить за обертанням небесних сфер». І далі: «Я волію відчувати докори совісті, ніж знати їх визначення».

У 14 ст. існувало два види містицизму: аскетичний, який шукав тільки наближення душі до Бога, а Бога і душу розумів згідно з догматами віри (правовірна містика, прихильники у романських країнах) і спекулятивний, через наближення душі до Бога та через поняттєву спекуляцію намагався самотійно пізнати Бога і душу (відходив від правовірних поглядів до визнання пантеїстичної єдності Бога і душі; прихильники у Німеччині).

Жан Жерсон

Перший вид містицизму, романську містику репрезентував Жан Жерсон (1361-1429), професор і канцлер Паризького університету, автор трактату «Згідність метафізики з логікою» та «Містичного богослов'я». Він був абсолютно впевнений у безплідності теології, відокремленої від релігії та духовності. Він компромісно розв'язував суперечку схоластів про природу інтуїтивного пізнання і хотів запобігти однобічності раціоналістичної спекуляції схоластів через узгодження її з містичним богослов'ям. Жерсон поєднав містику з ідеями оккамівців. Жерсон згадує про дух заздрощів і розбрату, пихи та марнославства, а також презирства до невчених, які виявлялися в схоластичних диспутах. Він виступав не проти схоластичного богослов'я і філософії, але скоріше проти переступання межі (коли логіки вирішують метафізичні завдання, а метафізики вторгаються в теологію) і привнесення в християнське богослов'я греко-ісламського детермінізму. Його хвилювала саме чистота християнської віри, але він аж ніяк не був антиінтелектуалом.

Можливо оккамівська критика традиційної метафізики сприяла становленню спекулятивного містицизму. Якщо людський розум не здатний довести існування Бога або не в змозі повідомити нам нічого істотного про Нього, то напрошується висновок, що наблизитися до Бога можна лише досвідним шляхом, тобто через пряме Богопізнання, яке робить Його близьким і зрозумілим нам. Жерсон вважав, що найкращий спосіб осягнення Бога полягає в об'єднанні пізнавальної та емоційної діяльності. Але це не рівнозначно твердженню, що розум не в змозі знайти будь-які знання про Бога.

Власне містичне вчення Жерсона, викладене у трактаті «Про спекулятивну містичну теологію», має психологічний відтінок. Душа має три пізнавальні і три емоційні сили. У низхідній послідовності в душі присутні чиста здатність до пізнання, дискурсивний розум і сприйнятливність. Наступна комбінація сил складається з *synderesis* (інстинктивної потреби в розумному), а також чуттєвої потреби. У містицизмі проявляються дві надприродні сили: чиста пізнавальна здатність і емоційна чи вольова сторона - *synderesis*, яка завдяки взаємодії з пізнавальною здатністю стає засобом вираження досвідного пізнання Бога.

Містичне злиття душі і Бога є актуалізацією душевного потенціалу в його подібі ідеальному принципу, в божественному розумі. Термін «містичне богослов'я» двозначний: це теорія містицизму, наприклад аналіз різних станів містичного життя, і це позначення реального досвідного знання Бога, що відрізняється від абстрактних міркувань про Бога та Його дії. Сам Жерсон схильний використовувати цей термін у другому значенні. Щоправда, у трактаті «Про спекулятивну містичну теологію» найбільш глибоко розглянуто питання про умови, природу та прихований зміст містичного досвіду.

Загальний філософсько-богословський світогляд Жерсона більшою мірою близький до оккамізму, бо оккамісти дбали про усунення тих греко-ісламських елементів у філософії, які обмежували владу і свободу Бога. Відповідно до свого уявлення про Бога богослови та філософи-платоністи формулюють своє уявлення про моральний закон: дії є благими, тому що це відповідає божественному волевиявленню, і поганими, тому що ці дії заборонені Ним. Богословам слід більше уваги приділяти Біблії, а не слідувати язичницьким та мусульманським філософам.¹⁰⁸

Майстер Екгарт

Йоган Екгарт фон Гохгайм чи Майстер Екгарт (1260-1328) – німецький богослов, філософ і містик, родом із Тюрінгії, належав до домініканського ордену. Він викладав у Паризькому університеті (1302 і 1311), у Страсбурзі та Кьольні (від 1314). У перервах між періодами викладання займав високі посади в церковній ієрархії: був провінціалом Саксонії, потім генеральним вікарієм Чехії. Перед смертю був обвинувачений у неправовірності вчення; засудили 28 положень; папська булла із засудом була оголошена після смерті Екгарта у 1329. Його твори – це проповіді німецькою та латиною. Екгарт належав до тієї ж лінії

¹⁰⁸ Коплстон, Ф., 2003, сс. 367-393.

розвитку що й Псевдо-Діонісій та Еріугена. Він був містиком і вченим: користувався вченням Альберта Великого та Томи Аквінського. Він віддав перевагу неоплатонівській, ідеалістичній традиції над аристотелівською. Його попередником у цьому був учень Альберта, Дітріх із Фрайбергу.

У його міркуваннях ми знаходимо спекуляції про Бога і душу. «Божество» він розуміє абстрактно як неоплатонівське «праєдине», не надаючи йому особистих рис: три божественні особи були еманациєю божества і лише первинне безособове «божество» становило сутність Бога, Його дно, джерело, корінь, основу. Всі істоти виринули з божества, бо воно має творити, «розповсюджуватися», в цьому і є його божественність. Процес виникнення світу – необхідний. Всяке буття виводиться з Бога і є божественної природи. Екгарт хотів уникнути пантеїзму і тому стверджує, що творіння не божественної природи, бо воно не реальне. Бог – поза творінням, хоча всяке буття – божественне. Матеріальний світ – це «чисте ніщо» (імматеріалізм). Людська душа – реальна, бо її «дно» – божественної природи. Якщо це так, то душа може бачити Бога і це є достатньою підставою для містики.

Екгарт пише про споглядання Бога душею. На дні душі є Бог і душа може Його споглядати так безпосередньо, як вона споглядає себе. Умовою містичної контемпляції є те, щоб душа відвернулася від речей і зосередилася в собі, відвернулася від свого природженого єства і зосередилася на своєму «дні», а там безвольно піддалася діянню Бога. Не через активне розглядання поза собою, а через зосереджену в собі і пасивну настанову досягаємо ми найдосконалішого пізнання і можемо споглядати Бога. Наслідком споглядання є те, що душа уподібнюється Богу. Людині вже не потрібні моральні закони, бо її внутрішнє життя саме прагне до добра. До ключових ідей Екгарта належать такі: пантеїстичне ототожнення Бога і душі, ідеалістичне розуміння матеріального світу, містичне осмислення пізнання і мети людини.¹⁰⁹

Бог і буття тотожні і водночас відмінні. У своєму «Творі у трьох частинах» Екгарт стверджує, що Бог і буття тотожні. З іншого боку, у своєму тлумаченні на книгу «Вихід» він заявляє, що в Бога сутність та існування збігаються, тоді як у творіннях вони різні. Повнота буття втілена саме в Бозі, в Єдиному, яке вище за всяку множинність і відмінності. Тим не менш, в іншому місці Екгарт стверджує, прямо в неоплатонівському дусі, - Бог знаходиться

¹⁰⁹ Татаркевич, В., 1997, сс. 376-378.

вище або поза буттям. Як причина буття Бог перевершує саме буття. Він є розум чи пізнавальна здатність (*intelligere*). Це твердження, звичайно, не є неоплатонівським, оскільки у Плотіна Єдине перевершує пізнавальний початок.

Можна бачити хронологічний розвиток поглядів містика на Бога і буття. Спершу Екгарт дотримувався точки зору, що Бог вищий за буття і Його сутність може пізнаватись, а потім він змінив точку зору, засвоївши томістський погляд - Бог є саме буття. Але виникають труднощі у визначенні хронології творів Екгарта. Він писав про збіг сутності та мислення в Бозі, а також, що Бог з цієї причини є розум. Бог є «чисте буття». *Intelligere*, що застосовується Екгартом по відношенню до Бога, має на увазі творчий початок.

Ми також знаходимо думки про початок світу і зародження Бога-Слова і вічні архетипи. Бог не існував до початку світу і світ був створений Богом при зародженні Бога Сина або Слова. Перше з цих тверджень не було нічим новим. Наприклад, ще святий Августин говорив про недоречність розмов про існування Бога «до» самої світобудови, оскільки тим самим Він залучався у кругообіг часу. Друге положення стверджує думку про вічність світу. У своїй апології він, проте, пояснює, що має на увазі акт божественного творення спрямованим на створення того, що можна описати як світ архетипів. Творчий акт, що виходить від Бога, має бути вічним; отже, він тотожний божественній сутності, а також мають бути вічними і архетипи чи сутності у Слові.

Бог і творіння близькі та віддалені. Творча дія Бога є дія творчої думки. "Божественний розум є основою всієї природи в цілому". Бог є єдиною реальністю, а творіння є лише «частиною» Бога, чимось внутрішнім божественному буттю. Творіння - це чисте ніщо, бо не має власного буття. Якби Господь перестав думати про творіння, то вони перестали б існувати. Таким чином, положення «за межами Бога нічого немає» насправді не виходить за межі традиційного вчення. Ніщо не є настільки інтимно близьким до творіння, як сам Бог, оскільки перебуває у творінні, тим самим зумовлюючи його буття; разом з тим немає нічого такого відмінного та віддаленого від творіння, як Бог. Адже Бог і творіння «протилежні один одному», як одне чи єдине і множинне, як нескінченне та кінцеве.

Душа наближається до Бога поступово, оскільки зростає, коли відокремлюється від безлічі об'єктів чуттєвого досвіду, думки і волі, остільки вступає всередину того, що Екгарт розуміє як сутність чи внутрішню твердиню, «іскру» (*scintilla*, *vunkelin*) чи першооснову душі. Ця сутність душі, її потаємна частина і характеризується як інтелект чи здатність до

розуміння (*intelligere*). Вона подібна до Бога, який сам є *intelligere*; і цим вона є внутрішнім духовним притулком, завдяки якому Слово може народжуватися в душі, чим і досягається містичний союз з Богом.

Віддаючи перевагу інтелекту над волею, як спосіб, необхідний для досягнення злиття з Богом, Екгарт виявляє швидше близькість до неоплатонізму, ніж до екстатичного містицизму Середньовіччя, при цьому він зрівнює традиційно християнський і неоплатонівський напрямок думки за допомогою особливого виділення ідеї про народження Слова чи Сина в душі. Характерною рисою містичного вчення Екгарта є його прихильність до ідеї повного злиття з Богом, а також положення, відповідно до якого в душі є щось «нестворене», якась духовна внутрішня сутність, інтелект. Так, в одній із проповідей німецькою мовою він говорить, що в процесі містичного злиття душа перетворюється на Бога так само, як під час Євхаристії хліб перетворюється в Тіло Христове. Вона з Богом стає єдиним цілим. Доки людина не перестане бути творінням, вона не зможе жити духом у Бозі. Але вона і не може перестати бути творінням, не ототожнюючи себе з образом Божим, з «нествореною» іскрою душі.

Захищаючись від звинувачень, Екгарт згодом визнавав, що деякі акценти у його положеннях сильно перебільшені. Однак у зв'язку з уявленням божественного образу як «нетварного» світла в душі він звертав увагу на ту обставину, що не ототожнює нетварне світло із створеною душею. Якщо душа була схожа на вічний образ Божий, то сама по собі була б нетварною. Але створена душа тільки тоді стає єдиною з Ним, коли їй вдається скинути з себе свою тварність і з'єднатися з божественним буттям. Таким чином, Екгарт визнає містичний союз як об'єднуючу основу душі та божественного Єдиного, основою повернення душі в її істинний центр.

Деякі з письменників розглядають думку Екгарта як таку, що передбачила німецьке вчення про трансцендентальне. Притаманне йому ототожнення божественної сутності з *intelligere* (здатністю до розуміння) при бажанні можна розглядати як передвістя післякантівської первинної реальності або Абсолюту.

Своє містичне вчення Екгарт викладав у проповідях перед масами народною німецькою мовою. Воно було виявом могутньої хвилі містичної релігійності, яка прокотилася по середній Європі в 14 ст., і дала життя різного роду сектам і союзам «спільного життя» та

«друзів Божих».¹¹⁰

Німецькі та фламандські містики: Геріх Сузо, Йоган Таулер і Ян Рюйсбрук

Представники німецької містики були не стільки спекулятивними мислителями, скільки практиками-проповідниками: Йоган Таулер з Страсбургу (1300-1361) та аскетичний Генріх Сузо, обидва – з домініканського ордену. Спекуляціями в дусі Екгарта займався також невідомий автор «Німецької теології», який належав до франкфуртського союзу «друзів Божих»; його творіння вперше надрукував Мартін Лютер. Йоан/Ян Рюйсбрук (1293-1381), канонік уставу св. Августина з-під Брюсселю, був посередником між правовірною романською містикою та містикою Екгарта з її пантеїстичним вченням про божественність душі. Тома Кемпійський (1380-1471) написав «Наслідування Христа»; його містика була аскетична, без спекулятивного обґрунтування. Містицизм відновився в реформаторській Церкві, викликаний реакцією проти раціоналістичної, схоластичної форми, яку прийняла філософія лютеранства. Якоб Бьоме (1575-1624) осмислив Боже «дно» волонтаристично, а цілий світ – антропоморфічно, як діяння волі та змагання сил. Крім Бога і душі, природа стала предметом його спекуляцій.¹¹¹

Генріх Сузо (1295-1366) був проповідником, але був набагато менш схильним до умоглядних міркувань, ніж Екгарт. Йому належить ідея містичного злиття з Богом, що відбувається в об'єднуючому центрі душі, який є образом Божим, а також ідея актуалізації образу Божого в душі, даної за допомогою злиття пізнання і любові, що є «народженням або втіленням Бога» або «втіленням Христа». Його думка не пантеїстична. Канонізували його лише 1831. До його творів належать «Часослов мудрості», «Книга істини. Книга любові», «Книга Вічної Премудрості».

Йоган Таулер (1300 - 1361) - член ордену домініканців і знаменитий проповідник. Основна праця - «Царство Боже всередині нас: Проповіді». У людині Таулер розрізняв три стани: відчуваюче, мисляче і пов'язане вищою частиною душі з духом (das Gemut). З метою досягнення третього стану необхідно прагнути до висоти та глибини духовних сил і здібностей, що сягають корінням у душу. Душа створена, але вона має вроджену постійну спрямованість до Бога. Умовою злиття з Богом є богоподібність душі, несомий нею Його

¹¹⁰ Коплстон, Ф., 2003, сс. 393-401.

¹¹¹ Татаркевич, В., 1997, сс. 378-379.

образ. Йоган пише про злиття божественного і людського духу: людина при цьому втрачає усвідомлення своєї власної індивідуальності. Не зрозуміло, чи говорить він просто про психологічний стан, в якому відсутнє усвідомлення своєї власної індивідуальності або про онтологічне поглинання. Необхідною є благодать в акті злиття з Богом. У містичному осяянні Бог підкоряє людську волю своїй власній і пронизує людську душу без будь-якого онтологічного ототожнення кінечного з нескінченним.

Ян ван Рюйсбрук (1293-1381) - фламандський містик. Серед його праць «Прикраса духовного шлюбу», «Про істинне споглядання», «Про сім ступенів любові». Подібно до Сузо, він різко критикував представників широко поширеного руху «Вільного Духа», які, проголошуючи єднання з Богом, всі свої дії, навіть незважаючи на гріховність останніх, вважали божественними діями, крім того, вони відкидали Церкву та її таїнства. Він виступав проти хибного, небезпечного і єретичного в містицизмі. Він наголошував на необхідності самоочищення і виконання добрих справ як основи духовного життя, завдяки якому сили душі, інтелекту і волі можуть самі по собі, під дією благодаті, повертатися до вічно перебуваючого Бога. Вищий ступінь містичного споглядання і злиття з Богом може бути досягнутий тільки завдяки божественній благодаті.

Він користувався визначеннями у дусі Екгарта. Наприклад, він говорить про надприродну єдність з Богом, не враховуючи відмінності в Особах; крім цього, він писав про поєднання душі з Богом без урахування будь-яких відмінностей. Але він не був пантеїстом, хоча на нього вплинули твори Псевдо-Діонісія. Говорячи про з'єднання без розрізнень, він посилається на досвід повного розчинення в Бозі з психологічної точки зору, не торкаючись онтологічного злиття єств. Душа піднімається до стану, в якому усвідомлюється лише один Бог, але душа при цьому продовжує існувати.

У 13 і 14 ст. містичні вчення, що стосуються зв'язку Бога з людиною, еволюціонували у різних напрямках. Існував містицизм, який не виходив за рамки традиційного християнського вчення, не заперечував ролі Церкви і значення таїнств у християнському житті, при тому, що акцент ставився на внутрішніх переживаннях. Разом з тим пошук шляхів набуття близькості з Богом виявляв себе в популярних на той час рухах, ворожих до Церкви, а деколи таких, що зневажливо ставилися до офіційних проявів благочестя.

Екгарт і Рюйсбрук обидва дивилися на містицизм як на засіб відновлення християнської Церкви. Проте спекулятивне тлумачення містичного досвіду було різним: так Екгарт відчував

вплив неоплатонізму більшою мірою, ніж Сузо чи Жерсон. Спекулятивний містицизм 14 ст. не був частиною «нового шляху». Швидше він продовжував традиції Рішара Сен-Вікторського і Бонавентури, водночас у ньому виражалось почуття невідкладності духовного відродження Церкви. Спекулятивні містики були реформаторами.¹¹²

Підсумки про середньовічну філософію

Підсумовуючи, ми бачимо, що у ранньому Середньовіччі, коли філософія та теологія ще не були чітко розмежовані, інтерес до логіки та діалектики був особливо жвавим. Цей інтерес сприяв розвитку схоластики, до чого значно долучився св. Ансельм. Згодом, із розширенням філософських знань, межі між філософією та теологією стали помітнішими. Це дозволило розрізняти істини, які можна довести філософськи, і ті, що належать до сфери віри й Одкровення. З'явилася тенденція збільшувати кількість релігійних істин, що не підлягають раціональному доведенню, а також реакція на це - опір раціоналізму, як у творах Оккама й Жерсона. Оккам стверджував, що хоча Бог - унікальний об'єкт пізнання, ми пізнаємо Його через систему понять, які Його символізують. Разом із Дунсом Скотом він вважав теологію не теоретичною, а практичною наукою, що спрямована на спасіння людини, на відміну від астрономії, яка існує для пізнання самого знання.

Середньовічні філософи будували свої докази на основі як теологічних, так і філософських засад, не обмежуючись лише логічними висновками з очевидних принципів. Їм були притаманні реалізм, логічність мислення та впевненість у пізнаваності реального світу - на противагу суб'єктивному ідеалізму. Попри глибокий інтерес до питань щодо сенсу життя, їх вирішення часто передавалося теології, оскільки межі філософії звужувалися до логіки й аналізу. Через це стиль мислення таких авторів, як Оккам, має більше спільного із сучасною аналітичною філософією, ніж із Ніцше чи Камю. Філософські суперечки також були гострими. Наприклад, св. Тома Аквінський критикував аверроїстську ідею монопсихізму, а

¹¹² Коплстон, Ф., 2003, сс. 402-410.

Оккам, крім занурення у соціальні питання, особливо цікавився свободою й всемогутністю Бога.¹¹³

Розглянувши філософсько-богословські системи середньовічних мислителів, ми бачимо, що уявлення про Середньовіччя як про період пасивного засвоєння античного знання є хибним. Однією з головних особливостей цієї епохи стало формування схоластики, вершиною якої став томізм. Від часів патристики до кінця 14 століття християнська думка прагнула поєднати віру і розум: там, де існувала згода - її підтвердити, де не було - досягти. Догмати Церкви сприймалися як незаперечні істини, а розум, здебільшого у формі аристотелівської логіки чи навіть граматики, мав зіставлятися з ними. Існували два шляхи: або відокремити віру від розуму, або поєднати їх. Одні обирали повну довіру до Одкровення, інші - намагалися раціонально осмислити віру. Такі мислителі як св. Ансельм і Абеляр, вірили в можливість гармонії між раціональним пізнанням і релігією. У 13 столітті стало зрозуміло, що розум - не просто інструмент, а самостійна сила. Тому в епоху високої схоластики виникли спроби збалансувати і примирити віру та розум, що стало основою інтелектуального прориву Середньовіччя.

Схоласти глибоко цікавилися вченням Арістотеля, адже воно допомагало окреслити межі між знанням і вірою. Обмеження, які вводить св. Тома Аквінський у використанні розуму в теології (наприклад, заборона доводити догмат про Трійцю), свідчать про чітке розуміння природи доказу і меж розуму. Починаючи з 12 ст. середньовічні мислителі обирали різні шляхи: або приймали Арістотеля у тлумаченні Аверроеса, відокремлюючи розум від віри; або стояли на позиціях догмату, відкидаючи раціональні підтвердження, як номіналісти; або, як Тома Аквінський, переосмислювали аристотелівські ідеї, роблячи їх сумісними з християнським вченням. Розвиток середньовічної думки простежується в різних регіонах: Йоан Скот Еріугена в 9 ст. заклав основи християнського неоплатонізму; Іспанія в 12 ст. стала мостом між ісламським і християнським світами; англійці Роберт Гроссетест і Роджер Бекон у 13 ст. поєднали науковість і релігійність; в Італії Тома Аквінський, Бонавентура й Данте вивели християнську думку на рівень філософської і поетичної досконалості.¹¹⁴

¹¹³ Коплстон, Ф., 2003, сс. 488-493.

¹¹⁴ Жильсон, Е., 2010, сс. 570-577.

Запитання для самоперевірки:

1. Якими були погляди Дунса Скота на інтуїцію й абстракцію?
2. Що Дунс Скот писав про волю?
3. Які були чотири джерела скептизму?
4. Що Вільям Оккам писав про універсалії?
5. У чому полягав скептицизм Оккама щодо теології, психології та етики?
6. Що думав Оккам про нескінченність світу?
7. Що писав Микола з Отрекуру про принцип суперечності?
8. Як Жан Бурідан удосконалив теорію імпетусу?
8. Як Жан Жерсон розумів містичне життя?
9. Що Майстер Екгарт писав про Бога і людську душу?

Додаток 1. Терміни та поняття філософії Середньовіччя

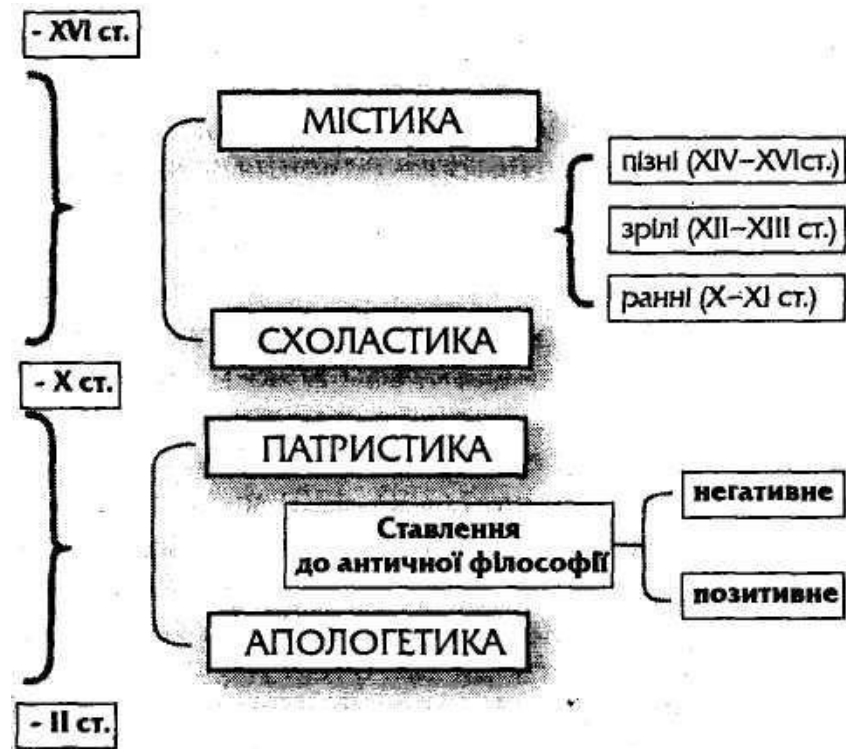
1. **Схоластика** — метод філософування, що поєднує християнське богослов'я з раціональною аргументацією, заснованою на логіці Арістотеля.
2. **Патристика** — етап розвитку християнської філософії, що зосереджується на працях Отців Церкви, які сформували основи християнської теології.
3. **Августиніанство** — філософське вчення, засноване на ідеях Августина Блаженного; наголошує на вищості віри над розумом і благодаті.
4. **Томізм** — система Томи Аквінського, яка прагне гармонізувати віру та розум, поєднуючи християнське вчення з філософією Арістотеля.
5. **Містика** — напрям, що акцентує на особистому, безпосередньому переживанні Бога через внутрішній досвід (напр., Майстер Екгарт, Бонавентура).
6. **Онтологічний доказ Бога** — доказ існування Бога через саме поняття Бога як найдосконалішої істоти (Ансельм Кентерберійський).
7. **Космологічний доказ Бога** — аргумент, що базується на причинності в світі, зокрема формулювання Томи Аквінського (п'ять шляхів до Бога).

8. **Універсалії** — загальні поняття або сутності, навколо яких велись середньовічні філософські суперечки.
9. **Номіналізм** — позиція, за якою універсалії існують лише як назви (імена), а не як реальні об'єкти (Вільям Оккам).
10. **Реалізм (у питанні універсалій)** — погляд, що універсалії існують об'єктивно, незалежно від людської свідомості.
11. **Концептуалізм** — компромісна позиція, за якою універсалії існують як ментальні уявлення, а не об'єктивні чи лише умовні поняття.
12. **Доказ через заперечення (апофатичне богослов'я)** — опис Бога через заперечення, підкреслення Його трансцендентності.
13. **Сумнів** — метод філософського пошуку істини через постановку запитань і критичне мислення (важливий у схоластиці).
14. **Фідеїзм** — позиція, що вважає віру єдиним або вищим джерелом пізнання релігійних істин.
15. **Теоцентризм** — світогляд, у якому Бог є центром усього буття, знання та моралі.
16. **Фальсафа** — ісламська філософія, що спирається на перекладену спадщину грецьких мислителів, зокрема Платона й Аристотеля.
17. **Авіценна (Ібн Сіна)** — ісламський філософ, який розвинув концепцію необхідного буття та логічну метафізику.
18. **Аверроес (Ібн Рушд)** — ісламський аристотеліст, який розвинув ідею подвійної істини (окремо істини розуму та віри).
19. **Іллюмінація (ішрак)** — містичний напрям ісламської філософії, що підкреслює інтуїтивне «просвітлення» розуму.
20. **Калам** — теологічна школа в ісламі, що використовує логіку для тлумачення та захисту ісламських доктрин.
21. **Маймонід (Моше бен Маймон)** — юдейський філософ, автор «Путівника розгублених», який об'єднує юдаїзм і аристотелізм.
22. **Негативна теологія в юдаїзмі (аналогічна до апофатичного богослов'я)** — вчення, згідно з яким Бога можна описувати лише через те, чим Він не є.
23. **Раціоналізм Маймоніда** — погляд, за яким віра і розум гармонійно співіснують, а філософія допомагає пізнати релігійну істину.
24. **Кабала** — містичне вчення в юдаїзмі, яке розкриває божественну структуру світу й шлях духовного пізнання Бога.

25. **Сефер Єціра** — кабалістичний текст, що трактує творення світу через комбінації літер єврейського алфавіту та чисел.

Додаток 2. Ілюстрації до лекцій

Лекція 1. Загальна класифікація філософії Середніх віків



Лекція 1. Ставлення до античної спадщини



Лекція 1. Пізньоантична та ранньохристиянська філософія

{ Середній платонізм
Неопіфагореїзм
Арістотелізм
}

Неоплатонізм:

- Плотін (204/206 – 270)
- Порфирій (234 – бл. 301/306)
- Прокл (412 – 486)

↓

Християнський неоплатонізм:

Філон

(I ст. до н.е. – I ст. н.е.)

Апологети

- Тертуліан (бл. 160 – після 220)
- Ориген (бл. 186 – 253/264)
- Інші

Отці Церкви

Лекція 1.

Патристика:

Отці Церкви

♦ На Заході (латинські)

- Аврелій Августин (бл. 354 – бл. 430)
- Северин Боецій (бл. 480 – 524)

♦ На Сході (грецькі)

► Каппадокійські Отці

- Василій Великий (бл. 330 – 379)
- Григорій Назіанзин (бл. 330 – 390)
- Григорій Нисський (бл. 335 – бл. 394)

► Пізня патристика

- Псевдо-Діонісій Ареопагіт (V–VI ст.)
- Максим Сповідник (бл. 580 – 662)
- Йоан Дамаскин (бл. 675 – до 753)

Римська імперія (бл. 117):



Geographical Tour: A Tour of Empire

PATRISTIC PERIOD

Early Church History Timeline

Designed by Taylor Tollison

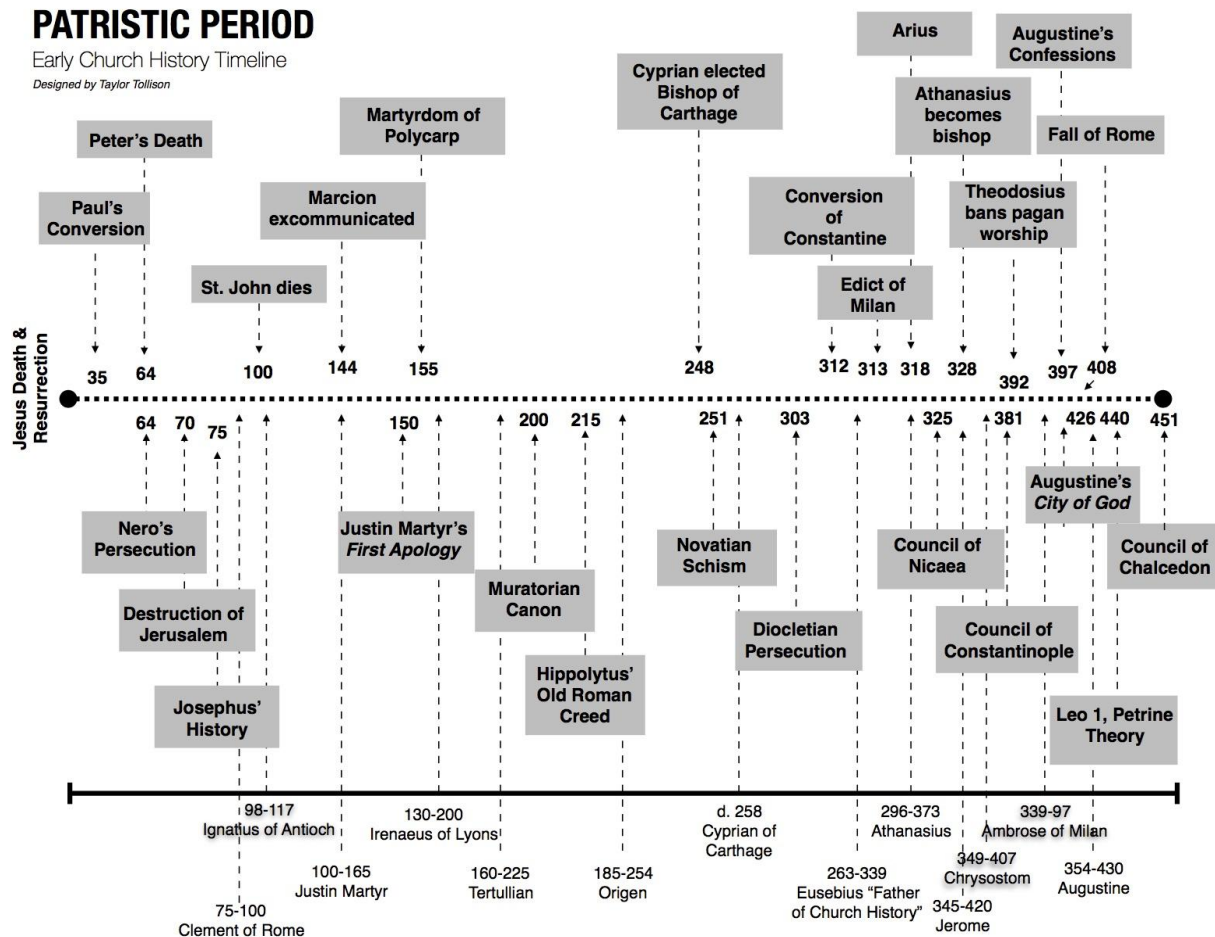
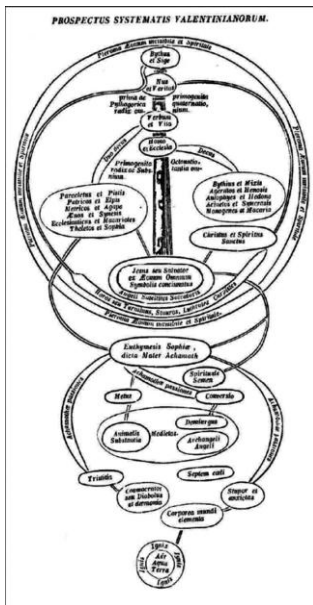


Схема світу згідно з гностиком Валентином:



Онтологія Плотіна

◆ Єдине — досконале первопочаток, усе позитивне, абсолютне Благо (Процес еманациї (витікання)).



Розум (нус)

Світовий розум мислить Єдине



Душа

Душа сприймає ідеї від духу



(Згори вниз)

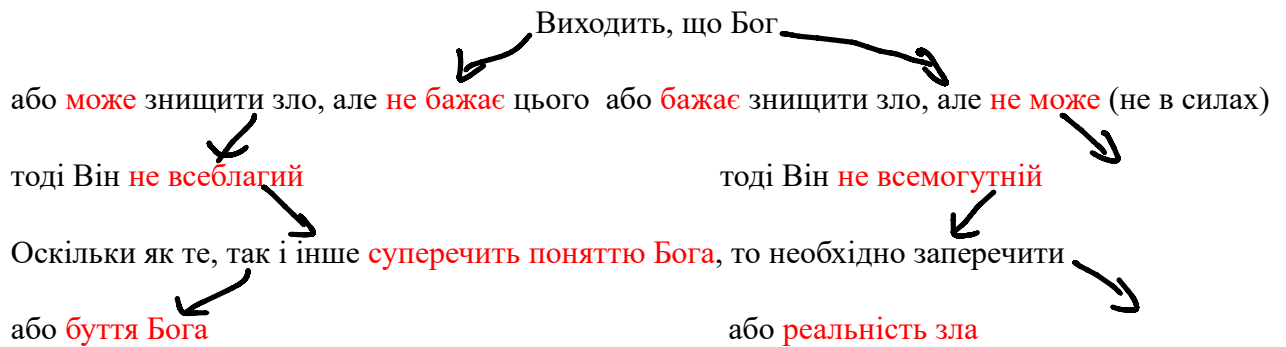
Зменшення буття

Лекція 4. Августин



Лекція 4. Августин. Проблема теодицеї

Якщо Бог **всеблагий і всемогутній**, чому у світі стільки **зла**?



Лекція 5



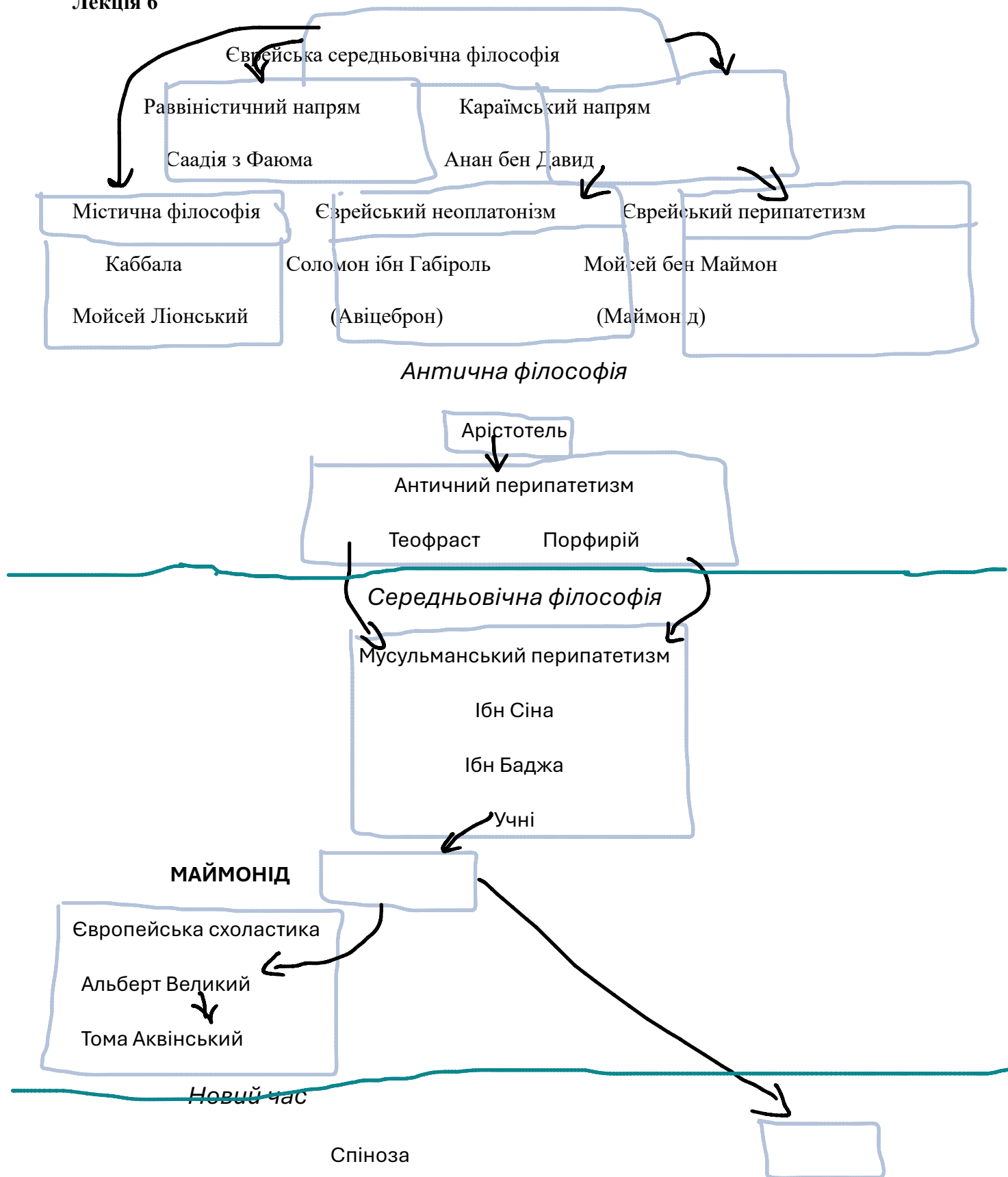
Лекція 5. Філософсько-релігійні взаємовпливи

Філософські передумови

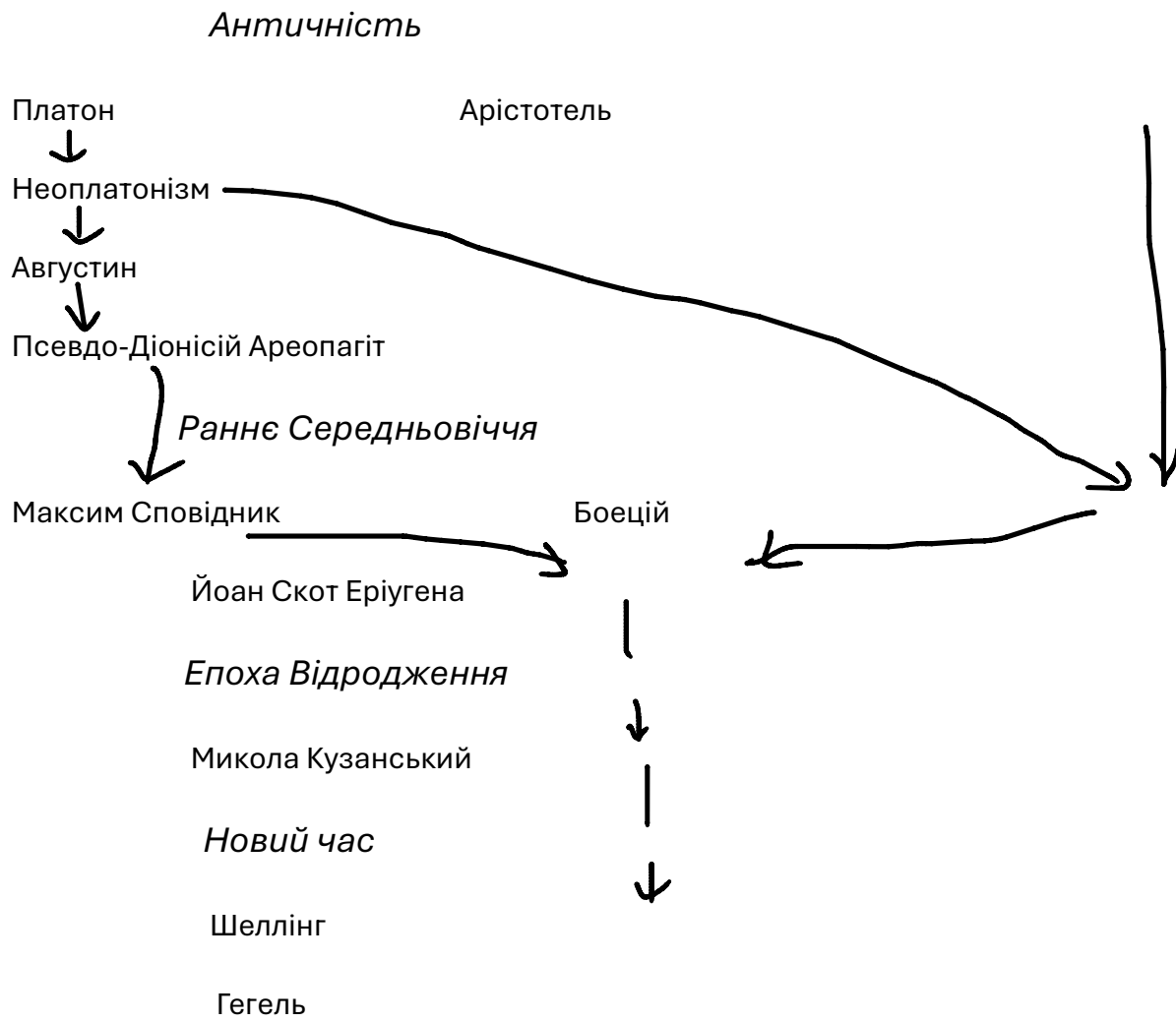
Релігійні передумови



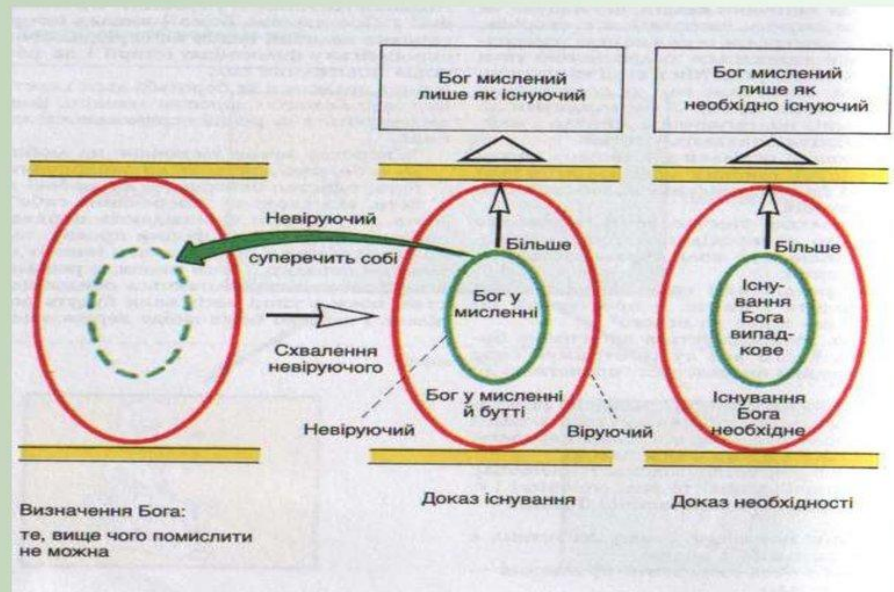
Лекція 6



Лекція 7. Еріугена



АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ („Діалог про істину“)



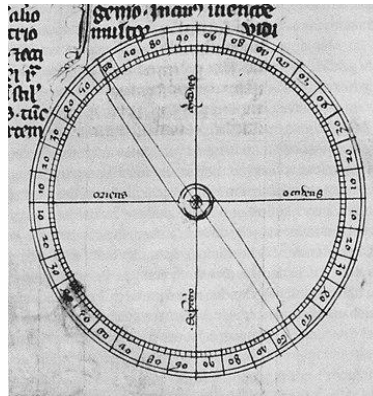
Лекція 8

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛІЙ У СЕРЕДНЬОВІСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

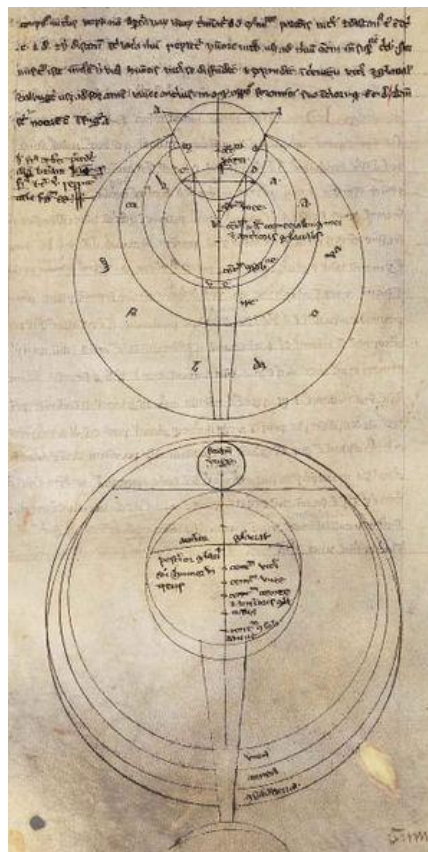
- **Універсалії** – загальні родові поняття
- **Реалісти** – вважають, що загальні поняття не менш реальні, як усі одиничні речі (Еріугена, Ансельм Кентерберійський, Фома Аквінський)
- **Номіналісти** – вважають, що реально існують лише конкретні речі, а універсалії – лише в людській свідомості (Росцелін, Оккам)



Лекція 10 Компас XIV століття, зроблений по малюнку з книги де Марікура (1269)

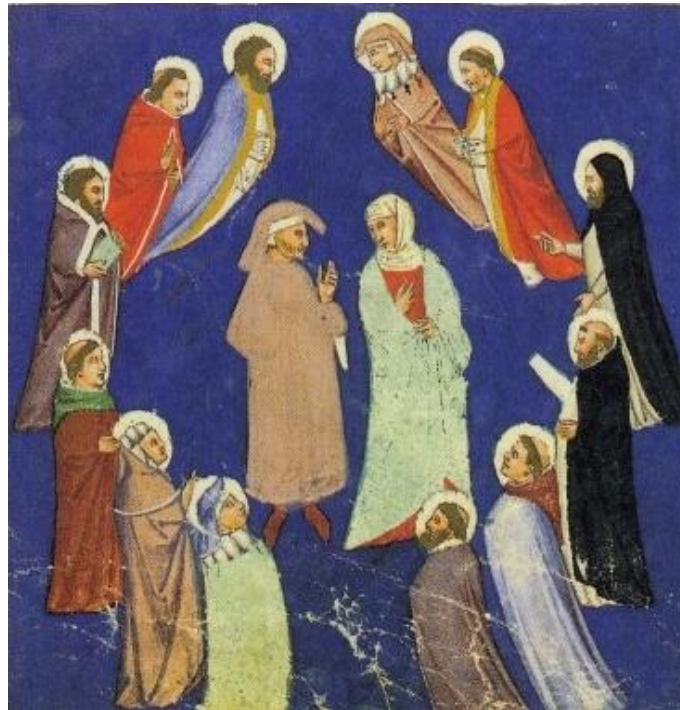


Лекція 10 Оптичні дослідження Бекона



Лекція 11

Сігер Брабантський (праворуч зверху в червоному) у Раю Данте



Семінарські заняття: тематика та література

Семінар 1.

ПІЗНЬОАНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: НЕОПЛАТОНІЗМ, ГНОСТИЦИЗМ (2 год.)

1. Розуміння Платином влаштування світу («Еннеади», розд. 3).
2. Основні ідеї гностичної праці «Апокриф Йоана».

Література

Обов'язкова:

Plotinus. (1952). *The six Enneads*. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc. (є в бібліотеці НаУКМА)

Robinson, J. M. (Ed.). (1990). *The Nag Hammadi library in English* (Reprint ed., pp. 104–123). HarperOne. (є на Дістеду).

Додаткова:

Чорноморець, Ю. П. (2010). *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схолярія*. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Відділення релігієзнавства, Український християнський гуманітарний інститут. Київ: Дух і Літера. (є в бібліотеці НаУКМА)

Dillon, J. M., & Gerson, L. P. (Eds.). (2004). *Neoplatonic philosophy: Introductory readings*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Gnostic Society Library. (n.d.). *Primary sources and commentaries*.
<http://www.gnosis.org/library.html>

Hoeller, S. A. (2002). *Gnosticism: New light on the ancient tradition of inner knowing*. Wheaton, IL: Quest.

Remes, P., & Slaveva-Griffin, S. (Eds.). (2014). *The Routledge handbook of Neoplatonism*. London & New York: Routledge.

Семінар 2.

РАННЬОХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ГРИГОРІЙ НИСЬКИЙ, АВГУСТИН, ПСЕВДО-ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ

(2 год.)

1. Сутність природи людини як створеної «за образом і подобою Божою» у творі Григорія Ниського «Про влаштування людини».
2. Способи пізнання себе та Бога, згідно з роздумами Аврелія Августина в «Монологах».
3. Погляди на природу Бога та Його імена Псевдо-Діонісія Ареопагіта («Містичне богослів'я»).

Література

Обов'язкова

Святитель Григорій Ниський. (2011). *Про влаштування людини*. У *Творіння* (сс. 76–97; За ред. Святійшого Патріарха Київської і всієї Руси-України Філарета). Київ: Видавничий відділ УПЦ КП.

Августин Аврелій Блаженний. (2014–2016). *Монологи*. У *Творіння* (Т. 1, сс. 336–363; За ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета). Київ: Видавництво УПЦ КП.

Ареопагіт, Діонісій. (2018). *Про містичне богослов'є* (пер. з грец. ієром. Онуфрій [Олег Кіндратишин]). У *Середньовіччя VI–XIV ст. Джерела Християнського Сходу*, 32 (сс. 1–4). Львів: Свічадо.

Додаткова

Августин Аврелій Блаженний. (2014–2016). *Передмова*. У *Творіння: в 6 т.* (Т. 1, сс. 5–16; За ред. Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета). Київ: Видавництво УПЦ КП.

Бойчин, П. (n.d.). *Містичне богослів'я св. Діонісія Ареопагіта*. <http://drogobych-orthodox.info/ukr/index.php/faq/lib-05/368-20131002023>

Діонісій Ареопагіт. (2015). *Передмова*. У *Твори. Діонісій Ареопагіт – Максим Ісповідник. Тлумачення* (сс. 5–36; Під ред. Святійшого Патріарха Київської і всієї Руси-України Філарета). Київ: Видавничий відділ УПЦ КП.

Святитель Григорій Ниський. (2011). *Вступ*. У *Творіння* (сс. 5–30; Під ред. Святійшого Патріарха Київської і всієї Руси-України Філарета). Київ: Видавничий відділ УПЦ КП.

Семінар 3.

СЕРЕДНЬОВІЧНА ФІЛОСОФІЯ В МУСУЛЬМАНСЬКИХ КРАЇНАХ: ІБН-СІНА, ІБН-РУШД, АЛЬ-ФАРАБІ, МАЙМОНІД

(2 год.)

1. Погляди Ібн-Сіни (Авіценни) на природу душі, пізнавальні сили, походження душі («Книга спасіння»).
2. Роздуми Ібн-Рушда (Авероеса) про відношення між релігією та філософією, категоризація людей щодо знання, ставлення до філософів-попередників, створення світу та інше («Вирішальне слово»).
3. Погляди Аль-Фарабі на релігію, її взаємозв'язки з філософією та її роль в управлінні державою («Книга релігії»).
4. Погляди Маймоніда («Путівник розгублених»).

Література

Обов'язкова

Авіценна. (2020). *Книга спасіння* (Пер. М. Якубовича, сс. 53–54, 401–441). Київ: Темпора.

Ібн Рушд. (2011). *Вирішальне слово про зв'язок релігійного закону та людської мудрості* (Критичні дослідження, пер. з араб. та коментарі М. М. Якубовича, сс. 42–81). Острого: Національний університет «Острозька академія».

https://shron1.chtyvo.org.ua/Averroes/Vyrishalne_slovo_pro_zviazok_relihiinoho_zakonu_ta_liuds_koi_mudrosti.pdf

Аль-Фарабі, Абу Наср. (2008). *Книга релігії* (Пер. з араб. та коментарі М. Якубовича). *Українське релігієзнавство*, (47), 1–17.

<http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/15334/25-Yakubovych.pdf?sequence=1>

Maimonides, M. (2000). *A Guide for the Perplexed* (Trans. M. Friedlaender, Part 1, Ch. 1–10, pp. 1–11). Mineola: Dover Publications. <https://oll.libertyfund.org/titles/friedlaender-a-guide-for-the-perplexed>

Додаткова

Авіценна. (2020). *Книга спасіння. Вступ* (Пер. М. Якубовича, сс. 21–49). Київ: Темпора.

Кебуладзе, В., Кочержинський, Ю., Якубович, М., & Ярош, О. (2019). До перекладу Авіценової “Книги спасіння”. *Філософська думка*, (6), 117–121.

Піч, Р. (Роланд). (2001). *Майстер Екзарт і Маймонід*. Київ: Дух і літера.

Якубович, М. (2008). Мудрість, закон, тлумачення: герменевтика Ібн Рушда. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія "Філософія"*, (4), 150–164. https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakubovych_Mykhailo/Mudrist_zakon_tlumachennia_hermenevtyka_i_bn_Rushda.pdf

Якубович, М. (2017). Коментарі до українського перекладу трактату аль-Фарабі "Послання, що вказує шлях до щастя". *Sententiae*, 36(1), 105–108. https://www.researchgate.net/profile/Mykhaylo-Yakubovych/publication/317918754_Comments_to_the_Ukrainian_translation_of_al-Farabi's_treatise_Epistle_Indicating_the_Way_to_Happiness/links/59b6860f0f7e9bd4a7fc2362/Comments-to-the-Ukrainian-translation-of-al-Farabi's-treatise-Epistle-Indicating-the-Way-to-Happiness.pdf

Семінар 4.

РАННЬОСХОЛАСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ЕРІУГЕНА, АНСЕЛЬМ, АБЕЛЯР

(2 год.)

- 1 Філософські погляди Еріугени («Про розподіл природи»).
2. Обґрунтування онтологічного доказу буття Божого в творчості Ансельма Кентерберійського, погляди на природу Бога, Його характерні риси та дії («Монологіон», «Прослогіон»).
3. Логічні та етичні концепції П'єра Абеляра («Пролог до 'Так і ні'», «Етика»).

Література

Обов'язкова

Eriugena. (1987). *Periphyseon (The Division of Nature)* (Trans. I. P. Sheldon-Williams & J. J. O'Meara, pp. 381–400). Washington: Dumbarton Oaks.

Anselm of Canterbury. (2012). *Монологіон. Прослогіон* (Пер. з лат. Р. Паранька, сс. 165–209). Львів: Український Католицький Університет.

Abelard, P. (1971). *Ethics* (Trans. D. Luscombe, pp. 1–14). Oxford: Oxford University Press.

Abelard, P. (1976). *Prologue to Sic et Non* (Trans. W. J. Lewis; Eds. B. B. Boyer & R. McKeon, pp. 1–9). Chicago: University of Chicago Press.

Додаткова

Абеляр, П'єр. (2004). *Історія моїх страждань. Утішне послання до друга: Листування Абеляра й Елоїзи; Ісповідь віри Елоїзи. Вступ* (Пер. з лат. Р. Паранько). Львів: Літопис.

Ансельм Кентерберійський. (2012). *Монологіон. Прослогіон. Вступ* (Пер. з лат. Р. Паранька, сс. xvii–lxvi). Львів: Український Католицький Університет.

Арістова, А. В. (n.d.). Ансельм Кентерберійський. *Велика українська енциклопедія*.
https://vue.gov.ua/Ансельм_Кентерберійський

Moran, D., & Guiu, A. (n.d.). John Scottus Eriugena. У E. N. Zalta (Ред.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/>

Ткаченко, Р. (2016). «Прослогіон» Ансельма Кентерберійського як історія та пояснення принципів богопізнання: дослідження класичного середньовічного тексту у діалозі з його сучасними інтерпретаторами. *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я*, 8(3), 265–282.
https://er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/1486/Tkachenko_%c2%abProslohion%c2%bb%20Anselma%20Kenterberiiskoho.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Семінар 5.

РАННЬОСХОЛАСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: БЕРНАР КЛЕРВОСЬКИЙ ТА ГУГО СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ

(2 год.)

1. Філософські погляди Бернара Клервоського («Про благодать та свободу волі»).
2. Філософські погляди Гуго Сен-Вікторського («Дидакаліон», «Про споглядання і його види»).

Література:

Обов'язкова

St. Bernard, Abbot of Clairvaux. (1920). *Concerning grace and free will* (Trans. W. Watkin, pp. 1–27). London: Society for Promoting Christian Knowledge.

Hugh of Saint Victor. (n.d.). *On contemplation and its types* (pp. 1–6). [Без вказівки видавництва та дати].

Hugh of Saint Victor. (1961). *Didascalion: On the study of reading* (Trans. J. Taylor, pp. 1–39). New York & London: Columbia University Press.

Додаткова

Evans, G. R. (2000). *Bernard of Clairvaux*. Great Medieval Thinkers. Oxford University Press.

Ковальчук, Ю. (2020). Бернард Клервоський та Ансельм Кентерберійський: два вчення про любов у Середньовічній філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, (29), 69–74.

Luscombe, D. (2000). The commentary of Hugh of Saint-Victor on the *Celestial Hierarchy*. У *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Turnhout: Brepols.

McGinn, B. (1994). The growth of mysticism: From Gregory the Great through the 12th century. У *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (Vol. 2, pp. 370–395). Crossroad.

Семінар 6.

РОЗКВІТ СХОЛАСТИКИ: БОНАВЕНТУРА І ТОМА АКВІНСЬКИЙ

(2 год.)

1. Думки Бонавентури щодо семи ступенів піднесення до Бога («Путівник мислі до Бога»).
2. Погляди Бонавентури про співвідношення між мистецтвами та богослов'ям («Про приведення мистецтв до богослов'я»).
3. Філософія Томи Аквінського («Компендіум теології»). Основні засади томістичної метафізики, погляди на природу Бога та види інтелекту.

Література

Обов'язкова

Бонавентура. (2014). *Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я* (Пер. з лат. І. Піговська, сс. 3–79, 83–109). Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Св. Тома Аквінський. (2011). *Компендіум теології* (сс. 47–69, 113–148). Київ: Інститут св. Томи Аквінського.

Додаткова

Баумейстер, А. (2012). *Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Київ: Дух і Літера.

Бонавентура. (2014). *Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я. Вступ* (Пер. з лат. І. Піговська, сс. ix–lxi). Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Котусенко, В. (n.d.). Метафізичне вчення про аналогію у Томи Аквінського: аналогія як пропорція та пропорційність. https://risu.ua/viktor-kotusenko-metafizichne-vchennya-pro-analogiyu-u-tomi-akvinskogo-analogiya-yak-proporcija-ta-proporciynist_n44396

Св. Тома Аквінський. (2011). *Компендіум теології. Вступ* (сс. 5–43). Київ: Інститут св. Томи Аквінського.

Содомора, П. (2010). *Терміносистема Святого Томи з Аквіну*. Львів: Сполом.

Семінар 7.

ФІЛОСОФІЯ ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: РОДЖЕР БЕКОН І МАЙСТЕР ЕКГАРТ

(2 год.)

1. Філософські погляди Роджера Бекона («Велика праця», Глави 1-16).
2. Філософські та містичні погляди Майстера Екгарта (Проповіді 1-5).

Література

Обов'язкова

Roger Bacon. (1928). *The Majus Opus* (Trans. R. B. Burke, Vol. 1, Part 1, pp. 3–35). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Майстер Екгарт. (2022). *Проповіді* (Пер. С. Матіяш, сс. 75–125, Проповіді 1–5). Київ: Темпора.

Додаткова

Griffioen, A. L. (n.d.). Meister Eckhart. У E. N. Zalta (Ред.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/meister-eckhart/>

Hackett, J. (n.d.). Roger Bacon. У E. N. Zalta (Ред.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

Майстер Екгарт. (2022). *Проповіді. Вступ* (Пер. С. Матіяш, сс. 23–70). Київ: Темпора.

Піч, Р. (2001). Майстер Екгарт і Маймонід. *Дух і літера*, (7–8), 397–420.

Туренко, В. Е. (n.d.). Роджер Бекон. *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/Роджер_Бекон

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ ІНДИВІДУАЛЬНОГО ПИСЬМОВОГО ЗАВДАННЯ

Обов'язковим елементом вивчення дисципліни «Історія філософії: пізня античність, середні віки» є виконання студентом *індивідуального завдання, есе*, яке полягає у *самостійному аналізі одного з першоджерел середньовічної філософії* (за вибором студента).

Студентам потрібно буде прочитати одне із запропонованих першоджерел, можна не повністю, а 50-100 ст. тексту (дивіться нижче в списку першоджерел або будь-який інший текст, узгоджений з викладачем) і викласти власні думки щодо нього.

Студенти мають слідувати 4 крокам першого семінару (коротко описати ключові теми, написати, що було новим і незвичним, що здалося суперечливим і неправильним, і що з цього джерела можна використати у власному житті, та інші міркування критично-аналітичного характеру). Головне, щоб Ваша робота не була просто переказом змісту тексту, а натомість критичним аналізом і власною оцінкою висловлених там ідей.

Важливо НЕ обирати першоджерело (пройдені розділи), яке буде обговорюватися на семінарі! Обсяг есе – 2-3 ст, 12 шрифт, 1.5 інтервал. Кожен наступний день після дедлайну будуть зніматися по 0,5 бали.

Есе повинне містити такі *структурні частини*:

- вступ;
- основна частина;
- висновки.

Фінальний термін подання – 13 навчальний тиждень семестру.

Орієнтовний перелік першоджерел для індивідуального письмового завдання

Абеляр, П. (2004). *Історія моїх страждань. Утішне послання до друга. Листування Абеляра й Елоїзи. Ісповідь віри Елоїзи*. Літопис.

Авіценна. (2020). *Книга спасіння* (М. Якубович, Пер.). Темпора.

Авіценна. (н.д.). *Рубаї*. <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=3120>

Аквінський, Т. (2003). *Коментарі до Арістотелевої «Політики»* (О. Кислюк, Пер., В. Котусенко, Передм., 2-ге вид.). Основи.

https://chtyvo.org.ua/authors/Akvinskyi_Toma/Komentari_do_Aristotelevoi_Polityky/

Боецій, С. (2002). *Розрада від філософії*.

https://shron1.chtyvo.org.ua/Boetsii_Severyn/Rozrada_vid_filosofii.pdf?

Боецій, С. (2007). *Теологічні трактати* (Р. Паранько, Пер.). Український Католицький Університет.

Боецій, С. (2020). *Розрада від філософії* (А. Содомора, Пер., 2-ге вид., випр. і допов.). Априорі.

Бернар Клервоський. (2015). Три пришествя Господа (О. В. Тимофєєв, Пер.). *Evropský filozofický a historický diskurz*, (1), 26.

Бьоме, Я. (н.д.). *Шлях до Христа*. <http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/waychrst.htm>

Діонісій Ареопагіт. (2015). Про небесну ієрархію (Гл. 1–10). У *Твори / Діонісій Ареопагіт. - Максим Ісповідник. Тлумачення / Максим Сповідник* (сс. 37–66). Видавничий відділ УПЦ КП.

Ібн Сіна. (2020). *Книга спасіння*. Темпора.

Квіти Святого Франциска. (2009). (о. Й. Ананевич, Пер.). Свічадо.

Майстер Екгарт. (2022). *Проповіді* (С. Матіяш, Пер.). Темпора.

Мойсей Маймонід. (2000). *Путівник для розгублених*. Пер. М. Фрідлендер. Mineola: Dover Publications.

Ричард де Барі. (2022). *Філобіблїон: трактат про любов до книг*. Пер. з лат. [Ім'я перекладача не вказано]. Київ: Сенс.

Св. Тома Аквінський. (2011). *Компендіум теології*. Інститут св. Томи Аквінського.

Святий Августин. (1999). *Сповідь* (Ю. Мушак, Пер., 3-тє вид.). Основи.
https://shron1.chtyvo.org.ua/Augustinus_Aurelius/Spovid.pdf?PHPSESSID=tpdcf6i7n99qeufdtfd8l3f9a1

Святий Августин. (2011). *Сповідь* (В. С. Бойко, Пер.). Фоліо.

Святитель Амвросій, єпископ Медіоланський. (2015). *Творіння* (у 2 т.) (П. Івасейко та ін., Пер., Філарет, Ред.). Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату.

Святитель Григорій Ниський. (2011). *Творіння* (Філарет, Ред.). Видавничий відділ УПЦ КП.

Твори преподобного і богоносного Франциска з Асїжу, серафимського отця. (2012). (Пер. з італ.). Свічадо.

Августин Аврелій. (1997). *Сповідь* (Н. Григор'єва, Пер.). Грані.

Августин Аврелій Блаженний. (2014–2016). *Творіння* (в 6 т.) (Філарет, Ред.). Видавництво Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Abelard, P. (1995). *Ethical writings*. Hackett Publishing.

Al-Farabi. (2001). *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts* (Trans. C. Butterworth). Cornell University Press.

- Al-Ghazali. (2000). *The incoherence of the philosophers (Tahāfut al-Falāsifah): A parallel English-Arabic text* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.
- Anselm. (2002). *Three philosophical dialogues*. Hackett Publishing.
- Augustine. (1964). *The essential Augustine* (V. Bourke, Ed.). Hackett Publishing.
- Augustine. (1993). *On free choice of the will*. Hackett Publishing.
- Averroes (Ibn Rushd). (2001). *Averroes: The Incoherence of the Incoherence* (Trans. S. Van den Bergh). Gibb Memorial Trust.
- Avicenna (Ibn Sina). (2005). *The Metaphysics of The Healing* (Trans. M. Marmura). Brigham Young University Press.
- Aquinas, T. (1993). *Aquinas against the Averroists: On there being only one intellect (De unitate intellectus contra Averroistas)* (R. McInerny, Trans.). Purdue University Press.
- Aquinas, T. (2019). *Basic philosophical writings* (S. Baldner, Ed. & Trans.). Broadview Press.
- Aquinas, T. (n.d.). *On being and essence*. https://faculty.fordham.edu/klima/Blackwell-proofs/MP_C30.pdf
- Aquinas, T. (2006). *Summa Theologiae* (Latin-English Edition, Ed. T. Gilby et al.). Cambridge University Press.
- Boethius. (1975-1999). *Commentary on Porphyry's Isagoge. Book 1* (G. MacDonald Ross, Trans.).
- Boethius of Dacia. (1987). *On the supreme good; On the eternity of the world; On dreams* (J. F. Wippel, Trans.). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Crescas, H. (2018). *Light of the Lord (Or Hashem)* (R. Weiss, Trans.). Oxford University Press.
- Duns Scotus, J. (1994). *Contingency and freedom. Lectura I 39* (J. A. Vos, H. Veldhuis, A. H. Looman-Graaskamp, E. Dekker, & N. W. Den Bok, Eds. & Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Duns Scotus, J. (1987). *Philosophical writings: A selection* (A. B. Wolter, Trans., 2nd ed.). Hackett Publishing.
- Eriugena, J. S. (1987). *Periphyseon (The division of nature)* (I. P. Sheldon-Williams & J. J. O'Meara, Trans.). Dumbarton Oaks.
- Gersonides. (1987). *Wars of the Lord (Milhamot ha-Shem), Vol. 2* (S. Feldman, Trans.). Jewish Publication Society.
- John Duns Scotus. (n.d.). *A treatise on God as first principle*. <https://www.ewtn.com/catholicism/library/treatise-on-god-as-first-principle-10044>
- Letters of Saint Anselm of Canterbury (Vols. 1–3). (1990–1994). Cistercian Publications.
- Maimonides, M. (1963). *The guide of the perplexed* (S. Pines, Trans.). University of Chicago Press.

- Maimonides, M. (1906). Maimonides on the Jewish creed (J. Abelson, Trans.). *The Jewish Quarterly Review*, 19(1), 24–58.
- Ockham, W. (1990). *Philosophical writings: A selection* (S. F. Brown & P. Boehner, Trans., Rev. ed.). Hackett Publishing.
- Origen. (1885). *On the first principles* (F. Crombie, Trans.). In A. Roberts, J. Donaldson, & A. C. Coxe (Eds.), *Ante-Nicene Fathers* (Vol. 4). Christian Literature Publishing.
- Peter Abailard. (1977). *Sic et non* (B. Boyer & R. McKeon, Eds.). University of Chicago Press.
- Peter of Spain. (n.d.). *Summaries of logic* (B. P. Copenhaver, C. G. Normore, & T. Parsons, Trans. & Eds.). Oxford University Press.
- Peter Lombard. (2007). *The sentences. Book 1: The mystery of the Trinity* (G. Silano, Trans.). PIMS.
- Peter Lombard. (2008a). *The sentences. Book 2: On creation* (G. Silano, Trans., 2nd ed.). PIMS.
- Peter Lombard. (2008b). *The sentences. Book 3: On the incarnation of the Word* (G. Silano, Trans.). PIMS.
- Peter Lombard. (2010). *The sentences. Book 4: On the doctrine of signs* (G. Silano, Trans., 4th ed.). PIMS.
- Philoponus, J. (1987). *Against Aristotle on the eternity of the world* (C. Wildberg, Trans.). Cornell University Press.
- Philoponus, J. (1994). *On Aristotle Physics 3 (Eis to 3. tēs Aristotelous Physikēs akroaseōs)* (M. J. Edwards, Trans.). Cornell University Press.
- Roger Bacon. (1928). *The majus opus* (R. B. Burke, Trans., Vol. 1). University of Pennsylvania Press.
- St. Thomas Aquinas. (2017). *Summa Theologica*. <https://www.newadvent.org/summa/>
- William of Ockham. (1991). *Ockham's Philosophical Writings* (Trans. P. Boehner). University of Notre Dame Press.

ЛІТЕРАТУРА ДО КУРСУ

Основна література (Підручники):

Українською:

Александрова, О. В. (2000). *Історія середньовічної філософії*. Київ.

Волинка, Г. І. (2005). *Філософія стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті: Навчальний посібник*. Київ: Вища школа.

Губерський, Л. В., Надольний, І. Ф., Андрущенко, В. П., та ін. (2006). *Філософія: Навчальний посібник* (І. Ф. Надольний, Ред., 6-те вид., випр. і доп., С. 24–134). Київ: Вікар.

Еко, У., & Федріга, Р. (2021). *Історія філософії. Античність та Середньовіччя*. Харків: Фоліо.

Кондзьолка, В. В. (2001). *Історія середньовічної філософії: Навчальний посібник*. Львів: Світ.

Коплстон, Ф. Ч. (1997). *Середньовічна філософія* (А. Колесник, Пер.). Київ: Jet-Set.

Пашук, А. І. (2007). *Нариси з історії філософії середніх віків. Академічний курс: Підручник для студентів вищих навчальних закладів*. Київ: Видавничий дім «Ін Юре».

Рассел, Б. (1995). *Історія західної філософії* (Ю. Лісняк & П. Таращук, Пер.). Київ: Основи. (Є на [Distedu](#))

Татаркевич, В. (1999). *Історія філософії* (у 3-х т., Пер. з пол.). Львів: Свічадо.

Федріга, Р., & Еко, У. (2021). *Історія філософії. Античність та Середньовіччя*. Харків: Фоліо.

Фірігос, А. (2017). *Вступ до історії патристичної та візантійської філософії від початків християнства до іконоборства*. Львів: Видавництво УКУ.

Філософський енциклопедичний словник (В. І. Шинкарук, Ред.). (2002). Київ: Абрис.

Ярошовець, В. І., Бичко, І. В., Бугров, В. А., та ін. (2002). *Історія філософії: Підручник* (В. І. Ярошовець, Ред.). Київ: ПАРАПАН.

Англійською:

Adamson, P. (2019). *Medieval philosophy: A history of philosophy without any gaps* (Vol. 4). Oxford: Oxford University Press. ([available on Distedu](#))

Adamson, P. S. (2016). *Philosophy in the Islamic world* (A History of Philosophy Without Any Gaps, Vol. 3). Oxford: Oxford University Press.

- Armstrong, A. H. (Ed.). (1967). *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bosley, R. N., & Tweedale, M. M. (Eds.). (2006). *Basic issues in medieval philosophy: Selected readings presenting interactive discourse among the major figures* (2nd ed.). Broadview Press.
- Copleston, F. A. (1993). *History of philosophy* (Vol. II). New York: Image Books-Doubleday.
- Copleston, F. C. (1952). *Medieval philosophy*. London: Methuen & Co.
- Dales, R. (1992). *The intellectual life of Western Europe in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Dronke, P. (1988). *A history of twelfth-century Western philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foltz, B. (Ed.). (2019). *Medieval philosophy: A multicultural reader* (Annotated ed.). Bloomsbury Academic.
- Friedman, R. L. (2013). *Medieval Trinitarian thought from Aquinas to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilson, E. (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed & Ward. ([available on Distedu](#))
- Hyman, A. (2010). *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic and Jewish traditions* (3rd ed.). Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company. ([available on Distedu](#))
- Kaye, S. M. (2012). *Medieval philosophy: A beginner's guide*. Oneworld Publications.
- Kenny, A. (2007). *Medieval philosophy* (Vol. 2 of *New History of Western Philosophy*). Oxford: Oxford University Press. ([available on Distedu](#))
- Klima, G. (2007). *Medieval philosophy: Essential readings with commentary* (1st ed.). Wiley-Blackwell.
- Koterski, J. W. (2008). *An introduction to medieval philosophy: Basic concepts*. Wiley-Blackwell. ([available on Distedu](#))
- Kretzmann, N., Kenny, A., & Pinborg, J. (Eds.). (1982). *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lagerlund, H. (Ed.). (2011). *Encyclopedia of medieval philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Springer.
- Marenbon, J. (2006). *Medieval philosophy: An historical and philosophical introduction*. Routledge.
- Marenbon, J. (2015). *The Oxford handbook of medieval philosophy*. Oxford: Oxford University Press. ([available on Distedu](#))
- Marenbon, J. (2016). *Medieval philosophy: A very short introduction* (Reprint ed.). Oxford: Oxford University Press.

Maurer, A. A. (1982). *Medieval philosophy* (2nd ed.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

McGrade, A. S. (Ed.). (2003). *The Cambridge companion to medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. ([available on Distedu](#))

Pasnau, R., & Van Dyke, C. (Eds.). (2010). *The Cambridge history of medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. ([available on Distedu](#))

Pieper, J. (2001). *Scholasticism: Personalities and problems of medieval philosophy* (2nd ed.). St. Augustine's Press.

Інформаційні ресурси в Інтернеті:

Medieval Philosophy Digital Resources. A Curated Guide and Database
https://mdr-maa.org/subject/philosophy/?utm_source=chatgpt.com

Medieval Philosophy Digital Resources
https://siepm-digitalresources.bc.edu/web-resources/various-pages/?utm_source=chatgpt.com

Stanford Encyclopedia of Philosophy

<https://plato.stanford.edu/>
The Catholic Encyclopedia
<https://www.newadvent.org/cathen/>

Подкасти про середньовічну філософію англ. мовою
<https://historyofphilosophy.net/series/medieval-philosophy>

Художні фільми про філософів Середньовіччя
Святий Августин – «Святий Августин», «Sant'Agostino» (1 і 2 серії), 2010.
<https://dc.lviv.ua/tv-dc/hristianski-filmi/312-svyatyy-avgustin-1-2-seryi.html>

Авіценна – «Лікар: Учень Авіценни», 2013.
<https://eneyida.tv/3637-likar-uchen-avicenny.html>

Stealing Heaven, 1988.
Історична драма про трагічне кохання філософа П'єра Абеляра та його учениці Елоїзи.

Документальні фільми про філософію Середньовіччя

Inside the Medieval Mind, 2008, BBC
Чотирисерійний документальний цикл професора Роберта Бартлетта, який досліджує

інтелектуальний світ Середньовіччя, включаючи філософські уявлення про віру, розум, владу та смерть. <https://www.youtube.com/watch?v=j6cUGCKYQIo>

The Great Philosophers: Medieval Philosophy, 1987

Один з епізодів серії, присвячений середньовічній філософії, розглядає ключові ідеї та фігури того періоду. <https://www.youtube.com/watch?v=dpublMuRUAk&list=PLhP9EhPApKE8B-g03RivIMt7llh1cyEGV&index=6>

Terry Jones' Medieval Lives – The Philosopher, 2004, BBC

Епізод з серії, де Тері Джонс досліджує образ філософа в Середньовіччі, розвінчуючи міфи та стереотипи. <https://www.youtube.com/watch?v=oUFjgUGj-z4>

The Mystery of Dante, 2014

Італійський документальний фільм, який досліджує життя та філософські ідеї Данте Аліґ'єрі через інтерв'ю з інтелектуалами та митцями. <https://www.youtube.com/watch?v=MnLta6eM3HA>

Western Philosophy – Part 1

Документальний фільм, який простежує еволюцію західної філософії від класичної Греції через середньовічний період. <https://www.youtube.com/watch?v=FAp7GIA2rFM>

Література по кожній лекції

Лекція 1

Koterski, J. W. (2009). *Faith and reason in medieval philosophy*. У *An introduction to medieval philosophy: Basic concepts* (с. 9–36). Wiley-Blackwell.

Marenbon, J. (2011). *Why study medieval philosophy?* In M. van Ackeren, T. Kobusch, & J. Müller (Eds.), *Warum noch Philosophie? Historische, systematische und gesellschaftliche Positionen* (pp. 65–78). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110223767.65>

Slocum Cetin, S. (2018). *The struggle between faith and reason in medieval Europe*. *Interdisciplinary: Undergraduate Journal of Humanities and Social Sciences*.

https://www.academia.edu/39809282/THE_STRUGGLE_BETWEEN_FAITH_AND_REASON_IN_MEDIEVAL_EUROPE

Неоплатоніки

Мозговий, І. П. (2009). *Неоплатонізм і патристика, або світло в приємках великої цивілізації: монографія*. Українська академія банківської справи Національного банку України.

Чорноморець, Ю. П. (2010). *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопіта до Геннадія Схолярія*. Дух і Літера.

Adamson, P. (2015). *Philosophy in the Hellenistic and Roman worlds* (Vols. 1–2). Oxford University Press.

Dillon, J. M., & Gerson, L. P. (Eds.). (2004). *Neoplatonic philosophy: Introductory readings*. Hackett Publishing Co.

Iamblichus. (1895). *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (T. Taylor, Trans.; 2nd ed.). Bertram Dobell & Reeves and Turner.

Plotinus. (n.d.). *Enneads* (S. Mackenna & B. S. Page, Trans.). MIT Classics.
<https://classics.mit.edu/Plotinus/enneads.html>

Porphry. (1853). *Isagoge* (O. F. Owen, Trans.). Tertullian.org.
https://www.tertullian.org/fathers/porphyry_isagoge_02_translation.htm

Proclus. (1992). *The elements of theology* (E. R. Dodds, Trans.; 2nd ed.). Clarendon Press.

Remes, P., & Slaveva-Griffin, S. (Eds.). (2014). *The Routledge handbook of Neoplatonism*. Routledge.

Гностики

Early Christian Writings. (n.d.). *Gnostics, Gnostic Gospels, & Gnosticism*.
<https://www.earlychristianwritings.com/gnostics.html>

Filoramo, G. (1990). *A history of Gnosticism*. Basil Blackwell.

Gnostic Society Library. (n.d.). *Primary sources and commentaries*.
<http://www.gnosis.org/library.html>

Hoeller, S. A. (2002). *Gnosticism: New light on the ancient tradition of inner knowing*. Quest Books.

Sacred Texts. (n.d.). *Gnostic texts*. <https://sacred-texts.com/gno/index.htm>

Апологети і Отці церкви

Арістова, А. В. (2020). Амвросій Медіоланський. *Велика українська енциклопедія*.
https://vue.gov.ua/Амвросій_Медіоланський

Гофманн, Й. (2019). *Історія ранньої церкви. Найважливіші аспекти* (О. Конкевич, Пер.). Український католицький університет.

Іриней Ліонський. (2013). *Творіння* (Філарет, Ред.). Видавничий відділ УПЦ КП.

Філарет (Ред.). (2010). *Апологети: збірка писань древніх християнських апологетів у перекладі українською мовою*. Видавничий відділ УПЦ КП.

Dunn, G. D. (2004). *Tertullian*. Routledge.

Early Christian Writings. (n.d.). *Works by Justin Martyr*.
<https://www.earlychristianwritings.com/justin.html>

Early Christian Writings. (n.d.). *Works by Tertullian*.
<https://www.earlychristianwritings.com/tertullian.html>

Koester, H. (2000). *Introduction to the New Testament: History and literature of early Christianity* (2nd ed.). Walter de Gruyter.

Osborn, E. F. (2003). *Tertullian: First theologian of the West*. Cambridge University Press.

Rokeah, D. (2002). *Justin Martyr and the Jews*. Brill.

Лекція 2

Філон Александрійський

Завідняк, Б. Т. (2017). Алгоритизм як метод у Філона Олександрійського. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Серія: Історія. Філософія. Політологія, (14), 34–39. [Distedu](#).

Завідняк, Б. Т. (2017). Сили, пневма та ідеї у Філона Олександрійського. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (20), 25–28. [Distedu](#).

Завідняк, Б. Т. (2011). Трансцендентна реальність і концепція “меторіос” у Філона Олександрійського. *Гілея: Науковий вісник*, (44), 404–412. [Distedu](#).

Lévy, C. (2018). *Philo of Alexandria*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). <https://plato.stanford.edu/entries/philo/>

Kamesar, A. (Ed.). (2009). *The Cambridge companion to Philo*. Cambridge University Press.

Philo of Alexandria. (n.d.). *Writings*. Early Jewish Writings. <https://www.earlyjewishwritings.com/philo.html>

Климент Александрійський

Кіндій, О. (2015). Христологічні основи поняття *diakonos* у творах Климента Олександрійського. *Наукові записки Українського католицького університету*. Серія: Богослов'я, (5), 125–144. [Distedu](#).

Кіндій, О. (2020). Чи можна врятувати природу за допомогою самоволодіння? Концепція *autarkeia* у Климента Олександрійського та її значення для екобогослов'я. *Наукові записки Українського католицького університету*. Серія: Богослов'я, (7), 145–156. [Distedu](#).

Clement of Alexandria. (1919). *The exhortation to the Greeks. The rich man's salvation. To the newly baptized*. Loeb Classical Library. <https://www.loebclassics.com/view/LCL092/1919/volume.xml>

Clement of Alexandria. (1867). *The writings of Clement of Alexandria*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/71937>

Osborn, E. (2008). *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.

Оріген

Edwards, M. J. (2022). *Origen*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/origen/>

Heine, R. E. (2010). *Origen: Scholarship in the service of the church*. Oxford University Press.

Ludlow, M. (2016). *Lecture on Origen* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=e2yMPNG71sg>

Origen. (1869). *The writings of Origen*. Project Gutenberg. <https://www.gutenberg.org/ebooks/70561>

Williams, R. (1999). Origen: Between orthodoxy and heresy. In W. A. Bienert & U. Kuhneweg (Eds.), *Origeniana Septima* (pp. 3–14).

Євномій

Vaggione, R. P. (Ed.). (1987). *Eunomius: The extant works*. Oxford University Press.

Vaggione, R. P. (2000). *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*. Oxford University Press.

Григорій Назіанзин

Кожушний, О., прот. (2017). *Святитель Григорій Богослов та його поезія*. Київ: Центр ДЗК.

Завідняк, Б. Т. (2021). *Релігійна філософія від становлення до сучасності* (с. 159–163). Львів: Місіонер.

Gregory of Nazianzus. (2002). *On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius* (F. Williams & L. Wickham, Trans.; L. Wickham, Ed.). St. Vladimir's Seminary Press. Distedu.

Gregory of Nazianzus. (2001). *On God and Man: The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus* (P. Gilbert, Trans.). St. Vladimir's Seminary Press. Distedu.

Ludlow, M. (2016). *Lecture on the Cappadocian Fathers* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yuL9WLu-dC8>

McGuckin, J. A. (2011). *St. Gregory of Nazianzus: An intellectual biography*. St. Vladimir's Seminary Press.

Ruether, R. R. (1969). *Gregory of Nazianzus*. Oxford University Press.

Василій Великий

Василій Великий. (2006). *Гомілії*. (Джерела Християнського Сходу, 14). Львів: Свічадо. https://www.truechristianity.info/ua/books/basil_the_great_homilies.php

Василій Великий. (2006). *Морально-аскетичні твори*. (Джерела Християнського Сходу, 16). Львів: Свічадо. https://www.truechristianity.info/ua/books/st_vasily.php

Св. Василій Великий. (2010). *Гомілії на псалми*. Львів: Місіонер.

Christian Classics Ethereal Library. (n.d.). *Early Church Fathers, Series II, Vol. VIII*.
<https://web.archive.org/web/20060925043550/http://www.ccel.org/fathers2/NPNF2-08/TOC.htm>

Hildebrand, S. M. (2014). *Basil of Caesarea*. Baker Academic.

Rozumna, Y. (2018). *The interrelatedness of doctrine and ascetic life: St Basil of Caesarea's proof of the divinity of the Holy Spirit* (PhD thesis). Distedu.

Григорій Ниський

Життя Мойсея / Пер. Д. Коваль. (2001). Львів: Свічадо.

Про блаженства. Велике настановче слово / Пер. С. Матіяш. (2012). Львів: Свічадо.

Святитель Григорій Ниський. (2011). *Творіння: у 4 т.* Київ: Видавничий відділ УПЦ КП.

Тлумачення Господньої молитви словами святих Отців / Пер. о. Аліпій (Федун). (2021).
Львів: Свічадо.

Царенок, А. В. (2013). *У пошуках Першоокраси: теолого-естетичні ідеї св. Григорія Нисського*. Чернігів: ЧНПУ ім. Т. Г. Шевченка. Distedu.

Balthasar, H. U. von. (1995). *Presence and thought: Essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa*. Ignatius Press.

Gregory of Nyssa. (n.d.). *Works*.
<https://web.archive.org/web/20080513192134/http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/index.html>

Ludlow, M. (2013). *Gregory of Nyssa: Ancient and (post)modern*. Oxford University Press.

Mateo-Seco, L. F., & Maspero, G. (Eds.). (2010). *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill.

Meredith, A. (1999). *Gregory of Nyssa*. Routledge.

Meredith, A. (1995). *The Cappadocians*. St. Vladimir's Seminary Press.

Schaff, P. (Ed.). (n.d.). *Nicene and Post-Nicene Fathers*.
<https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.html>

Діонісій Ареопагіт

Бойчин, П. (н.д.). Містичне богослів'я св. Діонісія Ареопагіта. <http://drogobych-orthodox.info/ukr/index.php/faq/lib-05/368-20131002023>

Діонісій Ареопагіт. (2018). *Про містичне богословіє*. Львів: Свічадо.

Діонісій Ареопагіт. (2024). *Про Божі імена*. Львів: Свічадо.

Coakley, S., & Stang, C. M. (Eds.). (2008). *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Wiley-Blackwell.

Corrigan, K., & Harrington, L. M. (2023, June 5). *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition). Stanford University. <https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>

LeClercq, J. (1987). Influence and noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages. In C. Luibheid (Trans.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (pp. 25–33). Paulist Press.

Louth, A. (2001). *Denys the Areopagite*. Continuum Press.

Pseudo-Dionysius the Areopagite. (1897). *Works (Corpus Areopagiticum)*. Christian Classics Ethereal Library. <https://ccel.org/ccel/dionysius/works/works.i.i.ii.html>

Максим Сповідник

Чорноморець, Є. М. (2017). Максим Сповідник про етичну творчість людини. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, (20), 159–162. Distedu.

Чорноморець, Ю. (n.d.). Максим Сповідник як філософ. *RISU*. Retrieved April 14, 2025, from https://risu.ua/yuriy-chornomorec-maksim-spovidnik-yak-filosof_n44650

Allen, P., & Neil, B. (Eds.). (2015). *The Oxford handbook of Maximus the Confessor*. Oxford University Press.

Louth, A. (1996). *Maximus the Confessor*. Routledge. Distedu.

Maximus the Confessor. (n.d.). *Selected works of Saint Maximus Confessor*. Elpenor. Retrieved April 14, 2025, from <https://www.ellopos.net/elpenor/greek-texts/fathers/maximus.asp>

Йоан Дамаскин

Йоан Дамаскин. (n.d.). *Точний виклад православної віри*. Parafia. Retrieved April 14, 2025, from <https://parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/ioan-damaskin-tochnyj-vyklad-pravoslavnoji-viry/>

Петринко, О. (2017). Чи був Йоан Дамаскин саваїтом? *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я*, (14), 75–99. Distedu.

Janosik, D. J. (2016). *John of Damascus: First apologist to the Muslims*. Pickwick Publications.

Kontouma, V. (2015). *John of Damascus: New studies on his life and works*. Ashgate.

Louth, A. (2005). *St John Damascene: Tradition and originality in Byzantine theology*. Oxford University Press. Distedu.

St John Damascene. (n.d.). *On holy images. Followed by three sermons on the Assumption*. Project Gutenberg. Retrieved April 14, 2025, from <https://www.gutenberg.org/ebooks/49917>

Августин

Августин. (2011). *Сповідь* (В. С. Бойко, Пер.). Фоліо.

Аврелій Августин. (2014–2016). *Творіння* (У 6 т.; Святейший Патріарх Філарет, Ред.). Видавництво Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Бліхар, В. С. (2013). *Державно-церковні відносини як експлікація дихотомії влади та суспільства у європейській філософії*. Львівський державний університет внутрішніх справ. *Distedu*.

Гоголь, В. (2021). Антропологічне вчення святого Августина. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*, (37), 19–26. *Distedu*.

Григор'єва, Н. (1992). *Бог і людина в житті Аврелія Августина*. [Видавництво не вказано].

Мартинюк, А. (2020). Особливості богословських поглядів блаженного Августина. *Волинський Благовісник*, (8), 117–126. *Distedu*.

Марченко, Н. П., & Марченко, Я. Ю. (2013). Августин Гіппонський: неогуманістичне бачення «Людини віри» у межах довідкової біографіки. *Українська біографістика*, (10), 381–401.

Поцюрко, О. (2008). *Основоположні принципи філософії історії у творчості Августина Блаженного* [Дисертація кандидата філософських наук, Національний університет імені Івана Франка].

Сасін, Вл. О. (2017, May 19). Політичні парадигми вчення святого Августина: співвідношення «Церква-держава» і проблема «панування-підкорення» в суспільстві. *Аннали юридичної історії*, 1(1).

<https://lvivmedievalclub.wordpress.com/2017/05/19/%D0%B2%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D1%8F-%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%B0%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD%D0%B0/>

Chadwick, H. (2008). *Saint Augustine: Confessions*. Oxford University Press.

Gilson, E. (1960). *The Christian philosophy of St. Augustine* (L. E. M. Lynch, Trans.). Random House.

Hunter, D. G., & Yates, J. P. (Eds.). (2021). *Augustine and tradition: Influences, contexts, legacy*. Eerdmans.

Mendelson, M. (n.d.). *Saint Augustine*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>

Боецій

Боецій, С. (2002). *Розрада від філософії*. https://shron1.chtyvo.org.ua/Boetsii_Severyn/Rozrada_vid_filosofii.pdf

Боецій, С. (2007). *Теологічні трактати* (Р. Паранько, Пер.). Український Католицький Університет. *Distedu*.

Boethius. (1981). In M. Gibson (Ed.), *His life, thought and influence*. Basil Blackwell.

Chadwick, H. (1981). *Boethius: The consolations of music, logic, theology, and philosophy*. Clarendon Press.

Kaylor, N. H., & Phillips, Ph. E. (Eds.). (2012). *A companion to Boethius in the Middle Ages*. Brill.

Marenbon, J. (2005). *Anicius Manlius Severinus Boethius*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/boethius/>

Marenbon, J. (Ed.). (2009). *The Cambridge companion to Boethius*. Cambridge University Press.

Marenbon, J. (2003). *Boethius*. Oxford University Press.

Sachs, K.-J. (1991). *Boethius and the judgement of the ears: A hidden challenge in medieval and Renaissance music theory*. In C. Burnett, M. Fend, & P. Gouk (Eds.), *The second sense* (pp. 169–198). Warburg Institute.

Suto, T. (2011). *Boethius on mind, grammar and logic: A study of Boethius' commentaries on Peri Hermeneias*. Brill.

Лекція 3

Ісламська філософія: загальні джерела

Гололобова, К. О. (2017). *Філософія Близького та Середнього Сходу VII–XIV століть: Глосарій*. Вадекс.

Корбен, А. (2010). *Історія ісламської філософії*. <http://ibib.ltd.ua/istoriya-islamskoy-filosofii.html>

Ухтомський, А. О. (2012). Арабомовна філософія Середньовіччя. *Труди Київської духовної академії*, (16), 175–192. [Distedu](#).

Хамар, У. В. (2022). Світоглядні витоки арабської філософії. *Культурологічний альманах*, (3), 176–182. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2022.3.23> [Distedu](#).

Якубович, М. М. (2011). Арабська та українська філософія: питання про спільність. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*, (53), 72–80. [Distedu](#).

Якубович, М. М. (2008). Співвідношення «знання – дія» у філософській думці ісламського світу. *Філософські пошуки*, (27), 330–340. [Distedu](#).

Corbin, H. (2014). *History of Islamic philosophy* (L. Sherrard & P. Sherrard, Trans.). Routledge. (Original work published 1993)

El-Rouayheb, K., & Schmidtke, S. (Eds.). (2016). *The Oxford handbook of Islamic philosophy*. Oxford University Press.

Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy* (2nd ed.). Columbia University Press.

Islamic Philosophy Online. (n.d.). Retrieved April 14, 2025, from <https://muslimphilosophy.org/>

McGinnis, J., & Acar, R. (n.d.). *Arabic and Islamic philosophy of religion*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-religion/>

Montgomery, W. M. (1985). *Islamic philosophy and theology: An extended survey*. Edinburgh University Press.

Аль-Кінді

Adamson, P. (n.d.). *Al-Kindi*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/al-kindi/>

Adamson, P., & Pormann, P. E. (Eds.). (2012). *The philosophical works of al-Kindī*. Oxford University Press.

Klein-Franke, F. (2001). Al-Kindi. In O. Leaman & H. Nasr (Eds.), *History of Islamic philosophy*. Routledge. Retrieved April 14, 2025, from <https://www.muslimphilosophy.com/ip/kin.htm>

Аль-Фарабі

Бунь, В. В. (2021). Політичні погляди Аль-Фарабі: проблеми урядування в державі. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*, (38), 136–141. [Distedu](#).

Якубович, М. (2017). Коментарі до українського перекладу трактату аль-Фарабі "Послання, що вказує шлях до щастя". *Sententiae*, 36(1), 105–108.
https://www.researchgate.net/profile/Mykhaylo-Yakubovych/publication/317918754_Comments_to_the_Ukrainian_translation_of_al-Farabi's_treatise_Epistle_Indicating_the_Way_to_Happiness/links/59b6860f0f7e9bd4a7fc2362/Comments-to-the-Ukrainian-translation-of-al-Farabis-treatise-Epistle-Indicating-the-Way-to-Happiness.pdf

Druart, T.-A. (n.d.). *Al-Farabi*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi/>

Hammond, R. (1947). *The philosophy of Alfarabi and its influence on medieval thought*. Retrieved April 14, 2025, from <https://sacred-texts.com/isl/palf/index.htm>

Ібн Сіна (Авіценна)

Абу Алі Ібн Сіна. (2005). *Вибране* (М. В. Попова, Перекл.). Київ.

Авіценна. (2020). *Книга спасіння. Вступ* (М. Якубович, Перекл., сс. 21–49). Темпора.

Дупленко, Ю. К. (2009). Ібн Сіна - видатний лікар-енциклопедист. У М. В. Попов & М. С. Ватанха (Ред.), *Творча спадщина Ібн Сіни та сучасність* (Розд. II, п. 2.1, с. 111–139). Асканія.
<https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/55c10ad6-8553-41b8-a647-269fa7b77ba0/content>

Кебуладзе, В., Кочержинський, Ю., Якубович, М., & Ярош, О. (2019). До перекладу Авіценової "Книги спасіння". *Філософська думка*, 6, 117–121.

Попов, М. В., & Ватанх, М. С. (Ред.). (2009). *Творча спадщина Ібн Сіні та сучасність*. Асканія.

Avicenna. (n.d.). *Avicenna. Encyclopædia Iranica*. Retrieved April 14, 2025, from <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-index>

Gutas, D. (n.d.). *Ibn Sina [Avicenna]*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-sina/>

Ібн Баджа (Авемпас)

Хамар, У. В. (2023). Ібн Баджа та його філософські погляди. *Філософські обрії*, (40), 45–52. [Distedu](#).

Butterworth, C. E. (n.d.). *Ibn Bajja*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/>

Dunlop, D. M. (1955). *The Philosophical Works of al-Bāḡḡa (Avempace)*. *Islamic Culture*, 29(1), 1–24.

Gutas, D. (2001). Avempace. In O. Leaman & H. Nasr (Eds.), *History of Islamic philosophy* (pp. 297–306). Routledge.

Ібн Туфайль

Якубович, М. (2017). Ібн Туфайль і «живий син Пробудженого». *Філософська думка*, 2, 50–60.

Goodman, L. E. (1972). *Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan: A Philosophical Tale*. Twayne Publishers.

Ibn Tufayl. (2003). *Hayy ibn Yaqzan* (L. E. Goodman, Trans.). University of Chicago Press.

Dhanani, A. (n.d.). *Ibn Tufayl*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-tufayl/>

Ібн Рушд (Аверроес)

Якубович, М. (2019). Ібн Рушд і проблема релігійного знання. *Філософська думка*, 5, 98–110.

Якубович, М. (2008). Мудрість, закон, тлумачення: герменевтика ібн Рушда. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія "Філософія"*, 4, 150–164. https://shron1.chtyvo.org.ua/Yakubovych_Mykhailo/Mudrist_zakon_tlumachennia_hermenevtyka_i_bn_Rushda.pdf

Averroes. (n.d.). *The Incoherence of the Incoherence* (S. Van den Bergh, Trans.). Retrieved April 14, 2025, from <https://www.muslimphilosophy.com/ir/tt/index.html>

Ibn Rushd. (n.d.). *The Decisive Treatise*. In C. Butterworth (Trans.). Retrieved April 14, 2025, from <https://www.muslimphilosophy.com/ir/df/index.html>

Kogan, B. (n.d.). *Ibn Rushd (Averroes)*. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved April 14, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-rushd/>

Leaman, O. (1988). *Averroes and his philosophy*. Routledge.

Лекція 4

Загальні праці та збірники

Abramson, H. (n.d.). *Channel about Jewish history* [YouTube channel].

<https://www.youtube.com/@HenryAbramsonPhD>

Frank, D. H., & Leaman, O. (Eds.). (2003). *The Cambridge companion to medieval Jewish philosophy*. Cambridge University Press.

Hughes, A. W., & Robinson, J. T. (Eds.). (2019). *Medieval Jewish philosophy and its literary forms*. Indiana University Press.

Jospe, R. (2009). *Jewish philosophy in the Middle Ages*. Academic Studies Press.

Rudavsky, T. M. (1997). Creation and temporality in medieval Jewish philosophy. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 14(4), Article 4. [Distedu](https://doi.org/10.1086/fpa.14.4.1853900).

Rudavsky, T. M. (2018). *Jewish philosophy in the Middle Ages: Science, rationalism, and religion*. Oxford University Press. <https://ndpr.nd.edu/reviews/jewish-philosophy-in-the-middle-ages-science-rationalism-and-religion/>

Sirat, C. (1990). *A history of Jewish philosophy in the Middle Ages*. Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales.

Саадія Гаон

Bacher, W. (n.d.). Saadya [Saadiyah]. *Jewish Encyclopedia*.

<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/12953-saadia-b-joseph-sa-id-al-fayyumi>

Pessin, S. (n.d.). Saadya [Saadiyah]. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/entries/saadya/>

Соломон Ібн Габіроль

Gabirol, S. I. (n.d.). *Selected religious poems of Solomon ibn Gabirol*. Sacred Texts. <https://sacred-texts.com/jud/sig/index.htm>

Loewe, R. (1989). *Ibn Gabirol*. Grove Weidenfeld.

Pessin, S. (n.d.). Solomon Ibn Gabirol. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-gabirol/>

Бахья Ібн Пакуда

Bachya ibn Paquda. (n.d.). *Duties of the heart / Chovot HaLevavot* (K. Kohler & I. Broydé, Trans.).

<https://dafyomireview.com/article.php?docid=384>

Kaufmann, K., & Broydé, I. (n.d.). Bahyā ibn Pāqudā. *Jewish Encyclopedia*.
<https://jewishencyclopedia.com/articles/2368-bahya-ben-joseph-ibn-pakuda>

Юда Галеві

Halevi, J. (n.d.). *The Kitab al-Khazari of Judah Hallevi* (Full English translation). Sacred Texts.
<https://sacred-texts.com/jud/khz/index.htm>

Kogan, B. (n.d.). Judah Halevi. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/halevi/> Lasker, D. J., & Sáenz-Badillos, A. (n.d.). Judah HaLevi. *Encyclopaedia Judaica*. <https://www.encyclopedia.com/people/philosophy-and-religion/judaism-biographies/judah-ha-levi>

Авраам Ібн Дауд

Fontaine, R., & Eran, A. (n.d.). Abraham Ibn Daud. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/abraham-daud/>

Guttmann, J. (n.d.). Abraham Ibn Daud. *Jewish Encyclopedia*.
<https://jewishencyclopedia.com/articles/417-abraham-ibn-daud-halevi>

Ibn Daud, A. (2013). *Dorot 'Olam (Generations of the Ages)* (K. Vehlow, Trans.). Brill.

Ibn Daud, A. (2010). *The Book of Tradition: Sefer Ha-Qabbalah* (G. D. Cohen, Trans.). Jewish Publication Society.

Мойсей Маймонід

Alexander, S. M. (n.d.). *The Guide: An explanatory commentary on each chapter of Maimonides' Guide of the Perplexed*. <https://www.maimonides-guide.com/>

Davidson, H. A. (2005). *Moses Maimonides: The man and his works*. Oxford University Press.

Halbertal, M. (2013). *Maimonides: Life and thought*. Princeton University Press.

Kriesel, H. (2015). *Judaism as philosophy: Studies in Maimonides and the medieval Jewish philosophers of Provence*. Academic Studies Press.

Seeskin, K. (n.d.). Maimonides. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/maimonides/>

Yellin, D., & Abrahams, I. (n.d.). *Maimonides: A biography*. Retrieved April 14, 2025, from
<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/People/Maimonides/YAAMAI/home.html>

Zaklikowski, D. (n.d.). Maimonides: His life and works.
https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/75991/jewish/Maimonides.htm

Герсонід

Eisen, R. (1995). *Gersonides on providence, covenant, and the chosen people: A study in medieval Jewish philosophy and biblical commentary*. State University of New York Press.

Feldman, S. (n.d.). *The Wars of the Lord* (Vols. 1–3). Jewish Publication Society.

Rudavsky, T. (n.d.). Gersonides. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/gersonides/>

Samuelson, N. M. (1977). *Gersonides' The Wars of the Lord, Treatise III: On God's knowledge*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Seligsohn, M., Kohler, K., & Broydé, I. (n.d.). Levi ben Gershon. *Jewish Encyclopedia*. <https://jewishencyclopedia.com/articles/9813-levi-ben-gershon>

Хасдай Крескас

Crescas, H. (2018). *Light of the Lord (Or Hashem)* (R. Weiss, Trans.). Oxford University Press.

Harvey, W. Z. (1998). *Physics and metaphysics in Hasdai Crescas*. J.C. Gieben.

Sadik, S. (n.d.). Hasdai Crescas. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/crescas/>

Wolfson, H. A. (1929). *Crescas' critique of Aristotle*. Harvard University Press.

Лекція 5

Йоан Скот Еріугена

Клокун, А. (н.д.). Еріугена: людський розум і природа людини. <https://plomin.club/eriugen-human-mind-and-human-nature/>

Carabine, D. (2000). *John Scottus Eriugena*. Oxford University Press.

Eriugena: Dialectic and Ontology in the Periphyseon. (n.d.). *Ontology*. <https://www.ontology.co/eriugena.htm>

Moran, D., & Guiu, A. (n.d.). John Scottus Eriugena. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/scottus-eriugena/>

O'Meara, J. (2002). *Eriugena*. Clarendon Press.

Ансельм Кентерберійський

Арістова, А. В. (2020). Ансельм Кентерберійський. *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/%D0%90%D0%BD%D1%81%D0%B5%D0%BB%D1%8C%D0%BC_%D0%9A%D0%B5%D0%BD%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D0%B5%D1%80%D1%96%D0%B9%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B8%D0%B9

Гусак, П. (н.д.). Онтологічний аргумент св. Ансельма Кентерберійського та його теперішня актуальність. <http://xic.com.ua/z-istoriji-dumky/3-bogoslovja/389-ontologichnyj-argument-sv-anselma-kenterberijskogo-ta-jogo-teperishnja-aktualnist>

Ткаченко, Р. (2016). «Прослогіон» Ансельма Кентерберійського як історія та пояснення принципів богопізнання: дослідження класичного середньовічного тексту у діалозі з його сучасними інтерпретаторами. *Наукові записки Українського католицького університету*, 8(3), 265–282. [Distedu](#).

Brecher, R. (1985). *Anselm's argument: The logic of divine existence*. Gower.

Davies, B., & Leftow, B. (Eds.). (2004). *The Cambridge companion to Anselm*. Cambridge University Press.

Henry, D. P. (1993). *The logic of St. Anselm*. Gregg Revivals.

Majeran, R., & Zielinski, E. I. (Eds.). (1999). *Saint Anselm: Bishop and thinker: Papers read at a conference held at the Catholic University of Lublin, on 24–26 September 1996*. University Press of the Catholic University of Lublin.

Marenbon, J. (2005). Anselm: Proslogion. In *Central works of philosophy: Ancient and medieval* (pp. xx–xx). King's Lynn: Biddles for McGill–Queen's University Press.

Southern, R. W. (1990). *St. Anselm: A portrait in a landscape*. Cambridge University Press.

Sweeney, E. C. (2016). *Anselm of Canterbury and the desire for the word*. Catholic University of America Press.

Williams, T. (n.d.). Anselm of Canterbury. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/anselm/>

Петро Абеляр

Троян, Н. (2014, September 13). Стосунки П'єра Абеляра та Елоїзи Фулбер в контексті історико-філософського осмислення. *Lviv Medieval Club*.

<https://lvivmedievalclub.wordpress.com/2014/09/13/стосунки-пєра-абеляра-та-елоїзи-фул/>

Brower, J. E., & Guilfooy, K. (Eds.). (2004). *The Cambridge companion to Abelard*. Cambridge University Press.

Clanchy, M. T. (1997). *Abelard: A medieval life*. Blackwell.

Gilson, É. (1960). *Héloïse and Abelard*. University of Michigan Press.

King, P. (2018). Peter Abelard. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/abelard/>

Marenbon, J. (1997). *The philosophy of Peter Abelard*. Cambridge University Press.

Mews, C. (2005). *Abelard and Heloise*. Oxford University Press.

Mews, C. J. (2001). *The lost love letters of Heloise and Abelard: Perceptions of dialogue in twelfth-century France* (N. Chiavaroli & C. J. Mews, Trans.). Palgrave.

Muckle, J. Th. (1953). The personal letters between Abelard and Heloise. *Medieval Studies*, 15, 68–94.

Шартрська школа

Bollermann, K., & Nederman, C. (n.d.). John of Salisbury. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/john-salisbury/>

Dronke, P. (1988). Thierry of Chartres. In P. Dronke, *A history of twelfth century Western philosophy*. Cambridge University Press.

Ellard, P. C. (2007). *The sacred cosmos: Theological, philosophical, and scientific conversations in the twelfth century School of Chartres*. University of Scranton Press.

Grellard, C., & Lachaud, F. (Eds.). (2015). *A companion to John of Salisbury*. Brill.

Häring, N. (1966). *Gilbert of Poitiers: The commentaries on Boethius* (pp. 4–13). Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Hicks, A. J. (2012). *Music, myth and metaphysics: Harmony in twelfth-century cosmology and natural philosophy* (Doctoral dissertation). University of Toronto.

Jeaneau, É. (2009). *Rethinking the School of Chartres*. University of Toronto Press.

MacKinney, L. C. (1957). *Bishop Fulbert and education at the School of Chartres*. The Mediaeval Institute, University of Notre Dame.

Marenbon, J. (2003). Gilbert of Poitiers. In J. J. E. Gracia & T. B. Noone (Eds.), *A companion to philosophy in the Middle Ages* (pp. [вказати сторінки, якщо відомі]). Blackwell.

McInerny, R. (n.d.). The School of Chartres. In *A history of Western philosophy, Vol. II*. Retrieved from <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/etext/hwp212.htm>

O'Connor, J. J., & Robertson, E. F. (n.d.). Adelard of Bath. In *MacTutor History of Mathematics Archive*. University of St Andrews. Retrieved from <https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Adelard/>

Ramírez-Weaver, E. M. (2009). William of Conches, philosophical continuous narration, and the limited worlds of medieval diagrams. *Studies in Iconography*, 30, 1–41.

Лекція 6

Бернард Клервоський

Ковальчук, Ю. (2020). Бернард Клервоський та Ансельм Кентерберійський: два вчення про любов у Середньовічній філософії. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, (29), 69–74.

Тимофєєв, О. В. (2015). Бернард Клервоський як провісник ідей протестантизму. *Evropský filozofický a historický diskurz*, 1, 21–27.

Шабанова, Ю. О. (2005). Вчення Бернара Клервоського як гносео-психологічне підґрунтя антропософського модусу метафізики Майстра Екхарта. *Мультиверсум: Філософський альманах*, 47, 3–10.

Bestul, T. H. (2012). *Meditatio/Meditation*. In A. Hollywood & P. Z. Beckman (Eds.), *The Cambridge companion to Christian mysticism*. Cambridge University Press.

Evans, G. R. (2000). *Bernard of Clairvaux*. Oxford University Press.

Gilson, É. (1940). *The mystical theology of Saint Bernard*. Sheed and Ward.

Gildas, M. (1907). St. Bernard of Clairvaux. In *The Catholic Encyclopedia*.
<http://www.newadvent.org/cathen/02498d.htm>

Pranger, M. B. (1994). *Bernard of Clairvaux and the shape of monastic thought. Broken dreams*. Brill.

St. Bernard, Abbot of Clairvaux. (1920). *Concerning grace and free will* (W. Watkin, Trans.). Society for Promoting Christian Knowledge.

Школа святого Віктора

Davies, O. (2001). Later Medieval Mystics. In G. R. Evans (Ed.), *The Medieval Theologians* (pp. 221–232).

Emery, K. (2003). Richard of Saint Victor. In J. J. E. Gracia & T. B. Noone (Eds.), *A companion to philosophy in the Middle Ages* (pp. 588–594).

Feiss, H. (2000). Heaven in the theology of Hugh, Achard and Richard of Saint Victor. In C. G. Eco & B. McGinn (Eds.), *Imagining Heaven in the Middle Ages* (pp. 145–163).

Healy, P. (1932). The Mysticism of the School of Saint Victor. *Church History*, 1, 211–221.

Hugh of Saint Victor. (1961). *Didascalion: On the study of reading* (J. Taylor, Trans.). Columbia University Press.

Hugh of Saint Victor. (n.d.). In *Medieval Sources Bibliography*.
<http://medievalsourcesbibliography.org/authors.php?id=500>

Hugh of Saint Victor. (1962). *Selected spiritual writings* (Trans. by a member of the Community of the Sisters of the Love of God, Intro. by A. Squire). Faber & Faber.

Luscombe, D. (2000). The commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy. In *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*. Brepols.

McGinn, B. (1994). *The Growth of Mysticism* (pp. 370–395).

Myers, E. (1910). Hugh of St. Victor. In *The Catholic Encyclopedia*.
<http://www.newadvent.org/cathen/07521c.htm>

Sharpe, A. (1912). Richard of St. Victor. In *The Catholic Encyclopedia*.
<http://www.newadvent.org/cathen/13045c.htm>

Spijker, W. (1995). Learning by experience: Twelfth century monastic ideas. In M. W. Twomey & L. N. Wood (Eds.), *Centres of Learning* (pp. 197–206).

Turner, W. (1912). Walter of St-Victor. In *The Catholic Encyclopedia*.
<http://www.newadvent.org/cathen/15544c.htm>

Zinn, G. A. (1995). Hugh of Saint-Victor. In W. Kibler (Ed.), *Medieval France: An encyclopedia*. Garland Publishing.

Петро Ломбардський

Ткаченко, Р. Ю. (2019). *Філософська теологія Петра Ломбардського* (Кандидатська дисертація). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова. Distedu.

Doyle, M. (2016). *Peter Lombard and his students*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ghellinck, J. (1911). Peter Lombard. In *The Catholic Encyclopedia*.
<http://www.newadvent.org/cathen/11768d.htm>

Rosemann, P. W. (2004). *Peter Lombard*. Oxford University Press.

Rosemann, P. W. (2007). *The story of a great medieval book: Peter Lombard's "Sentences"*. Broadview.

Rosemann, P. W. (2004). *Peter Lombard*. Oxford University Press. Distedu.

Александр Гельський

Сарапін, О. В. (n.d.). Александр Гельський. *Велика українська енциклопедія*.
https://vue.gov.ua/Александр_Гельський

Boehner, P. (1945). The system of metaphysics of Alexander of Hales. *Franciscan Studies*, 5, 366–414.

Coolman, B. T. (2011). Alexander of Hales. In P. L. Gavrilyuk & S. Coakley (Eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity* (pp. 121–139). Cambridge University Press.

Cullen, C. M. (2006). Alexander of Hales. In J. J. E. Gracia & T. B. Noone (Eds.), *Companion to Philosophy in the Middle Ages* (pp. 104–109). Oxford: Blackwell.

Gies, A. (Trans.). (2018). *Alexander of Hales: On the Significations and Exposition of the Holy Scriptures*. Franciscan Institute Publications.

Turner, W. (1907). Alexander of Hales. In *The Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company.
<http://www.newadvent.org/cathen/01298a.htm>

Wood, R. (1993). Distinct Ideas and Perfect Solitude: Alexander of Hales, Richard Rufus, and Odo Rigaldus. *Franciscan Studies*, 53, 8–13.

Бонавентура

Симчич, М. В. (n.d.). Бонавентура. *Велика українська енциклопедія*.
[https://vue.gov.ua/Бонавентура_\(М._В._Симчич\)](https://vue.gov.ua/Бонавентура_(М._В._Симчич))

Туренко, В. Е. (n.d.). Бонавентура. *Велика українська енциклопедія*.
[https://vue.gov.ua/Бонавентура_\(В._Е._Туренко\)](https://vue.gov.ua/Бонавентура_(В._Е._Туренко))

A Companion to Bonaventure (J. Hammond, J. Hellmann, & J. Goff, Eds.). (2014). Brill.

Bonaventura. (2014). *Путівник мислі до Бога. Про приведення мистецтв до богослов'я*. Львів: Видавництво Українського католицького університету.

Bougerol, J. G. (1964). *Introduction to the Works of Bonaventure*. Paterson: St. Anthony Guild Press.

Dales, D. J. (2018). *Divine Remaking: St Bonaventure and the Gospel of Luke*. Cambridge: James Clarke & Co.

Dales, D. J. (2019). *Way back to God: The Spiritual Theology of St Bonaventure*. Cambridge: James Clarke & Co.

Gilson, E. (1965). *The Philosophy of St. Bonaventure* (D. I. Trethowan & F. J. Sheed, Trans.). Peterson: St. Anthony Guild Press.

Hammond, J., Hellmann, J., & Goff, J. (Eds.). (2014). *A companion to Bonaventure*. Brill.

Noone, T., & Houser, R. E. (n.d.). Saint Bonaventure. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/bonaventure/>

Quinn, J. F. (1973). *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Ratzinger, J. (1989). *The Theology of History in St. Bonaventure* (Z. Hayes, Trans.). Chicago: Franciscan Herald Press.

Роберт Гроссетест

Crombie, A. C. (1971). *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science*. Oxford: Clarendon Press.

Ginther, J. R. (2004). *Master of the Sacred Page: A Study of the Theology of Robert Grosseteste (ca. 1229/30–1235)*. Aldershot: Ashgate Publishers.

Goering, J. W., & Mackie, E. A. (Eds.). (2003). *Editing Robert Grosseteste*. Toronto: University of Toronto Press.

International Robert Grosseteste Society. (n.d.). <https://grossetestesociety.org/>

Lewis, N. (2019). Robert Grosseteste. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/grosseteste/>

McEvoy, J. (2000). *Robert Grosseteste*. Oxford: Oxford University Press.

Ordered Universe Project. (n.d.). <https://ordered-universe.com/>

Southern, R. W. (1986). *Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe*. Oxford: Clarendon Press.

Раймунд Луллій

Badia, L., Santanach, J., & Soler, A. (2016). *Ramon Llull as a Vernacular Writer*. London: Tamesis.

Bonner, A. (Ed.). (1985). *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader*. Princeton University Press.

Bonner, A. (2007). *The Art and Logic of Ramon Llull: A User's Guide*. Leiden: Brill.

Eco, U. (2016). The Ars Magna by Ramon Llull. *Contributions to Science*, 12(1), 47–50.

Fidora, A., & Rubio, J. E. (2008). *Raimundus Lullus: An Introduction to His Life, Works and Thought*. Turnhout: Brepols.

Hillgarth, J. N. (1971). *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford: Clarendon Press.

Jaulent, E. (n.d.). The Theory of Knowledge and the Unity of Man according to Ramon Llull. <https://web.archive.org/web/20110720171446/http://www.raimunduslullus.eu/textos/teoriaconeixementtradanglesa.pdf>

Johnston, M. D. (1987). *The Spiritual Logic of Ramón Llull*. Oxford: Clarendon Press.

Priani, E. (n.d.). Ramon Llull. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/llull/>

Zwemer, S. M. (1902). *Raymund Lull: First Missionary to the Muslims*. <https://www.ibri.org/Books/Zwemer/1902-Lull-MissMoslems/htm/doc.html>

Роджер Бекон

Туренко, В. Е. (n.d.). Роджер Бекон. *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/Роджер_Бекон

Cerqueiro, D. (2008). *Roger Bacon y la Ciencia Experimental*. Buenos Aires: Ediciones Pequeña Venecia.

Clegg, B. (2003). *The First Scientist: A Life of Roger Bacon*. London: Constable.

Hackett, J. (n.d.). Roger Bacon. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

Lindberg, D. C. (1987). Science as Handmaiden: Roger Bacon and the Patristic Tradition. *Isis: A Journal of the History of Science*, 78, 518–536.

Newman, W. R. (1997). An overview of Roger Bacon's Alchemy. In *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*. Leiden: Brill.

Power, A. (2015). *Roger Bacon and the Defence of Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thorndike, L. (1914). Roger Bacon and Experimental Method in the Middle Ages. *Philosophical Review*, 23, 271–298.

Вільгельм Овернський

Jordan, W. C. (2001). *Europe in the High Middle Ages*. Penguin Books.

Even-Ezra, A. (2018). *Ecstasy in the Classroom: Trance, Self and the Academic Profession in Medieval Paris*. Fordham University Press.

Lewis, N. (n.d.). William of Auvergne. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/william-auvergne/>

Marrone, S. P. (1983). *William of Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century*. Princeton University Press.

Mayo, T. B. (2007). *The demonology of William of Auvergne: By Fire and Sword*. Edwin Mellen Press.

Teske, R. J. (2006). *Studies in the Philosophy of William of Auvergne, Bishop of Paris (1228–1249)*. Marquette University Press.

Інші

Jordan, W. C. (2001). *Europe in the High Middle Ages*. Penguin Books.

Лекція 7

Сігер Брабантський

DeAnnuntis, A. W. (2010). *Master Siger's Dream*. Los Angeles: What Books Press.

Dodd, T. (1998). *The life and thought of Siger of Brabant, thirteenth-century Parisian philosopher: An examination of his views on the relationship of philosophy and theology*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

King, P. (Trans.). (n.d.). *De aeternitate mundi* (Siger of Brabant). http://individual.utoronto.ca/pking/translations/SIGER.Eternity_of_World.pdf

Боецій Дакійський

Ebbesen, S. (n.d.). Boethius of Dacia. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/boethius-dacia/>

Річард з Міддлтауна

Cross, R. (2011). Richard of Middleton. In H. Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy* (pp. 1132–1134). Springer.

Паризький університет та інтелектуальна культура

Rubenstein, R. E. (2003). *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Middle Ages*. New York: Harcourt.

Wei, I. P. (1993). The masters of theology at the University of Paris in the late thirteenth and early fourteenth centuries: An authority beyond the schools. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 75, 37–63.

Wei, I. P. (2012). *Intellectual Culture in Medieval Paris: Theologians and the University, c. 1100–1330*. Cambridge University Press.

Марсилій Падуанський

Brett, A. (Ed.). (2005). *The Defender of Peace*. Cambridge University Press.

Moreno-Riaño, G. (Ed.). (2007). *The World of Marsilius of Padua. Disputatio*, 5. Turnhout: Brepols.

Moreno-Riaño, G. & Nederman, C. J. (Eds.). (2012). *A Companion to Marsilius of Padua*. Leiden: Brill.

Mulieri, A., Masolini, S., & Pelletier, J. (Eds.). (2023). *Marsilius of Padua between History, Politics, and Philosophy*. Turnhout: Brepols.

Nederman, C. J. (Ed.). (1993). *Writings on the Empire: Defensor minor and De translatione imperii*. Cambridge University Press.

Альберт Великий

Остапчук, Г. О. (n.d.). Альберт Великий. *Велика українська енциклопедія*.
https://vue.gov.ua/Альберт_Великий

CREDO. (2022, November 18). Альберт Великий — той, хто в Середньовіччі визнав ембріон людиною. <https://credo.pro/2022/11/304534>

CREDO. (2022, November 15). Святий Альберт Великий, єпископ і Вчитель Церкви.
<https://credo.pro/2022/11/72460>

Collins, D. J. (2010). Albertus, Magnus or Magus? Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages. *Renaissance Quarterly*, 63(1), 1–44.

Führer, M. (n.d.). Albert the Great. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
<https://plato.stanford.edu/entries/albert-great/>

Honnetfeld, L. (Ed.). (2005). *Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff.

Miteva, E. (2012). The Soul between Body and Immortality: The 13th Century Debate on the Definition of the Human Rational Soul as Form and Substance. *Philosophia: E-Journal of Philosophy and Culture*, 1.

Resnick, I. (Ed.). (2013). *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*. Leiden: Brill.

Renz, C. J. (2009). *In This Light Which Gives Light: A History of the College of St. Albert the Great (1930–1980)*. Dominican School.

Томас Аквінський

Баумейстер, А. (2012). *Томас Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання*. Київ: Дух і Літера.

Котусенко, В. (2011). Метафізичне вчення про аналогію у Томи Аквінського: аналогія як пропорція та пропорційність. https://risu.ua/viktor-kotusenko-metafizichne-vchennya-pro-analogiyu-u-tomi-akvinskogo-analogiya-yak-proporciya-ta-proporciynist_n44396

Котусенко, В. (2016). Еволюція окремих епістемологічних ідей у філософії західноєвропейського пізнього Середньовіччя. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, (180), 30–36. <https://ekmair.ukma.edu.ua/server/api/core/bitstreams/80fd9d85-0afc-4d33-a527-fc9ad3d51a1b/content>

Селмен, Ф. (2017). *Святий Томас Аквінський. Учитель Істини*. Кайрос.

Содомора, П. (2010). *Терміносистема Святого Томи з Аквіну*. Львів.

CREDO. (2022, January). 7 маловідомих чудес святого Томи Аквінського. <https://credo.pro/2022/01/306149>

Chesterton, G. K. (2009). *Saint Thomas Aquinas*. Mineola, NY: Dover Publications.

DeYoung, R. K., McCluskey, C., & Van Dyke, C. (2009). *Aquinas's ethics: Metaphysical foundations, moral theory, and theological context*. University of Notre Dame Press.

Healy, N. M. (2003). *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*. Aldershot: Ashgate.

Jordan, M. D. (2006). *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers*. Wiley.

Murray, P. (2013). The collapse, the silence. In *Aquinas at Prayer: The Bible, Mysticism and Poetry* (Ch. 10). Bloomsbury.

Pasnau, R. (n.d.). Thomas Aquinas. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas/>

Stump, E. (2003). *Aquinas*. Routledge.

Torrell, J.-P. (2005). *Saint Thomas Aquinas* (Rev. ed.). Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Turner, D. (2014). *Thomas Aquinas: A Portrait*. New Haven; London: Yale University Press.

Лекція 8

Йоан Дунс Скот і скотизм

Cross, R. (2014). *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press.

Cross, R. (Ed.). (2012). *The opera theologica of John Duns Scotus: Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, Part 2* (Archa Verbi. Subsidia 4). Franciscan Institute Publications.

Ingham, M. B. (2003). *Scotus for Dunces: An Introduction to the Subtle Doctor*. Franciscan Institute Publications.

Minges, P. (n.d.). *Scotists and Scotism*. Jacques Maritain Center.

<https://web.archive.org/web/20060907235128/http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/scotism.htm>

Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Williams, T. (n.d.). John Duns Scotus. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/duns-scotus/>

Williams, T. (Ed.). (2002). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, A. B. (2003). *Scotus and Ockham: Selected Essays*. Franciscan Institute Publications.

Вільям Оккам

BBC Radio 4. (n.d.). *In Our Time – William of Ockham*.

<https://www.bbc.co.uk/programmes/b007m0w4>

Keele, R. (2010). *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*. Chicago and La Salle, IL: Open Court.

McGrade, A. S. (2002). *The Political Thought of William Ockham*. Cambridge University Press.

Panaccio, C. (2004). *Ockham on Concepts*. Aldershot: Ashgate.

Pelletier, J. (2012). *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*. Leiden: Brill.

Spade, P. V. (Ed.). (1999). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spade, P. V., Panaccio, C., & Pelletier, J. (n.d.). William of Ockham. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/ockham/>

Wood, R. (1997). *Ockham on the Virtues*. West Lafayette, IN: Purdue University Press.

Йоан з Мірекуру

John of Mirecourt. (n.d.). *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/John-of-Mirecourt>

Микола з Орезму

Grant, E. (1971). *Nicole Oresme and the Kinematics of Circular Motion*. Madison: University of Wisconsin Press.

Hansen, B. (1985). *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Nicholas Oresme. (n.d.). *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Nicholas-Oresme>

Альберт Саксонський

Albert of Saxony. (n.d.). *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Albert-of-Saxony>

Biard, J. (n.d.). Albert of Saxony. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/albert-saxony/>

Thijssen, J. M. M. H. (2004). The Buridan School Reassessed: John Buridan and Albert of Saxony. *Vivarium*, 42, 18–42.

Thijssen, J. M. M. H. (2007). Albert of Saxony. In *New Dictionary of Scientific Biography* (Vol. 1, pp. 34–36). New York: Charles Scribner's Sons.

Жан Бурідан

Бурідан, Жан. (n.d.). *Велика українська енциклопедія*. https://vue.gov.ua/Бурідан,_Жан

Klima, G. (2009). *John Buridan*. Oxford University Press.

Thijssen, J. M. M. H., & Zupko, J. (Eds.). (2002). *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*. Leiden: Brill.

Zupko, J. (2004). *John Buridan: Portrait of a Fourteenth-Century Arts Master*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Zupko, J. (n.d.). John Buridan. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/buridan/>

Жан Жерсон

Hobbins, D. (2009). *Authorship and Publicity Before Print: Jean Gerson and the Transformation of Late Medieval Learning*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jean de Gerson. (n.d.). *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Jean-de-Gerson>

McGuire, B. P. (2005). *Jean Gerson and the Last Medieval Reformation*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

McGuire, B. P. (Ed.). (2006). *A Companion to Jean Gerson*. Leiden: Brill Academic Publishers.

Майстер Екгарт

Комарницький, В. (2020, September 18). Майстер Екгарт: досвід дотику Бога. <https://dominic.ua/2020/09/18/majster-ekgart-dosvid-dotyku-boga/>

Піч, Р. (2019). Божественна Премудрість як цвіт світла з Божого серця. Огляд загальних рис софіології Якоба Бьоме.

Піч, Р. (2021). Основні риси містики й метафізики Майстра Екгарта. *Sententiae*, 40(3), 32–55. [Distedu](#)

Ancelet-Hustache, J. (1957). *Master Eckhart and the Rhineland Mystics*. New York; London: Harper and Row / Longmans.

Arena, L. V. (2013). *The Shadows of the Masters* [eBook].

Davies, O. (1991). *Meister Eckhart: Mystical Theologian*. London: SPCK.

Griffioen, A. L. (n.d.). Meister Eckhart. In E. N. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/meister-eckhart/>

Harrington, J. F. (2018). *Dangerous Mystic: Meister Eckhart's Path to the God Within*. New York: Penguin Press.

The Meister Eckhart Site. (n.d.). <https://www.ellopos.net/theology/eckhart.htm>

The Complete Works by Meister Eckhart. (n.d.). (є на Distedu)

Woods, R., O.P. (2010). *Meister Eckhart: Master of Mystics*. London: Continuum.

Генріх Сузо

Погорельцев, І. (n.d.). Блаженний Генріх Сузо. <https://dominic.ua/blazhennyj-genrih-suzo/>

Bryda, G. (2023). *The Trees of the Cross: Wood as Subject and Medium in Late Medieval Germany* (pp. 52–87). Yale University Press.

James, S. (2012). Rereading Henry Suso and Eucharistic Theology in Fifteenth-Century England. *The Review of English Studies*, 63(262), 732–742.

McGinn, B. (2005). *The Harvest of Mysticism* (pp. 191–239).

Schultze, D. (Ed.). (2005). *The Seven Points of True Love and Everlasting Wisdom: A Middle English Translation of Henry Suso's Horologium Sapientiae*. National Library of Wales, Brogyntyn II.5.

van Aelst, J. (2013). Visualizing the Spiritual: Images in the Life and Teachings of Henry Suso (c. 1295–1366). In T. de Hemptinne, V. Fraeters, & M. E. Góngora (Eds.), *Speaking to the Eye: Sight and Insight through Text and Image (1150–1650)*. Brepols.

Йоган Таулер

Löffler, K. (1912). John Tauler. In *The Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/14465c.htm>

Tauler, J. (1901). *The Inner Way: Thirty-Six Sermons for Festivals* (A. W. Hutton, Trans.). London: Methuen & Co. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1300-1361,_Tauler,_John,_The_Inner_Way,_EN.pdf

Ян ван Рюйсбрюк

Arblaster, J., & Faesen, R. (Eds.). (2014). *A Companion to John of Ruusbroec*. Leiden; Boston: Brill.

de Baere, G., & Mertens, Th. (Eds.). (2014). *The Complete Ruusbroec* (Vols. 1–2). Turnhout: Brepols.

Translations of Ruusbroec's works. (n.d.). <https://www.ccel.org/ccel/ruysbroeck/adornment.html>

Van Nieuwenhove, R. (2003). *Jan van Ruusbroec: Mystical Theologian of the Trinity*. University of Notre Dame Press.

Warnar, G. (2007). *Ruusbroec: Literature and Mysticism in the Fourteenth Century*. Brill.

Франциск Ассізький

Туренко, О. С. (2011). Грані святості Франциска Ассізького: пошук європейської індивідуалізації. *Наука. Релігія. Суспільство*, 1, 31–40.

Chesterton, G. K. (1984). *St. Francis of Assisi* (14th ed.). Image Books.

Francis of Assisi. (2012). *The little flowers (Fioretti)*. [Publisher not specified].

McGinn, B. (1994). *The growth of mysticism: From Gregory the Great through the 12th century* (Vol. 2). Crossroad.

St. Bonaventure. (1988). *The life of St. Francis of Assisi (from the Legenda Sancti Francisci)* (Cardinal Manning, Ed.). TAN Books & Publishers.

ФОРМИ ТА МЕТОДИ КОНТРОЛЮ

Поточний контроль знань здійснюється під час проведення семінарських занять і має на меті перевірку рівня обізнаності студентів із текстами й умінням їх інтерпретувати, а також виконання ними конкретних завдань. Поточний контроль передбачає оцінювання кожного виду робіт, зазначених в «Умовах визначення навчального рейтингу», та здійснюється у відповідності до чітко визначених критеріїв. **Підсумковий контроль з дисципліни** здійснюється у формі екзамену, що передбачає оцінювання рівня засвоєння студентами програмного матеріалу.

ПИТАННЯ ДЛЯ ПІДГОТОВКИ ДО ЕКЗАМЕНУ

1. Годовні представники та ідеї неоплатонізму.
2. Ранньохристиянська апологетика (Юстин Філософ, Тертуліан).
3. Філософсько-теологічні погляди Орігена.
4. Філософсько-теологічні ідеї Отців Каппадокійців.
5. Містичне богослов'я Псевдо-Діонісія Ареопагіта.
6. Епістемологічні та метафізичні погляди Аврелія Августина.
7. Погляди Августина на співвідношення між тілом і душею, благодать та етичне вчення.
8. Загальна характеристика середньовічної мусульманської філософії, її основні етапи та напрямки.
9. Філософські погляди Ібн-Сіні.
10. Основні філософські ідеї Ібн-Рушда.
11. Збереження арабської філософії юдеями, основні риси та напрямки єврейської філософії.
12. Неоплатонізм Соломона Ібн Габіроля.
13. Погляди Маймоніда на співвідношення знання і віри, природу Бога і доказ Його існування.
14. Філософські погляди Еріугени.
15. Доказ буття Божого в творах Ансельма Кентерберійського.
16. Філософські ідеї Ансельма Кентерберійського.
17. Сутність суперечки про універсалії та її місце в історії середньовічної філософії.
18. Шартрська школа: головні представники та погляди.
19. Містицизм Бернарда Клервоського.
20. Основні ідеї Гуго Сен-Вікторського.
21. Містика Бонавентури.
22. Природничо-наукові погляди Роджера Бекона.
23. Основні принципи латинського аверроїзму.
24. Погляди Томи Аквінського на відношення між вірою і знанням, його вчення про буття.
25. Вчення Томи Аквінського про Бога та Його відношення до світу.
26. Антропологічні та епістемологічні погляди Аквіната.
27. Філософські погляди Йоана Дунса Скота.

28. Філософія Вільяма Оккама.

29. Містика Йоганна «Майстра» Екгарта.

УМОВИ ВИЗНАЧЕННЯ НАВЧАЛЬНОГО РЕЙТИНГУ

Види робіт	Кількість	Максимальний бал за заняття/роботу	Загальна кількість балів
Семінарське заняття	6	7	42
Індивідуальне письмове завдання	1	18	18
Екзамен	1	40	40
Разом:			100

Критерії оцінювання знань

ПРИКЛАД:

Види робіт	Кількість балів	Критерії оцінювання
Семінарське заняття	1–2	Доповнення (по одному першоджерелу)
	3–5	Відповідь із використанням основної літератури (прочитані як мінімум два першоджерела)
	6	Глибока відповідь із використанням основної літератури (двох-трьох першоджерел)
Індивідуальне письмове завдання	0	Завдання не виконане у визначений викладачем термін або містить плагіат.
	1–7 балів	Завдання виконане не повною мірою; автор(ка) демонструє побіжне знання програмного матеріалу дисципліни; не виявляє навичок аналізу і логічного та послідовного викладу; подекуди припускається помилкових суджень; робота не вичитана й оформлена неналежним чином.
	8–14 балів	Автор(ка) демонструє достатню обізнаність із програмним матеріалом дисципліни та вміння логічно і послідовно викладати його зміст. Разом із тим, завдання виконане недостатньо повною мірою; роботі бракує аналітичного характеру.
	15–18 балів	Завдання виконане вчасно і повною мірою; автор(ка) демонструє належний рівень знання і розуміння програмного матеріалу дисципліни; виявляє аналітичні здібності, здатність до самостійного, системного, логічного і послідовного мислення. Робота вчасно подана й оформлена у відповідності до вимог.

Екзамен	0–10	Студент(ка) не надав правильної та повної відповіді на жодне з питань екзаменаційного білета. Відповіді засвідчують незадовільний рівень опанування програмного матеріалу і здатності до його засвоєння та інтерпретації, недостатнє володіння навичками логічного і послідовного викладу та його мовностилістичного оформлення.
	11–20	Студент(ка) правильно та у повному обсязі розкрив не менше одного питання, вміщеного в екзаменаційному білеті. Відповіді засвідчують задовільний рівень опанування програмного матеріалу і здатності до його засвоєння та інтерпретації, а також достатнє володіння навичками логічного і послідовного викладу та його мовностилістичного оформлення.
	21–30	Студент(ка) правильно та у повному обсязі розкрив не менше двох питань, вміщених в екзаменаційному білеті, або правильно, але недостатньо повно, розкрив усі три питання. Відповіді засвідчують у цілому високий рівень засвоєння програмного матеріалу, здатність до його аналізу та інтерпретації, належне володіння навичками логічного і послідовного викладу та його мовностилістичного оформлення.
	31–40	Студент(ка) правильно та у повному обсязі розкрив усі два питання, вміщені в екзаменаційному білеті, виявив глибоке розуміння їхньої суті та змісту, а також високий рівень теоретичних знань і практичних умінь з фахових дисциплін. Відповіді засвідчують здатність до аналізу та інтерпретації засвоєного матеріалу, відмінне володіння навичками логічного і послідовного викладу та його мовностилістичного оформлення.

Порядок перерахунку рейтингових показників нормованої 100-бальної університетської шкали оцінювання в національну 4-бальну шкалу та шкалу ECTS

За шкалою університету	За національною шкалою		За шкалою ECTS
	Екзамен	Залік	
91 – 100	відмінно	зараховано	A (відмінно)

81 – 90	добре		В (дуже добре)
71 – 80			С (добре)
66 – 70	задовільно		Д (задовільно)
60 – 65			Е (достатньо)
30 – 59	незадовільно	не зараховано	Ф (незадовільно – з можливістю повторного складання)
1 – 29			ФХ (неприйнятно – з обов’язковим повторним курсом)

Мінімальний пороговий рівень оцінки за роботу в семестрі (допуск до екзамену) складає 30 балів. У разі отримання оцінки «неприйнятно» (нижче 29 балів) студент(ка) зобов'язаний повторно вивчити дисципліну. У разі отримання оцінки «незадовільно» студент(ка) має право на два перескладання: викладачеві та комісії. При цьому максимальна підсумкова оцінка після перескладання може бути лише «достатньо». Замість перескладання комісії студент(ка) може обрати повторне вивчення дисципліни.

ПОЛІТИКА ДОБРОЧЕСНОСТІ

Вивчення дисципліни має відповідати вимогам «Положення про Академічну доброчесність здобувачів освіти у НаУКМА» (затверджене наказом № 112 від 07.03.2018 року): https://www.ukma.edu.ua/index.php/about-us/sogodennya/dokumenty-naukma/doc_download/577-polozhennia-pro-akademichnu-dobrochesnist-zdobuvachiv-osvity-u-naukma

Abstract

The guide is a supporting material for studying the history of philosophy, starting from the end of Antiquity and finishing with the beginning of the Renaissance. It provides information about the main Christian, Muslim and Jewish philosophers, their ideas and the main philosophical debates. The review begins with Neoplatonism, characteristics of the philosophy of the Middle Ages, and early Christian philosophy. Then attention is paid to the philosophy of the time in Muslim countries and Jewish philosophy. Later, the focus of attention turns to the philosophers of the early Middle Ages, the philosophy of the Chartres and Saint-Victor schools, mysticism, the natural-scientific direction of philosophy, the dispute about universals, "Latin Averroism", the flowering of medieval philosophy in the works of Thomas Aquinas, Duns Scotus and William of Ockham. It all ends with the mysticism of Meister Eckhart and his followers. The subject of interest of medieval philosophers was not only theology, but also metaphysics, logic, philosophy of science, ethics, political philosophy, and mysticism. Therefore, this course will be of interest to students from different perspectives.

Key words: Medieval philosophy, Jewish philosophy, Muslim philosophy, universals, Platonism, Aristotelianism, Neoplatonism, pantheism, God, proofs of the existence of God, soul, mind, cognition, school.