

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

4' 2012

Католицька  
філософія

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

4' 2012

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

Католицька  
філософія

---

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ  
Олег БІЛИЙ  
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)  
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)  
Анатолій ЄРМОЛЕНКО  
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ  
Барбара КАСЕН (Франція)  
Микола КИСЕЛЬОВ  
Саймон КРИЧЛІ  
(Велика Британія)  
Анатолій ЛОЙ  
Віталій ЛЯХ  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Марина ТКАЧУК  
Олег ХОМА  
Петер ШТОМПКА (Польща)

## НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО  
Ігор БИЧКО  
Тарас ВОЗНЯК  
Ірина ДОБРОПРАВОВА  
Анатолій КОЛОДНИЙ  
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ  
Василь КРЕМІНЬ  
Марія КУЛТАЄВА  
Василь ЛІСОВИЙ  
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ  
Віктор МАЛАХОВ  
Володимир МЕЛЬНИК  
Микола МИХАЛЬЧЕНКО  
Михайло МІНАКОВ  
Віктор ПАЗЕНОК  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Володимир РИЖКО  
Тетяна СУХОДУБ  
Анатолій ТОЛСТОУХОВ  
Авенір УЙОМОВ  
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор  
тематичного випуску  
Андрій БАУМЕЙСТЕР

## РЕДАКЦІЯ

Головні редактори  
Мирослав ПОПОВИЧ,  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Відповідальний редактор  
Світлана ІВАЩЕНКО  
Відповідальний секретар  
Алла СТРАТЬЄВА  
Редактори  
Оксана ЗОРИЧ,  
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ  
Коректор  
Ольга КРАВЧЕНКО

## Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4  
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18  
E-mail: f\_dumka@ukr.net

Технічний редактор  
*Т. Шендерович*  
Комп'ютерна верстка  
*Н. Коваленко*

Підписано до друку 03.08.2012  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 11,21. Обл.-вид. арк. 10,83  
Наклад 514 прим. Зам. № 3356

Видавець і виготовлювач  
Видавничий дім «Академперіодика»  
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи  
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2012  
© Філософська думка, 2012

# Зміст

---

До читачів	4
<b>КАТОЛИЦЬКА ФІЛОСОФІЯ</b>	<p>5 <i>Круглий стіл «Релігія і раціональність»</i> (Клаус Мюлер, Сергій Пролєєв, Віктор Козловський, Михайло Черенков, Анатолій Єрмоленко, Андрій Баумейстер)</p> <p>24 <i>Андрій Баумейстер (Київ)</i> Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського</p> <p>38 <i>Ірина Листопад (Київ, Париж)</i> Рецепція математичного підходу до розуміння таїнства Трійці в метафізиці XII століття</p> <p>59 <i>Катерина Рассудіна (Київ)</i> Специфіка мислення католицьких філософів на прикладі дослідження людської особи</p> <p>69 <i>Інна Савинська (Київ)</i> Ексцентричність та подвійна трансценденція особи: зв'язок смислів антропологічних проєктів Кароля Войтили та Гельмута Плеснера</p> <p>83 <i>Юрій Чорноморець (Київ)</i> Евристичний потенціал теологічного проєкту Г.У. фон Бальтазара</p> <p>94 <i>Олег Хома (Вінниця), Ельвіра Чухрай (Вінниця)</i> Серве Пінкерс про теологію, людську мораль і сенс життя сучасної людини</p> <p>100 <i>Серве Пінкерс</i> Моральна теологія пізнього середньовіччя: номіналістична революція</p>
<b>ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ</b>	114 <i>Тетяна Чайка (Київ)</i> Бесіди з Віленом Горським: Мій інститут. Історія триває
<b>РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ</b>	127 <i>Вадим Менжулін (Київ)</i> Метод історичного реконструювання як історичний метод
<b>ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО ФІЛОСОФА</b>	134 Василь Семенович Лісовий
Abstracts	136

*Тематичний блок цього числа «Філософської думки» присвячено католицькій філософії. Може виникнути слушне запитання, чи можна взагалі вживати таку назву? Чи може філософія мати релігійну або конфесійну належність? Про це багато сперечалися в минулому і сперечаються сьогодні. Проте є принаймні три вагомі причини вважати поняття «католицька філософія» легітимним.*

*По-перше, зустріч християнства з філософією греків привела не лише до раціоналізації головних положень християнської доктрини (коли істини віри витлумачували за допомоги таких понять, як «єдиносущність», «субстанція», «акциденція», «природа», «воля» й т. ін.). Можна з повним правом казати і про те, що під впливом християнства у європейській традиції виробляються і розвиваються концепти й доктрини, без яких сьогодні важко уявити філософський дискурс (особа, відповідальність, виправдання, автономія, внутрішній світ, відчуження тощо). Навіть люди, що вважають себе нерелігійними, не можуть заперечувати християнське походження цих концептів. Отже, християнська доктрина, християнські релігійні практики (етика, право, політика) не є чимось зовнішнім стосовно філософської традиції. Йдеться про тривалу і змістовну взаємодію, про взаємні впливи та взаємозбагачення.*

*По-друге, не варто забувати, що виникнення університетів, обов'язковість філософської освіти для теологів і юристів (у рамках *facultas artium*) є передусім заслугою західного християнства (середньовічного католицизму). Коли пізніше виникають протестантські університети, важливість філософії для теологічної освіти не ставиться під питання. Як нещодавно нагадав Габермас, саме молоді студенти-теологи Тюбінгенської семінарії (Гегель, Шелінг і Гельдерлін) прагнули «примирити Афіни з Єрусалимом і їх обох — з Модерном, який черпає своє нормативне самоусвідомлення з джерел егалітарно-універсалістичного духу юдейського і християнського передання».*

*Нарешті, по-третє, католицькі університети, попри різноманітні позитивістичні й антираціоналістичні тренди останніх двох століть, зберегли традиційне «дисциплінарне ядро» філософії, від метафізики й логіки до етики, політичної філософії та філософії права. Яскравим прикладом такого поєднання традиції та інновацій може слугувати творчість Серве Пінкерса, якого ми в цьому номері раді презентувати (чи не вперше) широкому загалу.*

*Окрім статей, що різною мірою розкривають продуктивну взаємодію католицької традиції і філософії, в цьому числі ми пропонуємо матеріали круглого столу на тему «Релігія і раціональність». Круглий стіл відбувся 1 червня 2012 року в Інституті філософії. В дискусії взяли участь провідні українські гуманітарії, а також професори та студенти факультету католицької теології Мюнстерського університету (до речі, найбільшого теологічного факультету в Німеччині). Сподіваємося, що матеріали цього випуску введуть у наш гуманітарний простір нові теми та питання і посприятимуть подальшому розвитку діалогу між Афінами і Єрусалимом (за посередництвам не тільки Єни та Оксфорду, але також і Києва).*

*Тематичний блок наступного п'ятого числа «Філософської думки» буде присвячений особистісному виміру філософського дискурсу. Як через особистість здійснюється справа філософії і що стає цьому на заваді, як ця колізія розв'язувалася у нещодавньому радянському минулому і що маємо тепер — ці та інші дотичні до них питання перубуватимуть у центрі обговорення.*

## РЕЛІГІЯ І РАЦІОНАЛЬНІСТЬ Круглий стіл «Філософської думки»

---

*1 червня 2012 року в Інституті філософії відбувся круглий стіл на тему «Релігія і раціональність». Дискусію відкрив із вітальним словом директор Інституту філософії, академік НАН України Мирослав Попович. У дискусії взяли участь українські та німецькі гуманітарії (Клаус Мюлер, Томас Бремер, Анатолій Єрмоленко, Сергій Пролеєв, Костянтин Сігов, Віктор Козловський, Михайло Черенков, Андрій Васильченко, Андрій Баумейстер), а також студенти провідних українських університетів і студенти католицького факультету Мюнстерського університету (Westfälische Wilhelms-Universität). Публікуємо добірку матеріалів, підготованих на підставі виступів учасників обговорення.*

**Клаус Мюлер:** У 1987 році єгиптолог Ян Асман (Jan Assmann), видавши свій твір «Мойсей єгиптянин», ініціював велику дискусію про монотеїстичний образ Бога. Теза Асмана звучить так: монотеїзм є вторинною релігією, контр-релігією (*Gegenreligion*), що активно виступає проти іншої, більш давньої релігії, проти так званого космоїзму (*Kosmotheismus*). Космотеїзм спирається на ідею глибокої єдності Бога і природи, наголошує на божественності світу, тоді як монотеїзм сповідує віру в трансцендентного світові Бога, творця світового ладу. З позиції космоїзму космос є фундаментальною парадигмою усіх норм (*für Kosmotheismus ist der Kosmos das Urbild der Normen*), що визначають також соціальне і політичне життя

людини. Для монотеїзму ж, навпаки, порядок людського співіснування походить із трансцендентного світові джерела.

Я можу стверджувати, і тут я погоджуюся з Асманом, що християнському монотеїзму так і не вдалося повністю витіснити засадничі ідеї космоїзму. Космоїзм присутній у християнстві як інтуїція всеєдності. Найважливіші елементи цієї всеєдності християнство включило до структури свого тлумачення світу. В європейській філософії сюжет космоїстичної релігії, що розглядається як первинна й універсальна релігія, повертається неодноразово. Так, наприклад, ренесансна ідея прадавньої теології (*theologia prisca*) розглядає Зороастра, піфагорійців, герметичну й неоплатонічну традиції як єдину лінію розвитку універсальної мудрості. Цікаво, що і ранньо-церковні апологети представляли схожу ідею, але, навпаки, вважали, що Платон запозичив свою філософію у Мойсея. У минулому столітті Платонове й Мойсеєве розуміння закону аналізує Лео Штраус. У Платонових «Законах» співбесідники піднімаються на гору й обговорюють закони для справедливої держави. Афінянин (один із співрозмовників) пропонує «створити на словах закони», які б пасували до ідеального політичного устрою. «Закликаємо Бога на допомогу в створенні нашої держави! Нехай же Він почує нас і милостиво спуститься до нас, аби разом із нами впорядкувати нашу державу та її закони» (Nomoí 712 b).

Платон витлумачує тут Бога як міру усіх речей (Nomoí 716 cd). При зовнішній схожості з Торою очевидні й принципові відмінності. У Торі відкривається й витлумачується воля Бога ніби зверху, тоді як Платонові «Закони» є спробою наблизитися до волі Бога в діалозі, ніби «знизу». Для Штрауса це вказує на антагонізм Закону і філософії, Одкровення і розуму, традиції послуху і традиції запитування. Для Штрауса його тлумачення має анти-модерне забарвлення: модерний раціоналізм у своєму прагненні виробити концепцію правильного життя доходить до самознищення.

Проте в європейській традиції існує інше, протилежне тлумачення стосунку релігії та раціональності. Після ренесансної ідеї другим важливим прикладом адоптації космоїстичних ідей до християнського монотеїзму є ранній ідеалізм, зокрема приклад Карла Райнгольда. У своєму творі «Єврейські містерії» (*Hebräischen Mysterien*) він стверджує спільну традицію Божого Імені у Виході 3, 14 («Я є Сущий») і всеєдності єгипетських містерій (він наводить відомий напис на храмі Ізиди в Саїсі). Для Райнгольда і його сучасників ідея універсальної релігії (так само, як і принцип єдності, що є фундаментом систематичного мислення), яка відкривається в світлі критичного розуму, дозволяє нейтралізувати радикалізм Мойсеєвого розрізнення, про яке пише Асман. До речі, Асман зізнається, що до своєї ідеї про *die Mosaische Unterscheidung* він дійшов під впливом читання саме Райнгольда. Ідея універсальної, «просвітленої» на підставі

критичного розуму релігії дозволяла, на думку представників раннього ідеалізму, виявити в монотеїзмі універсалістичний потенціал, що допомагав би встановити міжконфесійну й міжрелігійну комунікацію й налагодити діалог між різними культурами.

Тут я можу ще вказати на важливу роль релігії у само-тлумаченні свідомого життя (одна з головних тем відомого дослідника німецького ідеалізму Дитера Генриха). Коли йдеться про свідоме життя, то тут ми стикаємося з конфронтацією двох цілком відмінних досвідів. Дитер Генрих пропонує таке розрізнення: позаяк людина описує себе в *Я*-перспективі (*Ich-Perspektive*), вона є суб'єктом (принципом конституювання світу, чимось унікальним і нічим не замішуваним), в той час як самоопис у перспективі спостережувача (*in der Beobachterperspektive*) відкриває персональний, особистісний вимір (моє співіснування з іншими особами, де я відкриваю себе у міжособистісних стосунках). Розв'язання суб'єкт-особистісного антагонізму (*der Subjekt-Person-Antagonismus*) можливий за опосередкуванням того, що Томас Нагель називає сферою релігійного.

*Я*-перспектива має свій ідеально-типовий відповідник в онтологічно-монізміві східних релігій (на кшталт буддизму) або в єгипетському космоїзмі. Якщо ж самосвідомість переступає свій суб'єктний вимір (що супроводжується думкою про унікальність) назустріч своєму персональному буттю (*Personsein*), то в такому разі само-розуміння потрапляє в ідейний горизонт плюралістичної онтології, де множина осіб знаходить своє ствердження у вищому суцюзі, яке саме є Особою. Ця парадигма плюралістичної онтології властива для монотеїстичних релігій.

**Сергій Пролєєв:** Розпочну із сюжетів, що їх містив виступ професора Мюлера — апеляції до Климента Александрійського та аналогії між Платоном і Мойсеєм, із посиланням на думку єгиптолога Яна Асмана, а також мотиву запозичення в юдеїв деяких сенсів, на засадах використання яких надалі нібито працювала філософська думка. Зазначу стосовно останнього, що подібний спосіб міркування, який виводив досягнення грецької філософії, взагалі античного духу, з попередньої юдейської традиції, має дуже давнє походження. Я не знайомий із працями єгиптолога Яна Асмана, але ідею про те, що греки всі свої культурні досягнення «вкрали» у варварських народів (зокрема, філософію — в юдеїв) висловив ще в II сторіччі відомий християнський апологет Татіан. Він писав про те, що, вкравши філософію в юдеїв, греки нічого до неї не додали, лишень перекрутили. Зрозуміло, що в міркуваннях Татіана ми маємо тогочасну суто ідеологічну інвективу. Навіть залишаючи осторонь її полемічну спрямо-



ваність, видається абсолютно неможливим і безпідставним в наші дні вибудувати такого кшталту генеалогії ідей. Немає жодних підстав вважати філософію за грецьке запозичення від тої чи тої зі східних культур. Ані щонайменшою мірою. Понад те, філософія радикально відрізняється своєю постановкою питань від будь-якої наявної тоді деінде інтелектуальної практики. Філософія, в повному сенсі слова, безпрецедентна (що зовсім не означає, звісно, що вона безпередумовна). Не треба також забувати, що власне й можливості «запозичення» не існувало. Адже йдеться про Старий Заповіт — священні книги юдейського Закону — що їх ретельно оберігали від усіх нехтаємничених (тобто тих, хто не належав до вибраного народу). Через це для єгиптян або фінікійців ці тексти були так само малодоступні, як і для греків. І, зрозуміло, лінгвістичний бар'єр. Грецький переклад П'ятикнижжя з'являється лишень у III сторіччі до н. е. в рамках ініційованої Деметрієм Фалерським перекладацької програми Александрійської бібліотеки. Смуток, якщо не сказати горе, яким перейнялися александрійські євреї після появи Септуагінти через те, що юдейські священні книги стали доступні нехтаємниченим, якнайкраще свідчить про надуманість будь-яких можливих запозичень звідти в раніші часи. І чи потрібно додавати, що на той час грецька філософія не тільки виникла та успішно розвивалася вже впродовж трьохсот років, а й мала у своєму багажі творчість Платона та Аристотеля. Коментарі, як то кажуть, зайві.

Друга ремарка. Климент Александрійський робить акцент на тому, що філософія є таким самим преуготовленням благої вісті — тобто Євангелія — для еллінів, як і Закон для юдеїв. Таким чином, перед нами постають дві основні форми преуготовлення людського духу до сприйняття благої вісті: філософія і Закон. Климент прямо твердить: тим, чим був Закон для юдеїв, для греків була філософія. Думка, на мій погляд, цілком справедлива. Вона схоплює філософію в її особливому світоглядному і релігійному ефекті, що виходить далеко за межі власне теоретичного мислення або раціональності, взятої у вузькому розумінні. Можна, продовжуючи думку Климента, простежити роль філософії не лише як духовного предтечі, що налаштовує уми для сприйняття благої вісті, а й як безпосереднього і найважливішого учасника становлення християнського богослов'я — починаючи із формулювання догматів віри. Це наочно демонструє вже ключове визначення в Нікео-Константинопольському символі віри, яке розділило віруючих на ортодоксів і ариан. Глибинне богослов'я Трійці було виражено саме за допомоги філософського поняття, — аристотелівської «усії», — що не має аналогів у біблейській мові.

Проте всі ці та інші приклади взаємоперетину і спільної роботи релігійного і філософських дискурсів не скасовують самого факту їхньої сутнісної відмінності. Якраз чітке усвідомлення цієї відмінності й умож-

ливає ефективний аналіз складних контекстів їхніх взаємодій, інтелектуальних синтезів, спільних культурних ефектів або ж взаємного опонування і протиборства. Некритичне змішування практик мислення — однієї в контексті релігійної традиції, а іншої в контексті власне філософської традиції — не стільки допомагають нам зрозуміти суть раціональності, скільки знищують таку можливість.

Знов хочу наголосити: розмежовуючи релігійну і філософську традиції як глибоко різні духовні практики, я зовсім не керуюся заялженим протиставленням раціонального—іраціонального, незрідка використовуваним у таких випадках. Слід було б давно здати в інтелектуальний музей це протиставлення як підставу для розуміння стосунків пошукової думки і релігійної віри. Будь-який неупереджений погляд ясно бачить, чим і наскільки європейська інтелектуальна традиція завдячує релігійній, передусім християнській, думці. Саме теологія у формі схоластики була тим лонном, в якому впродовж століть проходив вишкіл європейський розум, щоби набути здатності до постановки нових інтелектуальних завдань вже Нового часу. Не вимагає полеміки і питання про внутрішню єдність розуму і віри: їхня сутнісна комплементарність, а зовсім не контрадиктивність давно стала загальником у межах розуміння християнства. Утім, інерція старих стереотипів, народжених в запалі ідейних битв ще доби Просвітництва, залишається вельми сильною. Саме тому і зібрався наш круглий стіл: щоби звернути увагу на ширші межі та складнішу структуру раціональності, — головним чином європейської раціональності, — аніж заведено уявляти. Образ раціональності й досі часто вибудовують суто у відповідності з класичними ідеалами та нормами науковості. Парадокс полягає в тому, що сама сучасна наука далеко відійшла від своїх класичних зразків.

Нинішню увагу до меж, змісту й потенціалу раціональності продиктовано аж ніяк не суто теоретичним інтересом. Цей сюжет має незвичайно важливе значення для самовизначення сучасної філософії, й зокрема української філософії, що переживає своє становлення. Він прямо пов'язаний із проблемою дієвості та форм філософського дискурсу, його залучення до різних культурних контекстів. Традиційна академічна форма існування філософського мислення залишається не лише формою домінування (що, під теоретичним кутом зору, можна вважати виправданим). Вона часто виявляється — особливо за українських умов — взагалі самодостатньою, ніби є єдино можливою.

Зрештою філософія замикається в межах вузького академічного маленького світу фахівців — не стільки, до речі, *філософів*, скільки *філософологів*. Натомість для ширшої публіки, зокрема гуманітаріїв суміжних дисциплін, ефект її існування близький до нуля. Саме по собі таке становище навряд чи можна визнати раціональним, та й просто розумним. Тому без

випрацювання інших інтелектуальних форм існування філософського мислення, що його узагальнено я би визначив як «практично-раціональне», — така філософія приречена залишатися в культурній ізоляції, в своєрідному культурному гетто. І однією з головних причин цього є хибно зрозумілий принцип раціональності, що звужує безумовно необхідну строгість мислення до цехового педантизму вживання понять. До слова, подібна замкнутість справи філософії у вузьких рамках цеху, як переконливо показує вітчизняний досвід, зовсім не приводить до належної якості думки. Навпаки, взірці такої думки, висока компетентність і креативність мислення, сумлінність і продуктивність дослідження за цих обставин доволі рідко трапляються. Цехові рамки квазінауковості слугують радше захисною огорожею, яка дає змогу приховати від сторонніх поглядів дивні продукти інтелектуальних потуг, які здебільшого не витримують ніякої критики і взагалі не мають права на існування. І це теж є одним із вимірів проблеми раціональності.

**Віктор Козловський:** У своїй змістовній доповіді професор Мюлер повернув мою увагу до кількох обставин, які я певним чином хотів би висвітлити і прокоментувати.

1. Доповідач цілком слушно угледів залежність європейської раціональності від монотеїстичних релігійних систем, причому не лише християнства, а й юдаїзму, і що не менш цікаво — релігійних уявлень стародавнього Єгипту. Щодо останньої тези, то доповідач обґрунтовано звертається до ідеї відомого історика культури Яна Асмана, який у багатьох працях аналізує той революційний злам, який призвів, зрештою, до появи світових монотеїстичних релігій, що мало вирішальний наслідок для духовної трансформації людини, її свідомості, моралі. Ця духовна революція уможлилювалась відмовою від культурно-сингулярних, за визначенням Асмана, «первинних» (*primary*) релігійних уявлень і появою універсальних чи «вторинних» (*secondary*) релігійних систем. Останні, на відміну від «первинних», що базувались на політеїзмі місцевих культів та усних традиціях, тяжіли до писемної форми фіксації своїх ідей — це були Книги, які набували сакрального сенсу, оскільки втілювали не людські думки про Бога, а ідеї і образи Божественного Об'явлення.

Всесвітні релігії виникли як монотеїстичні комплекси вірувань і ритуалів, певні «символи віри» і цілісні картини світу, що отримали поштовх для свого розвитку і поширення завдяки напруженій, неперервній боротьбі з так званими невірними, поганськими, язичницькими релігійними культурами. Власне оця дихотомія — істинна/не істинна віра; істинний

Бог і поганські ідоли (божки), вважає Асман, з'явилась разом з монотеїстичними світовими релігіями, з позицій яких їхні прибічники зневажливо поцінювали все, що не відповідало універсальному світобаченню: «Тільки для цих релігій, і лише для них, істина, що Об'явлена, іде поряд з ворогами, для того, щоб з ними боротись. Тільки вона (монотеїстична релігійна система. — В.К.) знає про еретиків і язичників, хибні доктрини, секти, забобони, ідолопоклонство, чаклунство, невігластво, зневір'я, ересі..., які вона денонсує, переслідує і забороняє як прояв неправди» (*Assmann, Jan. The price of monotheism. — Stanford University Press, 2010. — P.4*). І в цій генезі монотеїстичних систем виняткова роль давнього Єгипту, його культури і релігії. Віра в «єдиного, істинного Бога» у своїх витоках мала саме Єгипет, з якого «Мойсей — єгипетський» (назва одного з досліджень німецького вченого) вивів з полону не лише свій народ, а й виніс найголовніше — монотеїзм (монотеїстичну віру в Бога — Атона, що була запроваджена, хоча й на короткий час, «революціонером на троні» — фараоном Ехнатомом) — така центральна ідея Яна Асмана. Відтак, юдаїзм (а пізніше християнство), як релігійні доктрини, що базуються на вірі в єдиного Бога, творця всього суцього, у витоках своїх мали значно ширший контекст, аніж ми це уявляємо, спираючись на традиційні історичні і концептуальні підходи. Німецький історик культури «розхитує» ці уявлення, хоча не всі фахівці погоджуються з його ідеями.

2. Постає питання — а як, яким чином всі ці ідеї зачіпають проблему генези європейського типу раціональності? Як на мене ці розмисли мають безпосереднє відношення до нашої проблеми. Справа в тім, що класичний тип наукової раціональності неможливо уявити без усвідомлення релігійного коріння його генези. Майже всі фундатори модерної науки — і Коперник, і Кеплер, і Декарт, і Гойгенс, і Ляйбніц, і Ньютон, і Ойлер — були не лише геніальними творцями нової науки, а й глибоко віруючими людьми. Більшість з них, окрім плідних наукових досліджень, цікавились і розробляли теологічну проблематику. Чи проводили вони демаркацію між «віруючим розумом» і «розумом пізнавальним»? І так, і ні. Так, бо, наприклад, Ньютон вимагав розрізняти мову й аргументацію наукових досліджень і мову теологічних дискусій та релігійних вірувань. Ні, бо те, що для багатьох вчених об'єднувало науку і релігію, був пошук єдиної основи світу, яка розкривалась як закономірний, тобто раціональний, розумний світопорядок. Без такої віри у закономірність світу, у витоках якої Бог, як творець суцього, наукова раціональність не могла б з'явитись і отримати соціально-культурний статус. Наразі глибока релігійність творців нової науки (їхня щира віра в Бога, його силу і розум) тривалий час вмотивувала і йшла поруч з формуванням стійкої віри у людський розум, досвід і експеримент як надійні інструменти пізнання закономірностей Божого

світу, його логосу, ratio. І в цьому можна углядіти релігійні імпульси наукового розуму, те, що об'єднувало монотеїстичні вірування з пошуками єдиної наукової картини світу.

3. І ще одне спостереження «спровокувала» доповідь професора Мюллера: класична наукова раціональність базувалась на пошуках не множини законів природи (це розглядалось як не досконалість науки, яку слід подолати), а відкритті Єдиного, Універсального Закону. Відомо, що цією настановою керувався не лише творець класичної механіки Ньютон (відомо, що він вважав за потрібне звести відкриті ним три закони фізики до одного фундаментального закону), а й засновник неklasичної фізики Енштейн. Для них пошук одного закону, однієї формули світу (єдиної теорії поля у Енштейна) був своєрідною гіперметою наукової діяльності. Енштейн завжди казав, що оця його глибока переконаність у існуванні закономірності світу ґрунтується на вірі в те, що «Бог не грає в кості». Відтак, ми не зрозуміємо принципи апроксимації і редукції, що складають основу класичної наукової раціональності, без звернення до монотеїстичного світогляду. Ослаблення цього світогляду мало своїм наслідком переформування наукової раціональності, виникнення неklasичних і особливо пост-неklasичних її різновидів, де науковий розум все більше вмотивується пошуками не якогось одного Закону, а стохастичних закономірностей, які, до того ж, діють у локальних сферах сушого і, що не менш важливо, мають темпоральні обмеження свого існування. Тобто ця нова раціональність фактично відмовляється від пошуку вічних, універсальних законів, до яких можна звести (на основі процедур апроксимації і редукції) всі локальні закони, навпаки — локальне існує як щось єдино можливе, попри свою хиткість і вразливість, а локальні закономірності не мають сили однозначних детермінацій. І в цьому новому світі науковий розум вже не може претендувати на якусь виняткову роль, «привілейоване» місце в структурі світу. Наразі його місце значно скромніше — розум є всього-на-всього одним з елементів цього світу. І всім цим радикальним трансформаціям сучасна людина завдячує втраті своєї віри у Бога як творця і гаранта сушого.

**Михайло Черенков:** Релігія у світі раціональності продовжує відкриватися для себе (тобто для релігійної свідомості), а також для інорелігійної, секулярної та постсекулярної свідомості, новими гранями та рівнями, зберігаючи при цьому надлишковість та непрозорість. Я коротко скажу про два аспекти, які, на мій погляд, вимагають підвищеної уваги тих учасників дискусії, які у дедалі ближчому ставленні до релігії утримують раціональні

точки опертя й тим самим покладають релігію та раціональність як взаємозумовлені.

Головні виклики релігії, що виходять з панівних нині типів раціональності, містять у собі приховані етичні претензії. Ця моя перша теза відображає відому для релігійної свідомості очевидність: засадовою для позитивного чи негативного ставлення до релігії є не тільки й не стільки раціональна аргументація, а передусім фундаментальний етичний вибір.

Якщо прийняти цю тезу, то стає зрозумілим, чому прості очевидності, або дедалі новіші, дедалі тонші доведення на користь буття Божого, не роблять людей, що з ними погоджуються, «віруючими» або принаймні «релігійними». Інтелектуальна сила *вже* віруючих може викликати повагу, але не перетворює *ще* невіруючих на віруючих. Також стає зрозуміло, чому інтелектуальна слабкість, безпідставність, підозріла ускладненість, навмисна «науковість», демонстровані «новими атеїстами», викликають захоплення й ведуть за собою студентські аудиторії та інтелігентні спільноти.

Виявляється, що справжня сила «нових атеїстів» — в їхній нахабній етичній (о)позиції, протестній антропології, метрологічному (а)теїзмі. Так, називаючи Бога «ілюзією» або «не-любов'ю», Ричард Докінс і Кристофер Гітченз виражають свою етичну позицію, свій категоричний імператив, своє вольове «ні» Богові. Роль раціональної аргументації тут є допоміжною. Асиметрично до цього виявляється, що головна слабкість сучасних християнських апологетів пов'язана не з «доведеннями буття Божого» (вони ще надовго залишаться засадовими тезами навіть у постсучасних дискусіях), а з непривабливістю фундаментальної етичної позиції, здавалося б, надійно охороненою привабливими аргументами.

Іншими словами, раціональність проти релігії, сповідувана сьогодні «новими атеїстами», виявляється пафосною та презумпціоністською етичною позицією. Тут забагато етики та (а)теології і надто очевидні слабкості, повтори, переспіви стосовно раціональної аргументації. Навпаки, у позиції християнських апологетів навдивовижу забагато простого, вже застарілого раціоналізму класичного типу, яким відчайдушно намагаються прикрити внутрішню слабкість етичної та теологічної частин. Обидві сторони обрали свій тип зв'язку релігійної або ж (а)релігійної етики та раціональності, але не завдали собі клопоту пояснити характер цього зв'язку, тобто пояснити, як одне переходить в інше, як людське «так» чи «ні» стосовно Бога впливає на тип раціональності або ж як раціональність породжує певні рішення етико-теологічного гатунку. Ті аргументанти, які спроможуться показати цілісність етико-раціональної позиції, переконливість та привабливість способу життя та думки, а не лише схоластичної аргументації, отримають більше визнання в аудиторії, де шукають не тільки знання або віри, але й нової етики, нової антропології. Надати

шукане може або релігія, що містить раціональність, або раціональність, що стала (а)релігією.

Друга теза стосується власне раціональної частини дискусій про Бога і констатує нову актуальність онтологічного аргумента в його сучасних модифікаціях. Я стверджую, що космологічний аргумент втрачає свою переконливість, онтологічний же її набуває. Те, що ми бачимо навколо, дедалі більше нагадує про деформуючу діяльність людини і дедалі менше про первинний задум Творця. Те, що є, викликає протест більшості й лише небагатьма споглядальниками або сперечальниками може бути названо «кращим із світів». Космологія може бути лише початком дискусії, в якій від сущого переходять до належного, ставлять питання про ту модель світу, де є місце «досконалій Істоті», модель, можливість якої викликана раціональністю, а необхідність — вірою. Слідів Бога стає дедалі менше, а людський розум стає дедалі витонченішим, щоб погодитися з авторами Біблії, що «небо звіщає про Божую славу, а про чин Його рук розповідає небозвід» (Пс. 19: 2).

Очевидно, що необхідно не стільки йти за примхливим і до-себе-доцентровим розумом, але також поставити собі питання про його перевлаштування, спровоковане так званим онтологічним аргументом.

Відтак найцікавіші дискусії про релігію та раціональність я передбачаю там, де обидві сторони ставитимуть під знак запитання сам розум, підстави, структуру, культуру раціональності, а не тільки відповідатимуть на однібічні вимоги подати доведення буття Божого, а потім безконечно пояснювати, виправдовуватися, захищатися перед лицем «об'єктивних законів науки».

Заирнути у підвалини раціональності, проникнути на той рівень, де приймають фундаментальні рішення, постулюють «так» чи «ні» стосовно Бога, — це значно цікавіше спостережуваних нині дискусій між «апологетами» та «атеїстами», кожен з яких боїться полишити свою «замешкану» територію та вийти за її межі, щоб поглянути на неї неупереджено.

*Анатолій Єрмоленко:* У сучасному світі попри просвітницькі очікування кінця релігії відбувається релігійний ренесанс: виникають нові релігії, від *New Age* до саєнтології і сатанізму, сучасні версії традиційних релігій, таких як індуїзм та буддизм, різні види народних релігій: від віри у відьом до магічних систем. Відбувається також ренесанс міфологічних світоглядів, коли поряд із традиційними міфологіями з'являються нові. Це явище пов'язано з тим, що світ пересічної людини стає дедалі комплекснішим і контингентнішим, що й проявляється в подальшій диференціації

наук, яка щодужче втрачає зв'язок з життєвим світом. Прагнучи дедалі більше каузально пояснити світ, наука розширює також горизонт каузально непояснюваного. Наука стає дедалі езотеричнішою. І «втрата компетенції» індивідами, їх профанізація в усіх галузях знання, крім своєї, є ще одним складником «діагнозу доби».

Для орієнтації в світі сучасна людина потребує «редукції комплексності», аби отримувати вже готові смисли свого життя і дії. І оскільки наука перетворюється на незбагненну сферу, яка не піддається осягненню розумом окремої людини, то її смисли так само езотеричні, як і смисли міфології та релігії, і людина може їх сприймати тільки в транспонованому, редукованому вигляді. З боку пересічної людини і наука, і міфологія, і релігія, нерідко перемішуючись одне з одним, постають мало не еквівалентними, щодужче перетворюючись на «храми споживання» вже готових смислів, які транспонуються окремим індивідам, не вимагаючи від них рефлексії щодо їх автентичності та істинності.

Звідси в кінці ХХ — на початку ХХІ століття сучасне суспільство нерідко описується термінами «неоміфологічного повороту», «реабілітації» міфології та релігії, «десекуляризації», виникнення феномену «постсекулярного мислення» за «постсекулярної доби». Постсекулярні суспільства постають саме в тих країнах, які пройшли довгий шлях секуляризації. Причому релігійні організації не задовольняються своїм впливом тільки на приватне життя людини, аби опікуватись лише її душею. Вони дедалі більше перетворюються на важливий чинник політичного та суспільного життя.

Такі «реабілітації» та «повороти» є також реакцією на кризовий стан сучасного суспільства, спричинений експансією інструментального розуму, прагненням протиставити йому ціннісно-етичні системи домодерної доби, що проявляється, скажімо, в ціннісному консерватизмі. Хоча цей процес реабілітації домодерних ціннісних систем також не є однорідним, і в середині нього існують суперечності. Скажімо, «неоміфологічний поворот» спрямовано не тільки проти науки, а й проти антропоцентризму, легітимованого юдейсько-християнським світоглядом, а відповідно й на заміну антропоцентризму космоцентризмом. Що стосується проблеми універсалістської етики, то звернення до міфології супроводжується також протиставленням юдейсько-християнській мономіфології поліміфологічного світогляду, а отже, й критикою будь-якого універсалізму.

Дедалі важливішу роль у цих процесах відіграє релігія, яка, з одного боку, постає такою незбагненою інстанцією, а з іншого боку, ближче, ніж наука до життєвих світоглядних налаштувань пересічних людей, даючи їм здебільшого простіші за наукові картини світу та їх інтерпретації, ціннісні орієнтації та смисл життя в цілому. Як пише Ю. Габермас у статті «“Постсекулярне” суспільство — що це таке?», «церкви та релігійні



організації дедалі більше беруть на себе роль «інтерпретувальних спільнот» (*communities of interpretation*), що діють на публічній арені в секулярному середовищі. Вони можуть впливати на формування громадської думки і суспільної волі, роблячи свій внесок в обговорення ключових тем — незалежно від того, наскільки вагомими є їхні аргументи» .

Окрім того секулярний складник залишається важливим світоглядним чинником сучасного суспільства. Тому ця проблематика дотична також до питання про співіснування секулярного та релігійного світоглядів, адже традиційні етоси, що сформувалися за доіндустріальних, домодерних часів, здебільшого спираються на міфологічні та релігійні світогляди, а інституціоналізація моралі здійснювалася в процесі секуляризації та раціоналізації життєвих світів як чинників модернізації.

Тоді виникає запитання про можливість досягнення порозуміння між людьми, що сповідують різні релігії і, так би мовити, секулярними людьми? Можна цілком говорити про факт плюралізму, властивий сучасному світові, який відбиває реальність існування фактичних життєвих форм і світів. Цей факт можна пояснити нерівномірністю суспільного розвитку, зокрема й процесу модернізації, на яку до того ж накладає свій відбиток об'єктивний і неухильний процес глобалізації. Отже, виникає тема полікультуралізму, що жваво обговорюється особливо останнім часом.

Ця тема загострилася насамперед тому, що, по-перше, внаслідок подальшої ескалації модернізації здійснюється процес руйнації локальних культур, а отже й їхній спротив цьому процесові. Тому, розв'язуючи проблему мультикультуралізму і співіснування різних культур, слід враховувати той факт, що ці культури здебільшого домодерного або постсекулярного гатунку, що й утворює такий складний конгломерат, як постмодерн. По-друге, певною мірою не справдився просвітницький проект гомогенізації культури внаслідок її раціоналізації та секуляризації, який, щоправда, піддавався критиці вже на початку модерну.

Відтак ставиться також під сумнів концепт модернізації, що безумовно пов'язувався з секуляризацією, зокрема позиція, яка полягає в тому, що релігія має зрештою стати суто приватною справою і не відігравати скільки-небудь суттєвої суспільної ролі. Проте, як пише Габермас у зазначеній статті, в постсекулярних суспільствах «релігія зберігає суспільний вплив і значущість, у зв'язку з цим секуляристська впевненість у тому, що релігійний світогляд цілковито шезне під тиском модернізації, втрачає ґрунт під ногами. Однак якщо ми станемо на позицію учасників цього процесу, то наражатимемося на цілковито інше — нормативне за своїм характером — питання: як ми повинні розуміти свою роль як членів постсекулярного суспільства і чого очікувати одне від одного, якщо ми хочемо забезпечити в наших міцних національних державах, що історично склалися,

цивілізоване обходження громадян одне з одним, попри безпрецедентне розмаїття культур та релігійних світоглядів?

Тому наступне запитання полягає в тому, як у цьому світі фактичного плюралізму обґрунтувати універсальні, позаконтекстуальні норми? Представники мультикультуралізму, зокрема комунітаристи А. Макінтайр, М. Вельцер, Ч. Тейлор, М. Сендел, обстоюють позицію плюральності життєвих світів, світоглядів, дискурсів, етосів. Це контекстуалістська позиція етики чеснот, згідно з якою окремі культури постають закритими семантичними універсумами зі своїм розумінням раціональності, істини, цінностей та норм. З цього погляду, всі норми права та моралі, хай якими всезагальними вони будуть, обумовлені контекстом тієї чи тієї культурно-етичної ідентичності.

Такий контекст пов'язується зі спільнотою, ідеалом якої є Аристотелевий поліс. Саме в рамках спільноти індивід шляхом виховання завоює те, що є цінним і значущим. Індивід у цьому контексті переймає й інтеріоризує цінності спільноти. І оскільки існує плюральність життєсвітів і спільнот, то існує також і множинність цінностей. Це твердження навряд чи можна заперечити з позиції мотивації, проте воно не витримує критики з позиції легітимації. Адже така «культурна автаркія» фактично призводить до релятивізації цінностей, а отже, втрачає критеріїв їх оцінювання. З цієї позиції одновартісними постають, скажімо, етика християнства і етика націонал-соціалізму, етика Канта і «моральний кодекс будівника комунізму».

Плюралістична позиція комунітаризму запереченням такої універсалістської етики ставить під сумнів можливість діалогу культур, досягнення між ними порозуміння. Адже порозуміння, з погляду комунітаризму, можливе тільки в простих невеликих спільнотах, в яких люди спілкуються безпосередньо. Його не можна досягти в складних суспільствах, годі вже казати про світове співтовариство. Така позиція фактично ігнорує реальний процес модернізації, який певною мірою руйнує такі спільноти, що прискорюється глобалізацією. Як слушно зазначає дослідниця етики чеснот комунітаризму Верена Вебер, «дедалі відчутні політичні взаємини, соціальна мобільність і, як наслідок цих процесів, так звана глобалізація унеможливають повернення до приватної, партикулярістської позиції».

Комунітаризм не тільки ставить під сумнів універсалістську мораль, а й можливість створення «громадянського суспільства у всесвітньому масштабі», а отже й інституцій деліберативної демократії на планетарному рівні. Такий підхід антипродуктивний і у розв'язанні сучасних глобальних проблем. Адже, спираючись тільки на етику чеснот культури окремої спільноти, узасадничену контекстом партикулярної життєвої форми, навряд

чи можна адекватно реагувати на виклики сучасної цивілізації, що досягли планетарних масштабів, а отже й потребують глобальних рішень.

Річ у тім, що етос як буттєвий прояв етичного має фактичний, а отже й партикулярний, зміст, хай це будуть етос етносу, нації або всього людства. І людство в цілому є також емпіричним поняттям, що відрізняється від інших людських об'єднань тільки рівнем генералізації. Інше питання, якою мірою і в якому вигляді в ньому реалізуються універсалістські цінності? В сучасному полікультурному світі жодний етос, узасадничений окремим життєвим світом, або життєвою формою, не може претендувати на універсальну значущість, навіть якщо це буде глобальний етос.

Проте коли виникає така претензія, з'являються різноманітні, часто-густо доволі радикальні, прояви фундаменталізму навіть у тих релігіях, які містили у собі універсалістське ядро: ісламі, християнстві, юдаїзмі тощо. Хоча такий фундаменталізм за своєю суттю не є суто релігійним, він пов'язаний з тим, що універсалістські цінності дістають свого перетлумачення через призму етносів, націй та інших спільнот, класових, стратифікаційних інтересів тощо.

Джерелом релігійного фундаменталізму часто-густо є етнічна, національна, регіональна або навіть родо-племінна культура, коли спрацьовує так звана герменевтика історичного контексту і безпосередні смисли життєвого світу «перетлумачують» ідеальні смисли, належне ототожнюється із сущим. Тому можна погодитися з комунітаристами, що моральні закони завжди слід розглядати відповідно до історичного контексту, в якому вони виникають. Проте слід додати, що цим історичним контекстом вони не обмежуються, і універсалістський складник рано чи пізно дається взнаки з комунікативною раціоналізацією цього контексту.

До того ж з огляду на асинхронність суспільних процесів, коли розвиток окремих систем суспільства може випереджати інші, така раціоналізація не є лінійним процесом, відтак можуть співіснувати модерні інституції поряд з домодерними (навіть архаїчними) і постмодерними, що нерідко супроводжується фундаменталізмом. А поєднавшись із сучасними новітніми технологіями (зокрема й соціальними та політичними), такий фундаменталізм може бути вкрай небезпечним як для окремих людей, так і для суспільства в цілому. Ще більше, виникає й секуляризований фундаменталізм, згідно з яким цінності, що виростають із християнства і дістають свого прояву у просвітництві, є суто західними цінностями, і тільки вони є справжніми, чим заперечується універсалістське ядро ідей просвітництва та їх сьогоднішніх трансформацій.

Таке становище своєю чергою, з одного боку, загострює боротьбу між мультикультуралістами та секуляристами, з іншого — єднає і тих, і тих у своєму антиуніверсалізмі. Цей антиуніверсалізм на етичному рівні про-

являється в тому, що заперечуються будь-які етичні належності, які мають універсальний характер. Кожна культура, мовляв, є не тільки семантичною, а й морально-етичною капсулою зі своїми нормами та цінностями, а тому неможлива ідентифікація людства як цілості. Окрім комунітаризму, таку позицію розділяють і представники ціннісного консерватизму, постмодернізму тощо.

Тому в сучасному світі варто виходити з «примату моральних питань щодо питань етосу», з примату універсалістської макроетики щодо партикулярних — етнічної, національної, класової тощо — етик, а отже, й з примату морально-універсальних питань щодо питань глобального етосу. Сучасна етика як постконвенційна етика має бути раціонально обгрунтована, і тільки у такий спосіб у змозі *зняти* (конвенційний) етос. Мається на увазі, що конвенційний етос через раціональне обгрунтування не відкидається і не долається, переводячи питання етичного у цілковито когнітивно-раціональний та прескриптивний виміри, а перевіряється на предмет своєї значущості та правильності метаінституцією дискурсу.

У такому тестуванні має діяти «нормативна вимога *узгодженості формального універсалізму та локально значущої етноетики*», що в ідеалі має стати обов'язком досягнення комунікативного порозуміння багатоманітних культурних складників мультикультурного світу як постійного завдання. Формальний універсалізм етики норм і матеріальна етика цінностей, узасадничена контекстом життєсвіту, недоконечно суперечать одне одному, вони можуть бути цілком взаємодоповняльними.

Адже універсальний практичний дискурс відкритий для представників цих етосів, зокрема і тих із них, які спираються на релігійні світогляди, що, як зазначає В. Айхлер, дає «можливість вивільнення етичних і соціальних вимог до суспільства, гідного людини, також і з інших світових релігій, із їхнього *світогляду*, і залучення цих релігій до загальної боротьби за здійснення етичних вимог, а також їх власних».

Процес глобалізації якраз і створює таку ситуацію, яка, з одного боку, викристалізовує універсалістські моменти в культурах, а з іншого — каталізує процес взаємного визнання цих культур, необхідність їх збереження та окреслення меж толерантного їх ставлення одна до одної. Визнаючи право існування тих чи тих етосів, тих чи тих культур, ми наражаємося на питання про межу такого визнання, адже ще й досі існують традиції, несумісні з цивілізованим суспільством, коли спільнота цілковито підпорядковує собі особистість, нехтуючи її правами. І тут має правити за основу примат прав людини над правами спільноти (етнічної, національної, релігійної). Визнаючи права людини, ми тим самим визнаємо і її права належати до тієї чи тієї спільноти, а не навпаки. І коли права людини в цій спільноті порушуються, то вона має право не належати до цієї спільноти.

Міра толерантності встановлюється певною нормативною системою, яка своєю чергою досягається деліберативно. Як пише Габермас у вже цитованій статті, «прийнятні для всіх критерії, за якими визначається, на що повинна, а на що не повинна бути поширена толерантність, можуть бути визначені тільки шляхом деліберативних, інклюзивних процедур демократичного волевиявлення». За гарант має правити секуляризована держава, побудована на засадах відділення держави від церкви, а церкви — від держави.

Секуляризована держава може діяти лише разом з громадянським суспільством, важливу роль у якому мають відігравати і релігійні організації. Отже, релігії і релігійні громади мають не тільки опікуватися душею своїх прочан (хоча це їхнє головне призначення), перемістившись на периферію приватної сфери, вони можуть стати і стають неодмінним складником постсекулярного суспільства, беручи, повторюю, участь у публічному процесі обговорення важливих для суспільства і окремих його членів проблем, а отже й волевиявлення громадян.

Така участь утворює певну єдність і певне (гадаю, плідне) напруження між «секулярною» і релігійною сферами. «Відокремлення церкви від держави» має поставити фільтр між цими двома сферами — фільтр, через який будуть просочуватися тільки «перекладені на секулярну мову» репліки зі смутного хору голосів публічної сфери; таким чином воля громадськості братиме участь у формуванні порядку денного для державних інституцій.

Це не означає, що цим фільтром має володіти тільки одна якась інстанція чи група людей, це означає тільки те, що має бути певний позаконфесійний (а отже й позаконтекстуальний) критерій відбору тих смислів, думок та інтуїцій, які висловлюються в публічній сфері. І тут важливу роль має відігравати філософія, яка отримує нове завдання. Поряд із обґрунтуванням «релігії в межах тільки розуму» (Кант) та критикою релігій наступним її завданням є посередництво між релігіями. Філософію тут слід тлумачити саме як дискурс, узаasadничений раціональними та емпіричними аргументами. Будучи «хранительською раціональності» та «габітусом розуму» (Габермас), філософія має стати мета-дискурсом і міжрелігійного діалогу.

У такому дискурсі беруть участь релігійні організації, але вже і як факт модерну, і як доповнення до нього за постсекулярної, постмодерної доби. І якщо боротьба з релігією і церквою була важливим елементом секуляризації суспільства і становлення громадянського суспільства, то сьогодні релігії перетворюються на важливий складник сучасного громадянського суспільства. Про це свідчить дедалі жвавіша участь представників різних конфесій у семінарах, конференціях тощо, в яких обговорюються сучасні, важливі для людей і людства, проблеми.

Саме на основі філософії та етики дискурсу можна побудувати планетарну етику спільної відповідальності, яка буде універсалістською, враховуватиме й поєднуватиме все знання: і знання природничих наук, і знання наук про дух, і безпосередні інтуїції життєвого світу, і позанаукову світоглядну (релігійну та міфологічну) мудрість попередніх генерацій, і уявне знання про прийдешні покоління. Однак людству доведеться пройти ще досить довгий і тернистий шлях, аби створити такі інституції дискурсу та деліберативної демократії у всесвітньому масштабі.

**Андрій Баумейстер:** Коли ми кажемо про раціональність, то передусім слід згадати потужну критику розуму, що мала місце у минулому столітті (а духовні джерела цієї критики слід шукати ще раніше, у другій половині XIX століття). З іншого боку, те, що ми називаємо науковою раціональністю, сьогодні дуже часто вступає в конфлікт з гуманітарними цінностями європейської традиції. Чіткої межі між ціннісно-нейтральним знанням і дегуманізованим розумом провести не так вже й просто. У такому контексті релігія (принаймні християнська релігія) виступає в ролі партнера або навіть адвоката раціональності. Як Іван Павло II (особливо в енцикліці «Віра і розум»), так і Бенедикт XVI постійно нагадують про християнські джерела європейської раціональності. Адже, наголошує нинішній Папа, «християнська віра спирається не на поезію і політику, на ці два великих джерела релігії, а на пізнання» (*er beruht auf Erkenntnis*); «християнська віра як сьогодні, так і в попередні часи виступала за пріоритет розуму і раціонального».

Якщо деяким секулярно налаштованим гуманітаріям ці висловлювання можуть здатися дещо заангажованими, то я можу навести приклади, так би мовити, «з іншого табору». Я маю на увазі певну еволюцію, що її зазнав у своєму ставленні до релігії Юрген Габермас. Вже влітку 1999 року, в розмові з Едуардо Мендьетою («Розмова про Бога і світ») філософ звертається до релігійної тематики і починає тлумачити релігію як важливого партнера в реалізації «проекту Модерну». Вже німецький ідеалізм, наголошує Габермас, намагається «примирити Афіни з Єрусалимом і їх обох — з Модерном, який черпає своє нормативне самоусвідомлення з джерел егалітарно-універсалістичного духу юдейського і християнського передання». В дискусії з кардиналом Ратцингером на початку 2004 року (що відбулася в стінах Католицької академії в Мюнхені), Габермасові йдеться про «секулярне вивільнення релігійного значеннєвого потенціалу», про переклад релігійного змісту мовою загальнозначущих висловлювань. Адже такі нормативні поняття, як відповідальність, автономія, виправ-

дання, історія, спомин, відчуження, емансипація, індивідуальність і спільнота, вочевидь спочатку мали релігійний сенс. Так само ідея людської богоподібності була перекладена в термінах універсально-значущої гідності всіх людей і стала основою сучасної політико-правової системи всіх демократичних держав. Нарешті, нещодавно вийшла збірка статей Габермаса під загальною назвою «Між натуралізмом і релігією». Наголошуючи на актуальності Кантової філософії релігії, Габермас відзначає намагання Канта не тільки концептуально витлумачити релігійний зміст, але й «раціонально інтегрувати прагматичний сенс релігійного модусу віри» (*den pragmatischen Sinn des religiösen Glaubensmodus als solchen der Vernunft integrieren*). Власне тут йдеться також і про Габермасове розуміння власної позиції щодо релігійної віри. Трансцендентальна філософія надає ідеї трансцендентного Бога «внутрішньо-світове» (*innerweltliche*) практичне значення. Релігійна і метафізична традиції, в їх діалозі з модерним (після-метафізичним) мисленням, здатні, за Габермасом, «компенсувати відчутну нестачу [проекту] Модерну» (*in der Moderne empfundenen Mangel kompensieren*).

Я навів приклад Габермаса тому, що його філософія добре відома в Україні, і тому, що цьому мислителю, який нещодавно позиціонував себе як *religiös unmusikalisch*, не можна закинути якихось особистих «симпатій» до релігії.

Щоб урізноманітнити приклади, ми можемо пригадати представників сучасної англосаксонської традиції, яким вже досить давно вдалося спростувати упереджений міф про ірраціональність релігійної віри і про удавану безодню між *fides* і *ratio*. Це Річард Свінберн (*Richard Swinburne*) (починаючи з його «Когерентності теїзму», «Існування Бога», «Еволюції душі» до останніх робіт; до речі, в 1999 році він читав у цій аудиторії лекцію про виникнення універсуму в часі), Елвін Плантинга (*Alvin C. Plantinga*), Петер ван Інваген (*Peter van Inwagen*) та інші. Однією із найбільш цікавих і продуктивних спроб налагодити діалог між теологією і сучасною наукою слід назвати дослідження польського теолога, математика і космолога Міхала Гелера (*Michał Heller*). Обмежуся тільки цими названими іменами.

Наша дискусія показала, що тема «Релігія і раціональність» є актуальною і відкритою для різноманітних інтерпретацій. Дякую за висловлені позиції і сподіваюся на продовження діалогу.

**Клаус Мюлер** (Klaus Müller) — професор філософської теології Мюнстерського університету (Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster).

**Сергій Пролєв** — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, президент Українського філософського фонду.

**Віктор Козловський** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігійознавства Національного університету «Кієво-Могилянська академія».

**Михайло Черенков** — доктор філософських наук, ректор Донецького християнського університету.

**Анатолій Єрмоленко** — доктор філософських наук, професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

**Андрій Баумейстер** — кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

---



---

Андрій  
Баумейстер

## ПРИЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ МЕЖІ: інтелектуальний спадок Томи Аквінського<sup>1</sup>

---

### Ким був святий Тома? Погляд з перспективи сьогодення

Здається, що відповідь на запитання «ким був святий Тома?» не становить жодної проблеми. Тома Аквінський є найвідомішим середньовічним мислителем і однією з найвизначальніших постатей християнської традиції загалом. Тома Аквінський — святий і Доктор Церкви, уособлення католицького світу (пригадаймо хоча б промовисту назву невеличкої праці Яцека Воронецького *Katolickość to- mistu* [Woroniecki, 1999]). Про Аквінату написано десятки тисяч книжок і статей. Його твори перекладено десятками мов. Проте його ідеї досі породжують суперечки, викликають як почуття захоплення, так і категоричне й пристрасне неприйняття. Іншими словами, св. Тома і через 735 років продовжує бути для нас живим співрозмовником, людиною, що спонукає до активного інтелектуального діалогу.

---

<sup>1</sup> Вживані у статті скорочення: **De perfect.** — Про вдосконалення духовного життя; **De unit. intel.** — Про єдність інтелекту проти авероїстів; **Q. d. de pot.** — Диспутаційні питання про могутність; **Q. d. de verit.** — Диспутаційні питання про істину; **ScG.** — Сума проти язичників; **Super Sent.** — Коментар на «Сентенції» Петра Ломбардського; **STh.** — Сума теології; **Super De Trin.** — Коментар до трактату «Про Трійцю» Северина Боеція.

Як пояснити цей феномен? Чому думка Аквіната зберігає свою актуальність? Чому Тома продовжує навчати і духовно збагачувати тих, хто звертається до нього з живою зацікавленістю? На ці запитання відповісти не просто. За канонічним образом заглибленого в роздуми чи молитви ченця (образ, відомий нам з фресок Фра Анжеліко і з портретів Юстуса Гентського, Беночцо Гоццолі або Ботичеллі) приховано щось загадкове і не до кінця збагненне. Ким був святий Тома? Теологом чи філософом, послідовним раціоналістом чи містиком, університетським професором чи зразковим ченцем? Його життя — це триумф (перемога Томи над єретичними вченнями — поширений сюжет різноманітних фресок і картин) чи трагедія (відмова писати, хвороба і рання смерть)? Розгадуючи загадку святого Томи, ми розгадуємо щось важливе про самих себе.

У першу чергу св. Тома був теологом, доктором теології. Проте його зусилля обґрунтувати теологію як науку справили значний вплив також і на філософські дисципліни. Аквінат у певний спосіб поєднає теологію і філософію, будує нову теологію, застосовуючи дуже якісні стандарти раціональності (на твердження Дейвіса, Тома є теологом і філософом водночас [Davies, 1993: p.14]). «Християнським філософом» називає святого Тому Жильсон (термін «християнська філософія» увійшов навіть до назви однієї з його книжок). Про Аквіната як творця «нової філософії» каже Стеенберген [Steenberghen, 2005: s.272]. Але ніхто з них не стверджував, що мислення святого Томи — це філософське мислення *par excellence*. Навпаки, у цих авторів, хоча й у різний спосіб, показано, як *теологічні концепти трансформують філософію*, як Тома оновлює філософію, керуючись *теологічним інтересом*.

Дуже часто перебільшують значення філософії, витлумачуючи її як певну світоглядну позицію, як щось самодостатнє і самоцінне. Так розуміли філософію в античності, так розумів її німецький ідеалізм. Якщо так уявляти собі філософію, то, дійсно, говорити про синтез філософії і теології дуже важко. Свого часу Жильсону добре перепало за термін «християнська філософія» (хоча не він увів його в ужиток). Гайдегер навіть називав християнську філософію «дерев'яним залізом» (*Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein «hölzernes Eisen» schlechthin*) [Heidegger, 1976: S.66]. Однак мені здається, що в Аквіната ми знаходимо більш виважений підхід до філософії. Він її не абсолютизує, а розуміє як втілення універсальної раціональності, як певний *раціональний інструментарій*. До того ж не слід забувати, що філософія у ті часи є синонімом науки, а отже — доменом природного *ratio*. Якщо хтось скаже, що таке розуміння принижує філософію, він просто вкладатиме в це поняття щось більше, ніж воно може позначати в реальності. Бо філософія сама по собі не є ні релігією, ні ідеологією, ні світоглядом. Аквінатове розуміння філософії

дуже близьке до сучасного. Я б навіть сказав, що сьогоднішня філософія повернулася до схоластичного ідеалу.

У першій половині ХХ сторіччя існували філософські школи, між якими не могло виникнути жодних дискусій. Адже в них філософія так близько підходила до світогляду або до певної екзистенційної настанови, що лексикон однієї школи дуже важко було перекласти термінологічною мовою іншої школи. Наприклад, Рудольф Карнап просто кепкував з філософії Гайдегера, постійно підкреслюючи безсенсовість висловлювань автора «Буття та часу». Так само важко було уявити справжню дискусію між Тарським і Гадамером. Заради справедливості маємо констатувати і певні прагнення до комунікації та діалогу.

Згаданий щойно Гадамер віддавав належне неокантіанству і феноменології. Йозеф Бохеньський, прихильник аналітичної філософії, схвально висловлювався про феноменологію як філософію, близьку до справжнього *аналізу* (навряд чи феноменологи погодилися б з такою похвалою). На цьому тлі спроби *Едит Штайн* відтворити живий діалог між феноменологією і томістичною думкою треба оцінювати як великий внесок у справу мислення (передусім відзначу її твір «Скінченне і вічне буття»). Проте загалом якщо і можна було казати про певні синтети, то вони були можливі тільки на ґрунті «нашої» школи («твоя думка цікава, бо схожа на мою»). Філософія здавалася великим і галасливим елітним клубом, де *кожний розмовляв про своє своєю власною мовою*. Ця лінія продовжується і сьогодні: займатися філософією часто означає сповідувати *свою* філософію (щось дуже близьке до літератури і журналістики).

Однак з 1960-х років почалися рухи до зближення, до певних синтезів. Англо-саксонська філософія, спочатку агресивно неісторична, поступово трансформувалася у філософію, дуже схожу на схоластику. І цей *стиль* мислення (спочатку ексклюзивний) почали поступово переймати мислителі континентальні. Так само на континенті Карл-Отто Апель або Юрген Габермас зробили багато для того, аби зблизити аналітичну філософію і такі поважні філософські напрямки, як феноменологія, герменевтика, трансцендентальна філософія тощо. Сьогодні ми є свідками вдалих (і таких, що налічують вже не одне десятиріччя) спроб поєднати аналітичну філософію і прагматизм, аналітичну філософію і німецький ідеалізм тощо.

Цей загальний рух у напрямку до схоластичного ідеалу можна коротко описати так: ви хочете вести наукові дискусії, ви хочете обґрунтувати свою позицію? *Тоді вживайте належні аргументи, застосовуйте належні раціональні стандарти*. Не надавайте своїй позиції імунітету, посилаючись на власну термінологію, на власний філософський сленг. Такий підхід до філософії умовно можна назвати *універсалістичною філософською позицією*. Фуко або Деріда — це, можливо, цікаво. Бердяєв або Шестов — це

також цікаво. Але ж аргументуйте, спробуйте перенести свої твердження у площину *інтерсуб'єктивного раціонального дискурсу*. Тома Аквінський якраз і є найяскравішим прикладом такого підходу до раціональності (або до філософії).

Якою мірою можна використовувати природну раціональність у теології? Чи зберігає філософія свою автономію, перебуваючи «на службі» теології? Якщо відповідь негативна, то чи не зраджує філософія своєму призначенню і своїм засадовим принципам? Такі запитання завжди будуть актуальними. Але, відповідаючи на них, не слід засадово припускати нашу добру обізнаність з тим, що таке раціональність і якими є її головні властивості. Ми сьогодні дедалі менше розуміємо, *що означає пізнавати*.

У Томи є кілька метафор, які допомагають виявити його власне ставлення до проблеми розмежування сфер. Перша з них — славетна *метафора служіння*: теологія користується іншими науками як «підлеглими і службовими» (*utitur eis tanquam inferioribus et ancillis*) [STh. I, q.1, a.5 ad 2]. Про цю метафору чимало писали, й існує багато різних її тлумачень. Одні вбачають в образі філософії як *служниці теології* приниження людського розуму і науки (до речі, Тома *ніколи* не вживає словосполучення «служниця теології» і *лише одного разу*, саме у процитованому фрагменті, вживає термін «службові науки» — так народжуються міфи!).

Інші витлумачують цю метафору як перенесення феодальних стосунків у сферу науки (філософія тут постає таким собі васалом на службі могутнього аристократа — теології). Не бракує й апологетичних спроб показати, що служіння як таке є справою шляхетною і нікого не принижує (головне питання — кому служити і заради чого; сам Тома присвятив усе своє життя служінню). До того ж, і нині користування однієї науки іншими як «службовими», прикладними (прикладна математика, прикладна хімія тощо) є досить поширеною практикою. Дійсно, Аквінат хоче показати саме це. Та він все ж називає теологію «вищою наукою» — і за предметом, і за джерелом пізнання.

Сьогодні ми не вживаємо такої термінології і не кажемо, що математика шляхетніша або вища за фізику або хімію. Але навіть відмовляючись від ієрархічного підходу до наук, ми не помітимо у цій метафорі зневаги до людської раціональності. Навпаки, згадана раціональність є важливою умовою нашої спроможності сприйняти Одкровення і почути Слово. Тома підкреслює необхідність раціонального дискурсу для теології, бо саме цей дискурс уможливорює людське розуміння. А це, у свою чергу, означає, що Одкровення не може нехтувати людською раціональністю і певним чином зорієнтоване на засадові структури *ratio naturalis*. Деякі істини віри можуть *перевищувати* здатність природного розуму, але вони *не порушують його прав*. Такий стосунок дозволяє витлумачувати *раціо-*

нальність як відкритий горизонт розуміння, а не як замкнену статичну систему готових істин.

Друга метафора підказана євангельським сюжетом. У ранньому творі (Коментар до трактату Боеція «Про Трійцю») Аквінат запитує: чи може теологія користуватися філософією й уживати раціональні аргументи? На перший погляд, здається, що ні. Так відповіли б сьогодні деякі теологи і миряни (причому всіх трьох великих християнських конфесій — ніде не бракує піднесеного благочестя!). Хіба в Святому Письмі світську мудрість не названо водою, а божественну — вином? Ті, хто підмішує воду до вина, підпадають під гнівне звинувачення пророка Ісаї (Іс. 1: 22).

Як Тома відповідає на слова пророка (не буде зайвим відзначити, що коментар до Книги Ісаї — перший твір, написаний Аквінатом)? Він каже не про змішування, а про перетворення води світської мудрості на вино теологічної науки: «Можна сказати, що коли один з двох [елементів] переходить під владу іншого, то це не вважається змішуванням. Тільки там відбувається змішування, де обидва елементи змінюють свою природу. Тому ті [теологи], що у священній доктрині вдаються до філософських вчень, упокорюючи їх вірі, не змішують вино і воду, а перетворюють воду на вино» (Super De Trin. pars 1 q.2, a.3 ad 5). Весільне чудо в Кані Галілейській — це дуже гарна метафора, але й вона може призвести до небажаних і навіть хибних тлумачень. Одна з найчастіше цитованих Аквінатових сентенцій стверджує: благодать *не знищує* природи, а, навпаки, вдосконалює її (інший варіант — благодать *передбачає* природу). До того ж, не буде зайвим нагадати, що Вселенська Церква навчає про дві природи і дві волі в Ісусі Христі.

Тобто якщо казати про співіснування двох природ у певній єдності (у цьому випадку — в єдності Особи), то важко знайти авторитетніший і краще відомий усім теологам приклад. У світлі сказаного метафору перетворення води на вино належить сприймати як модель не поглинання чи транссубстантивациї, а радше набування *нового змісту*. Певною мірою і термінологія Аристотеля дістає у Томи нове значення. Старі значення зберігають свої права (бо, наприклад, Аристотель є для Аквіната авторитетним мислителем), але їх застосовують так, що вони *породжують новий зміст і відкривають нові перспективи*. Так само можна сказати, що раціональна аргументація в теології зберігає свою цінність, але не є самоціллю. Її завдання — прояснювати істини віри й уможливлувати розуміння Слова. Людське знання стає на службу *scientia Dei*.

То як же Аквінат розуміє стосунок теології до філософії? Аквінатові йдеться про *раціональне прояснення істин віри*. І це прояснення, викладене у формі зв'язної і послідовної теорії, *впливає також і на саму раціональність*, на характер і зміст самих філософських дисциплін. Світло віри,

розширюючи горизонт природної раціональності, є динамічним джерелом для суттєвих і змістовних зрушень у самій філософії. Іншими словами — нова теологія ініціює розвиток нової метафізики, запроваджує зміни в епістемології, етиці, у філософії політики і права тощо. У такому контексті старе питання: то ким насправді був Тома, теологом чи філософом? — втрачає сенс. Він був мислителем, цілісною особистістю: викладачем і проповідником, науковцем і містиком, раціоналістом і візіонером. Розкриваючи різні аспекти його мислення і діяльності, згадану цілісність не можна випускати з поля зору. Ця стаття — посильна спроба наблизитися до розуміння духовного світу Аквіната.

### **Номо viator: на шляху до заповіданого миру**

Прагнучи знайти слова для короткого опису Аквінатового життя, мабуть, можна було б сказати: його життя постало як *подорож* — у буквальному і духовному розумінні цього слова. Станції і зупинки на шляху цієї подорожі — Неаполь, Париж, Кельн, знову Париж, Орв'єто, Рим, Вітербо, знову Париж, знову Неаполь і смерть на шляху до Ліону. На цій дорозі свого життя святий Тома невпинно шукав істину і всіма силами прагнув її досягнути. Цей пристрасний пошук у своїх кульмінаційних пунктах перевищував природні рамки людських спроможностей: інтелектуальний дискурс часто переходив у молитву, контемпліацію й містичне візіонерство. Врешті-решт, напружена літературна діяльність перейшла у благоговійне мовчання, а шлях до Собору виявився шляхом, що перейшов у Вічність.

Ще одне слово, доречне для опису Аквінатового життя, — *служіння*. Його служіння було різноманітним: служіння священника й учителя братів по ордену, служіння університетського професора й проповідника, на релігійній, і головним чином, — служіння мислителя-теолога і просто людини, яка веде благочестиве і святе життя. У просторі його служіння умістилася ціла доба з її викликами і визначальними подіями. Коротке життя, нечувана продуктивність і чільне місце в традиції та сучасному житті Церкви — все вказує на те, що паломник таки досягнув своєї мети.

Перші біографії святого Томи були написані Вільгельмом з Токко (+1323), Бернардом Гуї (+1331) і Петром Кало (+1310 або 1348). На найбільшу довіру заслуговують свідчення *Вільгельма з Токко*. Він особисто був знайомий з Аквінатором у неапольський період його життя і навчання (1272—1274 роки). Вільгельму вдалося зібрати свідчення багатьох домініканців, що знали Аквіната за його життя. Серед опитаних свідків особливе місце належало Регінальдові з Піперно, соцієві (*socius continuus*), сповідникові, секретареві й близькому другові Томи з часів його другого

перебування у Парижі і аж до смерті Ангельського Доктора. Завдяки свідченням такої близької для Аквіната людини (Регінальд помер приблизно 1290 року) ми знаємо про деякі подробиці життя та особливості характеру Томи (наприклад, те, що Аквінат перед своїми студіями і особливо у мить сумнівів заглиблювався у молитву, що він зберіг свою цнотливість до самої смерті, що братові Томі являлася Діва Марія або що він мав візії Апостолів Петра і Павла). Крім того, Вільгельм спілкувався з Томою Сан-Северіно (сином сестри Аквіната Теодори) і з Катериною де Морра (донькою Аквінатової сестри Марії) [Torrell, 2008: s.11].

Вільгельм з Токко був одним з найактивніших учасників процесу канонізації брата Томи, і коли з'ясувалося, що канонізаційний процес у Неаполі не врахував деякі чудеса, здійснені Аквінатом, він 1321 року звернувся до Папи Йоана ХХІІ з проханням розпочати додатковий процес. Останній відбувався з 10 по 25 листопада 1321 року в Фоссануова, і на ньому Вільгельм також був присутній. На процес було викликано 112 свідків. Коли читаєш усі ці свідчення, то відчуваєш, що відстань у 700 років не така вже й велика, і що голоси сумлінних свідків доносять до нас образ живої людини, що мала таке велике значення для розвитку європейської традиції.

Звісно, не варто розуміти оповіді ранніх біографів як безсторонню й механічну документацію (ніби Вільгельм прямо переносив свідчення згаданих людей на пергамент, як сьогодні «розшифровують» записане на диктофоні інтерв'ю). Матеріали про життя Аквіната збирали й літературно обробляли з огляду на агіографічні цілі та інтереси. Зі сторінок Аквінатового життєпису на нас передовсім повинен був дивитися *святий*. Про певного роду стилізацію особистості святого Томи уже в ранніх його біографіях писав Вілегад Екерт: *Vita*, написана Вільгельмом, мала бути не просто біографією, а радше апологетикою, покликаною довести святість Аквіната. *Vita*, створені Бернардом Гуї і Петром Кало, хоча й написані більш живою і літературною мовою, ще більше віддаляються від жанру власне біографії [Eckert, 1971: S.13]. Такий образ святого відсуває на другий план живу людину. «Всі майбутні спроби написати біографію Томи мусять враховувати той факт, що вже перші життєписи є свідомими стилізаціями реального життя Аквіната» [Eckert, 1971: S.28].

Що на це можна відповісти? Тільки те, що біографія, яка описує реальне життя людини, мабуть, є лише ідеалом, регулятивною ідеєю. Подивимося на біографії людей, що жили у недалекому минулому або на біографії наших сучасників! Чи цілковито вони вільні від стилізацій? Чи не орієнтуються вони на створення певного образу поета, політика або естрадної зірки? Добре усвідомивши сенс цих запитань, ми вже не висуватимемо претензії людям, головні цілі яких не могли бути суто біографічними. Навпаки, ми будемо їм вдячними за те, що вони донесли до нас, крізь

товщу сторіч, образ мислителя і святого, образ настільки цілісний, що через нього можна розгледіти риси живої людини.

### Портрет св. Томи. Характер Аквіната

Збереглося кілька описів зовнішності Аквіната. Всі вони погоджуються в тому, що Тома був високим на зріст, міцної статури і мав велику голову з рідким волоссям. Октавіан з Бабуко каже, що Аквінат *luit magne stature et pinguis et calvus supra frontem*. Миколай з Піперно каже ще про огрядність і навіть незграбність брата Томи. Вільгельм з Токко залишив такий опис: «Що стосується природних схильностей його тіла і думки, кажуть, що він був огрядний (*magnus in corpore*), мав високу та пряму статуру, що відповідала прямоті його душі. Його волосся було кольору пшениці (*coloris triticei*), що свідчить про врівноважений темперамент. Він мав велику голову і рідке волосся (*aliquantulum caluus*)» [Engelhardt, 2005: S.26; Torrell, 2008: s.326].

Сучасники відзначають красу і гармонійність усього людського образу Аквіната. Мати Регінальда розповідала, що брат Тома, проходячи полем, притягував до себе увагу селян, яких дивувала його неординарна тілесна конституція і «краса його людських рис» [Torrell, 2008: s.327]. Аквінат був, за свідченням Вільгельма з Токко, джерелом радості для тих людей, які на нього дивилися і його чули.

За свідченням Бартоломія з Капуї, Тома навіть у диспутах, в яких людині дуже легко перейти дозволені межі, завжди залишався доброзичливим, приязним і «ніколи не вживав занадто пафосних і сповнених пихи слів» (*nullis verbis gloriosis et ampullosis utens*) (Processus canonizationis Neapoli, n.77).

У першій половині минулого сторіччя францисканець Джироламо Моретті здійснив спробу довідатися про риси характеру Аквіната за допомоги графологічного аналізу його манускриптів. Висновки були такими: Ангельському Доктору притаманні внутрішня витримка, що іноді переходить у впертість, честолюбство з претензією на оригінальність і схильність до іронічної гордовитості [Engelhardt, 2005: S.26]. Очевидно, що не варто перебільшувати результати цього графологічного аналізу. Проте якщо ми хочемо наблизитися до розуміння образу мислення святого Томи, кожна деталь має значення.

Аналіз Моретті почасти підтверджують деякі свідчення. Вільгельм з Токко каже про новаторство Аквінатового мислення (здається, досить ризиковане твердження для XIII сторіччя): «У свої виклади [Аквінат] уводив *нові* артикули, запроваджував *новий* і прозоріший спосіб розв'язання проблем за допомоги *нової* аргументації. Ті ж, хто слухав, як він навчає *новим* речам на підставі *нової* раціональної методології, не могли



сумніватися, що Бог освітив його променями *нового* світла. Бо хіба ж можна навчати *новим* поглядам або їх записувати, якщо не отримати від Бога *нового* натхнення?» [цит. за: Steenberghen, 2005: s.304]. У невеликому рецензії слово «новий» і «по-новому» вживано 8 разів!

Про гумор та іронічність Аквіната ми можемо здогадуватися на підставі свідчення його учня Ремігія з Флоренції (Торель називає це свідченням єдиним відомим нам «відлунням» живих викладів Томи). Ремігій пригадує, як магістр Тома жартівливо пояснював надзвичайно шанобливе ставлення селян до святкування дня св. Мартина (день пам'яті — 11 листопада). Селяни навіть ставлять св. Мартина вище за Апостола Петра (його пам'ять — 29 червня), бо вони вже зібрали на Мартина осінній врожай і насолоджуються достатком, натомість під час Петрових свят багатьох благ ще не вистачає [Torgrell, 2008: s.329].

У цьому короткому спогаді відчуваємо й атмосферу університетських викладів, і особливі стосунки між студентами й професорами, і трохи іронічне ставлення професійних теологів до простого селянського благочестя. Студент тут згадує жартівливі слова свого вчителя — «як дотепно (весело, жартівливо) розповідав мій учитель брат Тома Аквінський» (*ut lutorie referebat magister meus frater Thomas de Aquino*). Так сьогодні міг би сказати будь-який студент — «як жартував мій професор Анатолій Лой, коли розповідав про те і те».

Я вже казав про джерела, що повідомляють нам про життя Аквіната. Ось деякі промовисті приклади, які дають змогу дізнатися про особливості духовного образу Ангельського Доктора. Вільгельм із Токко свідчить, що брат Тома «був людиною приємною, спокійною, смиренною, байдужою до слави цього віку, людиною великої чистоти і цнотливості» (*Processus canonizationis Neapoli*, n. 58). Зі слів Регінальда з Піперно, Вільгельм каже про те, що знання брата Томи не походило від природи, а було отримане через одкровення і натхнення Святим Духом (*per revelationem et infusionem Spiritus Sancti*).

Регінальд підтверджував свою думку свідченнями про те, що брат Тома завжди брався писати свої твори з молитвою і великими сльозами. Коли ж йому щось було незрозуміле, він гаряче і слізно молився про подолання сумнівів і про те, аби на нього зійшло просвітлення і розуміння. Ці свідчення, оголошені на канонізаційному процесі в Неаполі, походили від людей, особисто і близько знайомих з Аквінатом.

Свідчення про глибокі і слізні молитви під час написання творів і розв'язання теологічних питань часто повторюються. Так, Франциск де Аморе передає зі слів того ж таки Регінальда, що коли брат Тома, коментуючи книгу Ісаї, натрапив на фрагмент, який не міг до кінця зрозуміти, він упродовж багатьох днів перебував у гарячій молитві, благаючи Бога відкрити

йому таємницю складного тексту (Processus canonizationis Neapoli, n.59). Бернард Гуї надає схоже свідчення про роботу Аквіната над посланнями Апостола Павла: «Одного дня у Парижі, коли брат Тома писав на тему послань Апостола Павла, він дійшов до місця, яке завдало йому такого великого клопоту, що він відпустив своїх секретарів, упав на коліна і молився зі сльозами; тільки після цього він отримав те, чого так сильно прагнув, і все для нього з'ясувалося». Вільгельм з Токко навіть пов'язує це прозріння з тим, що Аквінатові явився сам Апостол [Weisheipl, 1985: s.312].

Є свідчення й зовсім іншого штибу. Так, Птолемей з Лукки свідчить про те, як брат Тома на його очах зцілив Регінальда, помолившись і приклавши реліквії святої Агнеси до тіла смертельно хворого (Processus canonizationis Neapoli, n.60). Це сталося під час подорожі до Неаполя влітку 1272 року.

Однак ми маємо ще одного надійного свідка, який може сказати нам щось важливе про внутрішній світ Аквіната, — це *він сам*. Ідеал науки, якого впродовж усього життя дотримувався Тома, вимагав від нього об'єктивності й повної неупередженості. Це було мислення, яке вимагало максимальної відданості й концентрації, відсуваючи особисті почуття і вподобання на другий план.

Оригінальність мислення Аквінат виявляв радше у строгості аргументації і способі розв'язання проблем, ніж в описі своїх власних станів і думок. Так, у коментарі до «Метафізики» Аристотеля він каже: «У припущенні й спростуванні певної тези варто керуватися не любов'ю або неприязню до людини, що її висуває, а передусім — певністю самої істини» (Sent. Met. lib. 12 l. 9 n.14). Проте іноді, дуже рідко і в особливих ситуаціях, Тома дозволяв собі говорити від першої особи. Тоді крізь точне й безособове схоластичне письмо проступав образ пристрасного і смиренного шукача істини.

Наведу деякі з цих нечисленних фрагментів. «Якщо ж хтось забажає написати щось проти тут викладеного, я це прийму з максимальною прихильністю. Адже немає кращого способу виявити істинну і спростувати хибу, ніж полеміка з опонентом» (De perfect. cap. 26). Схожу думку Аквінат висловлює в іншому місці: «Якщо хтось хоче хвалитися лжеіменним знанням і бажає виступити проти написаного нами, нехай не базикає у темних закутках з хлопчачками, не здатними судити про такі складні речі, а спробує написати щось у відповідь, якщо, звісно, наважиться» (De unit. intel. cap. 5).

На початку «Суми проти язичників» ми знаходимо смиренні слова про обов'язки мудреця, що їх наважується взяти на себе автор з вірою в доброту Бога. Аквінат додає: «Хоча це завдання і перевищує наші власні сили» (*quamvis proprias vires excedat*; ScG. lib. 1 cap. 2 n. 2). Навряд чи ці слова слід сприймати як вираз стилізованого смирення й самоприни-

ження. Радше навпаки, вони свідчать про усвідомлення власної відповідальності й розуміння складності завдання. Нарешті, наведу фрагмент, на який звернув увагу ще Етьєн Жильсон. Тут Аквінат промовляє від першої особи і каже про щось для нього дуже важливе: «Те, що я називаю буттям, є найдосконалішим поміж усіма речами» (*hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum*; Q. d. de pot. q.7, a.2 ad 9). У цих словах особисте прагнення новизни й оригінальність мислення сягнули такої сили, що свідомо поміркований і безсторонній схоластичний дискурс відобразив не тільки глибоку думку, а й внутрішнє поривання душі.

### Як працював св. Тома?

Тома Аквінський прожив досить коротке життя. Перший свій твір — Коментар на Книгу Йова — він почав писати приблизно у 1251—1252 роках (у віці 26—27 років). 6 грудня 1273 року, за свідченням Регінальда, брат Тома припинив писати. Отже, за відносно невеликий період письменницької діяльності (21—22 роки) він написав близько 40 товстезних томів складних і витончених за змістом творів. До того ж інтенсивність його праці постійно зростала. Наприклад, під час другого періоду викладання у Парижі (вересень 1268 — квітень 1272 року) він написав 4061 сторінку (за виданням Марьєтті). Жан-П'єр Торель підрахував, що у сучасному форматі А4 (350 слів) Аквінат щодня мав писати дванадцять з половиною сторінок [Świąty Tomasz, 2005: s.20]. Якщо врахувати обставини життя середньовічного ченця-професора (відправа Святої Меси, години викладання і проповідування, подорожі — на віслюках або пішки), то інтелектуальна продуктивність Томи справді схожа на диво.

Так, у Аквіната вже від самого початку його викладацької і наукової діяльності були секретарі. Секретар не лише писав під диктування, але й допомагав раціонально організувати працю [Świąty Tomasz, 2005: s.21]. Але, попри допомогу секретарів, очевидно, що Аквінат, особливо в останні роки, працював на межі людських сил. Показово, що одного разу, коли Тома сів відпочити після сеансу диктування трьом секретарям (!) і заснув, то *продовжував далі диктувати уві сні (dormiendo dictabat)*. Таке свідчення залишив нам Евенус Гарвіт (або Гарніт), один з Аквінатових секретарів (*scriptor suus*). Про те, що Тома диктував одразу «багатьом секретарям» (*pluribus scriptoribus*) під час його перебування у Неаполі, свідчить на канонізаційному процесі Бартоломій з Капуї.

Цей дивовижний факт одночасного диктування (Аквінат диктував іноді трьом, а іноді навіть чотирьом секретарям) безперечно вказує на екстраординарну спроможність до концентрації і про феноменальну пам'ять. Про згадану спроможність до глибокої концентрації, аж до забування про зовнішній світ і зовнішні обставини, розповідають численні джерела.

Наведу лише деякі приклади. Бернард Гуї розповідає, як Тома, працюючи над коментарем до трактату Боеція «Про Трійцю», так зосередився на власних думках, що свічка, яку він тримав у руці, повністю згоріла, а він, не помічаючи болю, продовжував писати.

Випадок, що стався при дворі Людовіка IX, коли (згідно з повідомленням того самого Бернарда Гуї) Тома під час бенкету сидів біля короля у глибокому мовчанні, а потім раптово вдарив кулаком об стіл з криком: «Тепер я знаю, що відповісти маніхеям! Регінальде, ставай і пиши!», художньо зображує Честертон [Честертон, 1991: с. 308]. У Неаполі відбувся схожий епізод, тільки вже не з королем Франції, а з кардиналом-легатом, якого привів до Томи архієпископ Капуї. Сидячи між двома ієрархами, Аквінат, після тривалого мовчання, голосно заволав: «Нарешті зрозумів!» Після того, як архієпископ привів Аквіната до тьми дружнім стусаном, той схилив голову перед поважними ієрархами і смиренно вибачився. Цікаво, що пояснення в обох випадках (і в Парижі, і в Неаполі) було схожим: «Мені здавалося, що я перебуваю у власній келії» [Weisheipl, 1985: s.299, 376].

Якщо додати до цих розповідей наведені вище свідчення про глибоку і слізну молитву брата Томи, що супроводжувала його напружену працю, то перед нами постає образ людини, для якої мислення було справжнім життєвим покликанням і духовним служінням.

### **Мислення Аквіната як досвід трансценденції**

Коли на початку статті ми шукали найдоречніші образи, що допомогли би передати характерні риси Аквінатового мислення, то звернулися до образу шляху, подорожі. Святий Тома був справжнім паломником істини. Не тільки його життя, але й сама його думка сповнені внутрішньої динаміки, пошуку, невтомного служіння. Святий Тома завжди на шляху, він здійснює перехід, Пасху. Цей перехід є доланням меж, виходом за границі звиклого й буденного.

*Філософська теологія* переходить у теологію Одкровення і живиться її світлом. Істини розуму готують місце для зустрічі із Господом, для слухання Слова, для істин, що відкриваються у світлі Любові. *Нова онтологія* скерована до джерела кожного існування, до Того, Хто дарує буття. У благоговійному здивуванні Тома покладає біля Його підніжжя здобутки грецької філософії, всі зусилля інтелектуальних пошуків попередніх сторіч. Аквінатова *епістемологія*, рухаючись у просторі емпіричного світу, біля власних джерел і в своїх граничних інтенціях, переходить межі емпірії. Із самого осереддя нашого буття і мислення до нас промовляє *Той, Хто є*, промовляє як щось найглибше і найбільш внутрішнє у нас самих.

Пізнання прагне стати спогляданням, баченням. І це прагнення кличе кожного на Євхаристійну Трапезу. Ось як каже про це сам Аквінат: «Блаженне бачення або наука у такий спосіб перевищує природу раціональної душі, що до них ця душа не може дійти, спираючись на власні сили. Але вони, з іншого боку, відповідають їй природі, бо душа, за своєю природою, відкрита до сприйняття їх, адже сотворена за образом Бога» (STh. III, q.9, a.2 ad 3). Бо у нас закладені зародки надприродного пізнання (*unde oportet huius cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri*; Q. d. de verit. q.14, a.2).

Перейти Червоне море внутрішньої несвободи, подолати пустелю відчуження й темряви можна лише тоді, коли ми *наважуємося* це зробити, коли ми по-справжньому *прагнемо*. Святий Тома прагнув Істини впродовж усього свого короткого життя, у постійних зусиллях зрозуміти, у молитвах і глибоких медитаціях. На шляху цього пристрасного прагнення всі Аквінатові писання, проповіді та інтелектуальні суперечки врешті-решт переступили межі людської природи і перейшли у мовчання й тихе споглядання. Ніби його життя було постійним сповіданням віри, аж поки, після вимовляння останнього «вірую», встановилася коротка пауза перед початком нового шляху. Тепер уже вічного. У записах неаполітанських проповідей св.Томи 1273 року, присвячених Апостольському Символу віри (а. 12), читаємо: «Це [вічне життя] полягає у повному задоволенні прагнень. Адже там кожен блаженний отримає мірою власного прагнення і сподівання. А в цьому житті ніхто не може втамувати своїх прагнень, бо жодне створіння ніколи не задовольнить прагнення людини. Тільки Бог може це зробити уповні. І тому тільки в Богові [наше] заспокоєння, як каже Августин на початку «Сповіді» (I 1): *Ти сотворив нас, Господи, для Себе, і неспокійне наше серце, доки не заспокоїться у Тобі. А позаяк святі у Вітчизні досконалим чином отримують Бога, то очевидно, що [тільки там] задовольняються їхні прагнення у повноті слави*».

Хіба не до цього маємо прагнути й ми, аби відчуті серед ринкового галасу наших днів цю тишу переходу?

#### ДЖЕРЕЛА

- Честертон Г.К.* Вечный человек / Пер. с англ. — М.: Издательство политической литературы. — 1991. — 543 с.
- Davies B.P.* The Thought of Thomas Aquinas. — Oxford: Clarendon Press. — 1993. — 391 p.
- Eckert W.P.* Stilisierung und Umdeutung der Persönlichkeit des Hl. Thomas von Aquino durch die frühen Biographen // Freiburger Zeitschrift der Philosophie und Theologie. 18. Band, Heft 1—2. — Freiburg. — 1971. — S. 7—28.
- Engelhardt P.* Thomas von Aquin. Wegweisungen in sein Werk. — Leipzig: St. Benno. — 2005. — 291 S.

*Heidegger M. Wegmarken // Heidegger Martin. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. — Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. — 1976. — 487 S.*

*Święty Tomasz teolog. Wybór studiów. — Warszawa-Kęty: Antyk, Instytut Tomistyczny. — 2005. — 496 s.*

*Torrell J.-P. Tomasz z Akwinu — człowiek i dzieło. — Warszawa: Instytut Tomistyczny. — Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki. — 2008. — 509 s.*

*Van Steenberghen F. Filozofia w wieku XIII. — Lublin: KUL. — 2005. — 535 s.*

*Weisheipl J.A. Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło. — Poznań: W drodze. — 1985. — 519 s.*

*Woroniecki J. Katolickość tomizmu. — Lublin: Instytut Edukacji Narodowej. — 1999. — 111 s.*

---

*Андрій Баумейстер — кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, викладач Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського.*

---

## РЕЦЕПЦІЯ МАТЕМАТИЧНОГО ПІДХОДУ ДО РОЗУМІННЯ ТАЇНСТВА ТРІЦІ В МЕТАФІЗИЦІ XII СТОЛІТТЯ

---

Учення про Трійцю є центральним для християнської доктрини. Існування трьох осіб в одній природі стало викликом для багатьох поколінь християнських мислителів, які намагалися розв'язати цю проблему виходячи з очевидних для них філософських засновків.

Один зі способів пояснення Трійці дістав назву «математичного підходу». Так його назвав філософ XII століття Тьєрі Шартрський [Thierry of Chartres, 1971: p. 297, 38—40]. В одному зі своїх коментарів до праці «Про Трійцю» Северина Боеція Тьєрі стверджує, що про Трійцю можна говорити в різні способи, у тому числі й під кутом зору математики [Thierry of Chartres, 1971: p. 297]. Пояснюючи, що саме він має на увазі, Тьєрі посилається на такий уривок з Августина: «В Отці є єдність, в Сині — рівність, у Святому Дусі — гармонія: і всі ці троє є одним через Батька, рівними через Сина, пов'язаними через Духа Святого»<sup>1</sup> («Про християнську доктрину», I, 5). Нижче Тьєрі додає, що на підставі цього визначення можна пояснити появу трьох осіб Трійці в єдиній субстанції Бога через множення (multiplication) [Thierry of Chartres, 1971: p. 297, 43].

Досліджуючи праці іншого філософа XII століття, Ашара Сен-Вікторського [Листопад, 2010],

---

<sup>1</sup> «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum».

ми з'ясували, що його пояснення проблеми Трійці також є досить близьким до формули Августина. Узагалі традиція використання тринітарної формули Августина не обмежується XII століттям, схожі міркування зустрічаються у працях Алана Лільського та Миколи Кузанського [Trottmann, 2005].

XI—XII століття є періодом зростання інтересу до проблеми Трійці. До авторів, що частково або повністю присвятили свої праці тринітарному питанню, належать Іоан Росцелін, Ансельм Кентерберійський («Монологіон» та «Просологіон»), П'єр Абеляр («Теології»), Гільбер Поретанський (коментар до «Теологічних Трактатів», зокрема до праці «Про трійцю» Боеція), Гуго Сен-Вікторський («Про таїнства»), Рішар Сен-Вікторський («Про Трійцю»), Ашар Сен-Вікторський («Про єдність Бога та множинність творіння») і Тьєрі Шартрський (коментарі до праці «Про трійцю» Боеція). Однак у їхніх творах ми знаходимо не лише пояснення таїнства Трійці, а й розв'язання актуальних філософських проблем того часу. Наприклад, славнозвісна «битва за універсалії» між номіналістом Іоаном Росцеліном та реалістом Ансельмом Кентерберійським спалахує щодо визначення статусу персон Трійці. Гуго порівнює появу Трійці з творенням світу Богом [Gemeinhardt, 2007: р. 45]; космологічні мотиви (Святий Дух як Світова душа) присутні також в Абеляра [Abelard, 1969: р. 100—104]. Таким чином, мислителі XI—XII століть, розглядаючи проблему Трійці, виходять за межі питання про пояснення існування трьох осіб в одній субстанції Бога.

Наразі відсутні фундаментальні дослідження, які б охоплювали весь розвиток тринітарної доктрини у вказаний період. Єдиною відомою нам більш-менш повною працею з цього питання є стаття Пітера Гемейнгардта [Gemeinhardt, 2007], який аналізує майже всі згадані вище твори. Однак ані Ашара Сен-Вікторського, ані Тьєрі Шартрського у ній не взято до уваги. Зважаючи на це, слід розглянути доробок цих двох мислителів. У своєму дослідженні ми б хотіли не тільки розкрити суть їхніх підходів до розуміння Трійці, а й окреслити філософські проблеми, у контексті яких вони звертаються до тринітарної тематики. Крім того потрібно звернутися до доробку Августина, — чий твори ще від початку Середніх віків були джерелом для міркувань про Трійцю, — щоб побачити, які саме метафізичні та доктринальні елементи його вчення були запозичені Ашаром та Тьєрі та як вони були інтерпретовані в їхніх творах.

### **Трактат «Про Трійцю» Августина як джерело тринітарних теорій XII століття**

Наразі можна знайти безліч свідчень присутності ідей та праць Августина у XII столітті. Лише в контексті тринітарної доктрини ми знаходимо в мислителів XII століття посилання на такі



його твори, як «Про Град Божий», «Сповідь», «Про Книгу Буття буквально», «Про свободу вибору», «Про Трійцю», «Про істинну релігію», «Про християнську доктрину», «Енхіридіон» (38), коментарі до писань апостола Іоанна (трактати 17, 20, 39, 77), «Проти ересі аріанців»<sup>2</sup>. Саме тому ми вважаємо за необхідне розкрити основні положення вчення про Трійцю Святого Августина, зокрема вказати на тези, які стали основою для формування тринітарних доктрин XII століття. У своєму аналізі ми спиратимемося на ті основи цього вчення, що викладені у праці «Про Трійцю», залучаючи також трактати «Про християнську доктрину» та «Сповідь».

Зауважимо, що філософію Августина потрібно розглядати в контексті своєї епохи. IV—V століття є періодом формування і становлення християнської доктрини та боротьби з ученнями, що визнавались еретичними. Зокрема, ідеться про ересі модалізму (вчення, що всі особи Трійці є лише проявами Бога, його модусами, і, відповідно, сама Трійця не існує реально) та субордонізму (вчення, що Син та Дух Святий є не рівними отцеві, нижчими за нього, оскільки походять від нього) [Margerie, 1975: p. 113]. Різновидом останньої ересі було і вчення Арія (згідно з його доктриною Син та Дух Святий є інструментами, за допомоги яких Бог створив світ і які покликані пов'язувати творця і його творіння), засуджене на Першому Нікейському соборі. Саме тому Августин приділяє особливу увагу розробленню вчення про Трійцю як таку, що має одну сутність. Також варто зважати на той факт, що Августин є одним з перших представників західного християнства, яке ми нині називаємо католицизмом і для якого властивий образ Трійці як Отця, що породжує, Сина, що походить від нього, і Святого Духа, що становить спільність та зв'язок обох. Для православ'я, що походить від богослов'я грецьких отців, наприклад Григорія Назіанзина [Margerie, 1975: p. 159], характерний акцент на єдиному джерелі Трійці — Отцеві, що поєднує дві інші особи, які від нього походять.

Найбільш детальний виклад тринітарного вчення Святого Августина можна знайти в його творі «Про Трійцю». Зауважимо деякі особливості викладу. Августин говорить про єдину сутність (*essentia*) Бога («Про Трійцю», V, 2, 3), але питання про розрізнення осіб Трійці та їх атрибутів зводить до того, яким чином можна говорити про них (V, 8, 9). З одного боку, це дає можливість спиратися на текст Біблії, що мав об'єктивну цінність у рамках теології, а з іншого — дає змогу дотримуватися положення про принципову непізнаваність Бога людським розумом. Згадаймо, що одним з основних положень християнської віри є непізнаваність Бога й таїнства

---

<sup>2</sup> Див. список джерел до творів Ашара Сен-Вікторського [Achard de Saint-Victor, 1987: p. 263—265], Тьєрі Шартрського [Thierry of Chartres, 1971: p. 581] та П'єра Абеляра [Peter Abelard, 1969: p. 489].

Трійці. Максимум, чого може досягти людина, — це висловлювати свої судження про неї правильно в межах того, що ми можемо пізнати самотійно або через Одкровення.

Саме спираючись на аналіз Святого Письма, Августин показує, що Бог-Отець породив Сина (*Genuit*, звідси термін *generatio*; «Про Трійцю», II, 2, 4), а Дух Святий походить від Отця (*procedit*, звідси *processio*; II, 2, 5), і про них мовиться відносно (*relative dicitur*), оскільки стосується обох (V, 11, 12). Таким чином, він обґрунтовує саме католицьку версію Трійці. Більш чітко Августинове розуміння Трійці викладено у творі «Про християнську доктрину» (I, 5): «В Отці є єдність, у Сині — рівність, у Святому Дусі — гармонія: і всі ці троє є одним через Батька, рівними через Сина, пов'язаними через Духа Святого»<sup>3</sup>.

Книги з IX до XII трактату Августина «Про Трійцю» присвячені поясненню таїнства Трійці через порівняння її з людиною. Людина була створена за «образом та подобою» Бога («*imago et similitudine*», Бт 1: 26), тому Августин шукає сліди Трійці саме в ній («Про Трійцю», VII, 6, 12). Його основні вимоги до віднайденної подоби полягають у тому, щоб вона відтворювала і єдину субстанцію Трійці, і три особи, одна з яких походить від іншої, а третя — від перших двох.

Ще до Августина інші мислителі намагалися пояснити Трійцю, звертаючись до феноменів видимого світу: вогонь, що запалюється від іншого вогню, різні кольори одної веселки, джерело, потік та вода, сонце, промінь та світло [Poirel, 2002: p. 270]. Григорій Назіанін також порівнює Трійцю із сім'єю Адама, Єви та Сифа<sup>4</sup>. Однак, на думку Августина, з усіх творинь, що містять у собі сліди творця, саме душа є найдосконалішим образом Бога.

Пояснюючи Трійцю, Августин спирається спершу на уявлення про любов як структуру, що складається з «того, що любить, того, кого люблять, і їхньої любові» («*amans et quod amatur et amor*») («Про Трійцю», VIII, 10, 14). У пошуках Трійці Августин звертається до базових властивостей людського розуму, таких як пам'ять, пізнання та любов («розум пам'ятає себе, пізнає себе та любить себе»<sup>5</sup>, XIV, 8, 11). Отож, Августин шукає відповідну структуру в людині та знаходить її у трійці розуму, знання та любові (*mens, notitia, amor*) (IX, 12, 18). Особа Отця порівнювано з розумом, Сина — зі знанням, причому не просто зі знанням, а з усвідомленням,

<sup>3</sup> «In Patre unitas, in Filio aequalitas, in spiritu sancto unitatis aequalitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum».

<sup>4</sup> Третій син Адама та Єви, який народився вже після смерті Авеля (Бт 4: 25) [Margerie, 1975: p. 369].

<sup>5</sup> «Mens meminit sui, intelligit se, diligit se», dilectio — вища форма любові, повага, захоплення.

своєрідною самосвідомістю, Святий Дух — з любов'ю (точніше потягом, що виникає між розумом і знанням). Розум любить себе, а любов передбачає самопізнання, звідки й беруться три члени трійці (IX, 3, 3). Августин також порівнює Трійцю з пам'яттю, розумінням та волею (*memoria, intelligentia, uoluntas*) (X, 12, 19). Матіас Перкамс завважає, що ці три компоненти випливають зі знання, яке кожна людина має від природи, незалежно від тілесного досвіду [Perkams, 2006: р. 905—906]. На нашу думку, ця метафора є навіть кращою за попередню тріаду (розум, знання, любов), адже якщо ми пояснюємо Трійцю як пам'ять, розуміння та волю, то розум тут виражає її єдину сутність, а пам'ять, розуміння та воля — його невіддільні атрибути.

Також варті уваги окремі моменти вчення про Трійцю, що будуть використані пізніше. Наприклад, друга особа Трійці (Син), або ж, згідно з аналогією Августина, знання, ототожнюється зі Словом, яке народжується всередині нас («Про Трійцю», IX, 7, 12). Джерело такого порівняння знаходимо в Євангелії від Івана<sup>6</sup>: «І Слово стало тілом, і оселилося між нами...» (Ів 1: 14) (див.: «Сповідь», VII, 9, 13—14, де Августин, аналізує цю цитату). Також у праці «Про християнську доктрину» (I, 8) Августин описує Бога як вічну незмінну Мудрість (*Sapientia*), яка стоїть над світом і яка втілилась у плоті й жила між нами, подібно до того, як набувають фізичної оболонки слова, що їх ми вимовляємо («Про християнську доктрину», I, 13).

Також, слід зауважити, що Августин вживає термін подібність (*similitudo*)<sup>7</sup>. Зокрема, він говорить: «Але ж не повністю рівним був той образ Божий (людина. — *І.Л.*) і не є від нього народжений, але ним створений, а причина цього є в тому, що образ вказує на «<створене> по образу», тобто на те, що не є цілковито рівним (*aequatur parilitate*), але що наближається як певна подібність (*similitudo*)»<sup>8</sup>. Далі він звертається до аналізу елементів свідомості людини, щоб знайти в ній відповідники Трійці. Очевидно, що саме наявність трьох елементів та можливість їх походження одне від іншого є основним критерієм для встановлення подібності в Августина. Однак, хоч він і вживає поняття «подібність» багато разів і користується ним зокрема для обґрунтування доцільності пошуку Трійці саме в людині, ми не знаходимо ані визначення цього поняття, ані тематизації його як технічного терміна в Августина. Зауважимо, що в Августина йдеться про подібність створеного (людини) до її творця.

<sup>6</sup> Цитати з Біблії даємо в перекладі Івана Хоменка, який є ближчим до латинського перекладу.

<sup>7</sup> Про переклад цього терміна див.: [Листопад, 2010: с. 87—88].

<sup>8</sup> «Sed quia non omnimodo aequalis fiebat illa imago dei tamquam non ab illo nata sed ab eo create, huius rei significandae causa ita imago est ut ad imaginem sit, id est non aequatur parilitate sed quadam similitudine accedit» («Про Трійцю», VII, 6, 12).

Дивним може видатися той факт, що Августина, який був одним з найбільш читаних авторів латинського Середньовіччя, рідко згадують дослідники схоластичної філософії. Частково це можна пояснити тим, що стиль його творів асоціюється більшою мірою з інтуїтивними пошуками містиків, ніж із раціональними умовиводами. Утім, позиція Августина була імпліцитно присутня в схоластичних трактатах завдяки мислителю, який сформулював окремі ідеї Августина мовою схоластичної логіки. Ідеться про Северина Боеція та його «Теологічні Трактати». Зокрема, у трактаті «Про Трійцю», щоб відповісти на основне питання твору: «Як можливе існування різниці (трьох осіб) в Бозі?», Боецій іде тим же шляхом, що й Августин в однойменному творі. Він розглядає категорії Аристотеля та робить висновок щодо можливості їх застосування в мовленні про Бога (Боецій, «Про Трійцю», IV, 44—98; Августин, «Про Трійцю», 5, 5, 6; 5, 8, 9). Як і для Августина, для Боеція важливо пояснити, що Трійця має одну субстанцію, хоч ми і говоримо про неї як про три особи (Боецій, «Про Трійцю», I, 7—9; V, 50). Інший його трактат «Про те, чи "Отець", "Син" і "Дух Святий" є предикатами Божества за субстанцією», що відповідає на те саме питання, що й твір «Про Трійцю», є, за висловом Генрі Чадвіка, «ніби мозаїкою із фраз Августина» [Боецій, 2007: с. 110]<sup>9</sup>. Як творець схоластичного стилю Боецій викладає ідеї Августина точно та лаконічно, використовуючи створену ним же на основі «Органону» Аристотеля латинську термінологію. У XII столітті «Теологічні трактати» та інші твори Боеція увійшли до програми навчання теологічних шкіл. Сліди їхнього впливу помітні в «Теологіях» Абеяра, а більшість відомих наразі творів Тьєрі Шартрського та Гільбера Поретанського є коментарями до «Теологічних трактатів» Боеція. Якщо до XII століття філософська та наукова думка Середньовіччя розвивалася повільними темпами, зокрема через брак освіченості, й невеликі за обсягом «Теологічні трактати» Боеція вважалися достатнім джерелом для вивчення теології, то культурний ренесанс XII століття стимулює звертання до більших за обсягом та складніших за своєю мовою творів, написаних класичною латиною. Отже, можна спостерігати подвійну присутність ідей Августина на інтелектуальному обрії XII століття: пряму та опосередковану через твори Боеція.

Вище ми описали окремі філософські та теологічні елементи тринітарного вчення Августина, на які спиратиметься подальша традиція. Ми вважаємо за необхідне розглянути також природу зв'язку Бога зі світом у творах Августина та Боеція. На нашу думку, у християнській теології саме

<sup>9</sup> Вплив творів «Про Трійцю» та «Про Град Божий» Святого Августина помітний також у трактаті Боеція «Про католицьку віру», однак останній не входив до усталеного в Середньовіччі канону творів Боеція [Боецій, 2007: с. 117—121].

цим визначається канонічність учення в християнській традиції. Адже Бог є творцем усього сушого, але водночас і найбільшою таємницею. Від нього все походить, але ми самі достеменно не знаємо, яким він є. Таким чином, Бог має бути достатньо близьким до світу, щоб його створити, але достатньо далеким, щоб залишатися для нас таємницею. Розгляньмо, як розв'язували цю проблему Августин та Боецій.

Августин викладає своє розуміння природи зв'язку Бога і світу в «Сповіді» (VII, 11, 17). Він каже, що все, що є нижче Бога, є остільки, оскільки є від Бога. І навпаки, якщо чогось немає, то це тому, що воно не є тим, чим є Бог. Таким чином, буття світу має ту ж природу, що буття Бога. Бог є незмінним, тому існує істинно. Усе інше мінливе й існує настільки, наскільки пов'язане з Богом. Отже, тільки Бог має істинне буття, буття всього іншого несамостійне, неповноцінне, залежне від буття Бога. Згадаймо тепер тринітарну доктрину Августина. А саме той факт, що між Богом як Трійцею та світом є певна подібність. Зважаючи на те, що світ залежить від Бога на онтологічному рівні, видається доцільним шукати подібності між Трійцею і світом на рівні поняттєвому. Фактично Августин шукає у творінні сліди творця, звідси й сама ідея аналогій. Таким чином, згідно зі вченням Августина, Бог є творцем світу, оскільки він надає світові його буття, тобто він пов'язаний з ним онтологічно. Але Бог є загадкою, бо його буття є досконалим, а буття світу — ні, тому ми можемо лише намагатися зрозуміти його за допомоги аналогій.

Схожу, але дещо складнішу теорію знаходимо в «Теологічних трактатах» Боеція. Він розділяє буття на дві складові: *esse* (буття) та *id quod est* (те, що є) («Про гебдомати»). Перше є буттям речі, яка походить, друге — джерелом буття. У простих речей, якими є, наприклад, форми, перше та друге збігаються; у складних — це два окремі компоненти, як, наприклад, буття тіла — це його форма, від якої походить буття (*id quod est*) та матерія (*esse*) («Про Трійцю», II, 28—40). Таким чином, Боецій установлює метафізичну картину світу, визначальною рисою якої є наявність джерела буття (Бога) та речей, буття яких походить із джерела. Бог є простим, тому його буття (*esse*) є тим, що він є (*id quod est*). Буття всіх інших речей розкладається на їхнє власне буття (*esse*) та буття, яке є джерелом їхнього буття (*id quod est*). Істинне буття має лише Бог, який є тим, чим він є («Про Трійцю», II, 30—31), усі інші речі тільки походять від нього. Таким чином, згідно зі вченням Боеція, Бог пов'язаний зі світом, бо є джерелом буття. Але водночас він і відрізняється від речей. Буття Бога є простим, бо він є джерелом власного буття, а буття речей — складним, бо джерелом їхнього буття є Бог.

Наразі ми описали такі елементи доктрини Августина, як учення про подібність елементів свідомості людини (розум, знання, любов; пам'ять,

розуміння, воля) та Трійці, про трактування Трійці як Єдності, Рівності й Гармонії, що відображає католицький варіант тринітарної доктрини, та експліковане з Біблії ототожнення другої особи Трійці зі Словом та Мудрістю Бога. Також ми зауважили присутність в Августина поняття подібності, визначення якого він, однак, не пропонує. Нарешті ми взяли до уваги, що тринітарна доктрина Августина фігурує у XII столітті як прямо (у вищезгаданих творах), так і опосередковано (у творах Боеція).

Підсумовуючи доктрини двох основоположників християнства, ми можемо зауважити, що як Августин, так і Боецій розглядали Бога як джерело буття, як єдину істоту, що володіє істинним буттям. Бог є творцем, і оскільки він є джерелом буття, то має щось спільне з творінням. Але його буття є досконалішим, ніж буття світу, і в цьому полягає його відмінність від світу, і саме тому його природа лишається для нас таємницею. Саме такий підхід, на нашу думку, вможливорює обґрунтування аналогії як способу осягнення природи Бога у випадку Августина і застосування до Бога категорій Аристотеля у випадку Боеція. Адже кожен із них вважав, що буття Бога має щось спільне з буттям світу, який був створений Богом і походить від нього.

### **Роль платонізму в генезі філософії XII століття**

Теологію XII століття, як і середньовічну теологію в цілому, важко зрозуміти без з'ясування культурного та наукового контексту її розвитку. Для сучасного читача важко збагнути сенс міркувань про поєднання трьох осіб в одній субстанції, або про єдину особу Христа, що перебуває у двох природах — людській та божественній, тоді як для мислителів тієї епохи ці питання впливали з уявлень про фізичний та моральний устрій Всесвіту, а відповіді на них надавали смисл існуванню всього суцього.

Саме тому варто звернути увагу на те, що XII століття вирізняється з-поміж інших періодів розвитку середньовічної культури. У цей час має місце так званий ренесанс — період активного економічного та культурного розвитку, що стимулює формування інтелектуальних спільнот — шкіл, і деякі з них у XIII столітті стають університетами [Verger, 1996: p. 98]. У межах цих спільнот відбувається опрацювання та систематизація джерел, які перебували у вжитку ще від початку латинського Середньовіччя.

Розглядаючи XII століття як окремий період, дослідники часто вказують на те, що основним джерелом для філософського синтезу того часу були праці Платона [Chenu, 1976 : p. 108; Lemoine 1998]. Разом із тим варто пам'ятати, що присутність автентичних праць Платона у XII столітті зводилась до одного уривку з «Тимея» і текстів пізньоантичних та ран-

ньосередньовічних авторів, які застосовували елементи його доктрини для розвитку власних учень [Lemoine, 1998: р. 46—63]. Таке передання думки Платона Раймонд Клібанський назвав «непрямим платонізмом» [Klibansky, 1981: р. 22].

Одну зі спроб класифікації спадку платоніків було зроблено Стефаном Гершем [Gersh, 1986]. Досліджуючи послідовників Платона, що писали латиною у хронологічних межах до VII століття включно, він зауважує, що в дослідницькій літературі усталився умовний поділ їх на платонізм та неоплатонізм. До першої категорії він відносить Тертуліана, Лактанція, Арнобія, Цицерона, Сенеку та Апулея, до другої — Халкідія, Маріуса Вікторина, Амвросія, Августина, Макробія, Марціана Капелу, Боеція, Присціана та деяких інших [Gersh, 1986: р. 25—26]. Якщо платонізм, за Гершем, полягає в рецепції вчення Платона, то в неоплатонічних доктринах реальність складається з іпостасей (Одне, Інтелект, Душа та чуттєвий світ), також їм властивий дуалізм матеріального і духовного світів. Причому останній світ духовний, будучи від початку трансцендентним матеріальному, прагне стати йому іманентним [Gersh, 1986: р. 27, 42]<sup>10</sup>, тобто фактично йдеться про походження одного світу з іншого через вищезгадані іпостасі.

Неоплатонічні мотиви були присутні також у працях Августина та Боеція. У їхніх доктринах ішлося про походження всього, що існує, від Бога, що нагадує неоплатонічну доктрину еманачії — походження світу з єдиного. Ця неоплатонічна схема має бути поєднана з християнським ученням про Бога як творця, який сам по собі є непізнаваним. Згідно з Августином, буття Бога є досконалішим, стабільнішим, ніж буття речей у світі. У Боеція Бог розглядався як джерело буття, яке становить єдине чисте буття. Таким чином, Бог мав частково ту саму природу, що і світ [Erismann, 2011: р. 297].

Учення про трійцю непогано поєднується з неоплатонізмом, адже в обох випадках йдеться про походження. У випадку Трійці, особи походять одна від одної. Однак важливим для християнства є дотримання межі між Богом і світом<sup>11</sup>, щоб не порушувати догмат про непізнаваність Бога. Адже якщо Бог матиме ту саму природу, що й світ, то він володітиме такими

---

<sup>10</sup> Власне, він називає ще третю ознаку неоплатонізму — генетичну (те, що неоплатонізм є синтезом попередніх філософських традицій, а саме платонічної, аристотелічної та стоїчної [Gersh, 1986: р. 29]), але ми не вважаємо її суттєвою для нашого дослідження.

<sup>11</sup> Ця межа була окреслена, наприклад, у творі, що з'явився в першій половині XII століття, і від початку XIII та фактично до кінця Середньовіччя вважався канонічним, — у «Сентенціях» Петра Ломбардського. Так, гл. 8, кн. 1 «Сентенцій» присвячена питанням про незмінність Бога, про те, що він не може бути суб'єктом предикації та що в ньому нема нічого, що не було б ним [Petri Lombardi, 1841], тобто фактично йдеться про те, чим Бог відрізняється від світу.

його якостями, як мінливість та минушість, а отже, не зможе виконувати роль метафізичного гаранта існування світу.

Публічні дискусії з цього питання мали місце вже на початку XII століття. Наприклад, однією з причин засудження Абеяра на соборі 1121 року у Свасоні стало те, що він порівнює Святий Дух із Душею Світу, про яку йдеться в «Тимей» Платона [Jolivet, 1997: р. 121]. Адже, за Платоном, Душа світу є створеною, а звідси створеною є одна з персон Трійці. Таким чином, зникає межа між творцем і творінням, й виходить, що Бог має ту саму природу, що і світ<sup>12</sup>.

Вище ми зауважили, що на початку XII століття розвивається математичний підхід до визначення Трійці. Ми також описали вчення, що вплинули на його розвиток (елементи доктрини Августина, неоплатонізм) та теологічні умови, яким він мав відповідати (християнське вчення про Бога як творця та про його непізнаваність). Далі ми розглянемо суть математичного підходу і спробуємо відповісти на питання, чому ці доктрини не було прийнято в подальшій теологічній традиції.

### Тринітарна доктрина Тьєрі Шартрського

Тьєрі Шартрський († 1150) — представник однієї з найвпливовіших філософських шкіл XII століття. Мислителі, яких пов'язують із цією школою (Бернард Шартрський, Гійом з Коншу, Гільберт з Пуатьє та Йоан Солсберійський), запропонували власні метафізичні та натурфілософські системи, виходячи з платонічної традиції [Lemoine, 1998]. Перше сучасне видання творів Тьєрі Шартрського було здійснене Ніколасом Герінгом у 1971 році [Thierry of Chartres, 1971]<sup>13</sup>. На думку Герінга, більшість зібраних у цьому виданні творів («Commentum», «Lectio-nes» та «Glosa», причому всі три твори є коментарем до трактату «Про Трійцю» Боеція та «Трактату про шість днів творіння») можна або приписати безпосередньо Тьєрі, або вважати конспектом його лекцій [Häring, 1971: р. 23]. Серйозні сумніви Гарінг висловлює щодо «Трактату про Трійцю» та «Glosa Victorina» [Häring, 1971: р. 33, 45], які, на його думку, належать комусь із його учнів. У своїх коментарях до Боецієвого твору «Про Трійцю» Тьєрі, звісно ж, приділяє увагу вченню самого Боеція, однак, коментуючи

<sup>12</sup> Абеяра уточнював, що це вчення давніх філософів треба розуміти радше як міф, тобто метафорично [Abelard, 1978: р. 39—42]. Таким чином, насправді звинувачення в ересі були в цьому випадку безпідставними.

<sup>13</sup> Власне, інші видані на сьогодні твори Тьєрі, а саме його коментарі до «Риторики» Аристотеля та поема «Гептатеукон» не стосуються тринітарної доктрини, тому ми не беремо їх до уваги.



окремі уривки, подекуди досить сильно відступає від змісту трактату Боеція, щоб сформулювати власне вчення про Трійцю.

Ми збираємося розглянути три праці Тьєрі («Commentum», «Lectiones» та «Glosa»), оскільки в них сформульовано його вчення про Трійцю. Хотілося б зауважити, що «Commentum», на нашу думку, відрізняється від «Lectiones» та «Glosa», адже саме в цьому творі викладено вчення Тьєрі про матерію та форму, тоді як два інші концентруються на математичному аспекті тринітарного вчення. Саме «Commentum» ми вибрали для аналізу філософських аспектів доктрини Тьєрі.

У «Commentum» Тьєрі зосереджується на фразі Боеція: «Всяке буття — від форми» (Боецій, «Про Трійцю», II, 21). Він детально розглядає питання про те, яким чином усе походить від Бога, включно з породженням осіб у самій субстанції Бога. Про Трійцю він зазначає: «Народжує, отже, Єдність Рівність Єдності, тож однією і тією самою річчю є Єдність та Рівність Єдності. Адже Єдність є Отцем, оскільки народжує, і Сином, оскільки народжується»<sup>14</sup> («Commentum», 78, 98—1), а також: «Все, що є, існує, оскільки є одне числом. Отже, все, що є одним, прагне бути. Для нього є необхідним уникаати поділу. З цього можна зробити висновок, що оскільки Єдність уникає поділу, то Рівність воліє Єдності, а Єдність — Рівності. Любов же є зв'язком Рівності з Єдністю та Єдності з Рівністю існування» (80, 62—66)<sup>15</sup>.

Фактично Тьєрі називає три особи Трійці Єдністю, Рівністю та Любов'ю, або Зв'язком (Unitas, Equalitas та Amor, або Connexio), що дуже нагадує розглянуту раніше Трійцю Августина (Єдність, Рівність та Гармонія). Різницю між першими двома і третьою особою Трійці Тьєрі пояснює тим, що ця третя особа Трійці — Любов — не народжується (gignitur), але походить (procedit) («Commentum», 80, 67—72). Разом із тим, Тьєрі називає другу особу Трійці — Рівність — Мудрістю (Sapientia) (78, 4—8), а також Світлом (чи радше сяянням — Splendorem). Щоб обґрунтувати останній епітет, він посилається на Євангеліє від Івана (Ів 1: 9): «Справжнє то було світло — те, що просвітлює кожну людину. Воно прийшло в цей світ» («Commentum», 78, 9—12).

В «Lectiones» Тьєрі коментує твердження «Оскільки Отця й Сина присуджуємо за відношенням...» (Боецій, «Про Трійцю», V, 33—34) і розглядає «математичний» спосіб говорити про Трійцю, походження якого приписує святому Августинові (і навіть цитує відповідний уривок зі твору «Про християнську доктрину» («Lectiones», 224, 44—43). Однак цього разу

<sup>14</sup> «Gignit ergo unitas aequalitatem unitatis ita tam ut res eadem sit unitas et aequalitatem unitatis. Unitas ergo in eo quod gignit pater est: in eo quod gignitur filius est».

<sup>15</sup> «Omne enim quod est ideo est quia unum numero est. Omne ergo quod est unum esse desiderat. Necesse ergo est ut diuisionem fugiat. Concludatur itaque ut quoniam unitas diuisionem refugit, et unitatem equalitas diligit et equalitatem unitas. Amor igitur quidam est et connexio equalitatis ad unitatem et unitas ad essendi equalitatem».

він мотивує народження другої особи таким чином: «Єдність, згідно з думкою математиків, народжує з себе будь-яку множинність» (224, 46), або ж «Перша рівність віднаходиться у помноженні єдності в собі» (225, 55–56). Третя особа утворюється, оскільки перші дві особи, єдність та рівність, жадають (appetunt) одна одну, і вона становить їхній зв'язок (225, 64–66).

У «Glosa» Тьєрі коментує той самий уривок з Боеція, що й у «Lectio-nes». У цьому творі він також посилається на математичне визначення Трійці Августина, згідно з яким три особи — це Єдність, Рівність та Зв'язок («Glosa», 297, 38–40). Разом із тим, Тьєрі додає, що Єдність породжує Єдність, чим і створює відмінність (alteritas), а саме породження (generatio) створює множення (multiplicatio) (297, 41–45). Третю особу також трактовано як зв'язок перших двох (297, 62–64).

У кожному зі своїх коментарів до праці «Про Трійцю» Боеція Тьєрі використовує формулу Трійці, запропоновану Августином у творі «Про християнську доктрину». Як і Августин, він називає другу особу Трійці, Сина, Мудрістю, і також звертається до Євангелія від Івана, хоча не для того, щоб обґрунтувати називання Сина Словом та Мудрістю, як це робив Августин. Завважмо також, що він використовує таке поняття, як «множення», а також називає визначення Трійці, запропоноване Августином, математичним. Дослідник Шартрської школи Едвард Жуно вказує, що породження першою особою другої можна виразити формулою:  $1 \times 1 = 1$  [Jeuneau, 1973: p. 94]. Ми вважаємо, що так можна пояснити і розуміння Тьєрі проблеми Трійці в цілому. Тоді перше 1 — Єдність, друге 1 — рівність єдності,  $\times$  — їхній взаємний зв'язок, а останнє 1 — єдина субстанція Трійці.

Термін подібність (similitudo) Тьєрі вживає лише кілька разів [Thierry of Chartres, 1971: p. 617]. Причому в більшості випадків ідеться про подібність як властивість персон Трійці, що є основою для предикації їхніх імен («Отець», «Син» та «Дух Святий») [Thierry of Chartres, 1971: p. 114, 54–58; p. 183–84, 30–53; p. 244, 83–85].

Розгляньмо тепер метафізичну складову думки Тьєрі Шартрського. Нагадаємо, що в першому з розглянутих нами коментарів «Commentum» Тьєрі пояснює фразу Боеція: «Всяке буття — від форми». Спочатку він пропонує власне бачення Всесвіту: «Отже, за Платоном, є два начала речей: акт, звісно ж без можливості, тобто Бог, або необхідність, і — ніби протилежно розташована — матерія, тобто можливість. Між ними, як між двома краями, розташовані форми речей та актуалії. Форми ж речей сходять від Бога як від першого начала. Актуалії підлягають формам. А можливість, тобто матерія, підлягає актуаліям»<sup>16</sup> («Commentum», 77, 70–75). Саме

<sup>16</sup> «Sunt igitur secundum Platonem duo rerum principia: actus scilicet sine possibilitate i.e. deus uel necessitas et — quasi ex aduerso posita — materia i.e. possibilitas. Inter hec autem quasi

в такому контексті Тьєрі звертається до тринітарної доктрини: «Отже, від цієї святої та найвищої Трійці сходять трійця постійних. Єдність, завдяки тому, що вона є Єдністю, створює матерію. Рівність Єдності, завдяки тому, чим вона є, — форми речей. З того, що є любов та зв'язок, утворюється дух»<sup>17</sup> (80—81, 82—85).

Таким чином, три особи Трійці, відповідно до Тьєрі Шартрського, створюють матерію, форму та дух. Далі він уточнює, що Єдність породжує інакшість (*alteritas*), а отже, можливість змінюватися (*mutabilitas*); саме такими характеристиками, за Тьєрі, володіє й матерія («*Commentum*», 81, 86—92). Про форму Тьєрі пише: «... справедливо кажуть, що від тієї простої божественної форми походять (*emanare*) форми всіх речей, оскільки через ту божественну форму кожна річ має рівність своєму існуванню (*suam essendi equalitatem*)»<sup>18</sup> (81, 1—3). І нарешті, дух Тьєрі пояснює як рух (*motus*), позаяк, на його думку, все, що рухається, до чогось прагне (81, 9—10).

Тьєрі також наводить окремі пояснення щодо форми. На його думку, існує лише одна проста істинна божественна Форма («*Commentum*», 82, 27—28). Вона є досконалістю (*perfectio*) та сукупністю (*integritas*, а також правильністю, чистотою) всіх форм (83, 52—54). Вона є одна, але через різноманіття її відображень (*per speculorum diversitate*) вважають, що форм багато (83, 70—74). Зокрема, множинність у світі з'являється завдяки поєднанню форми й матерії (82, 30—34). Все є завдяки формі, підсумовує Тьєрі, тоді як завдяки матерії все лише може бути й, таким чином, все походить із форми (84, 85—88).

Згідно із Тьєрі, Трійця є прототипом устрою світу, і саме з неї походять його основні елементи (форма, матерія та рух). Форма та матерія разом створюють множинність речей, але, разом із тим, істинна форма є одна — божественна форма, що є другою особою Трійці.

Відтак, у теологічній думці Тьєрі Шартрського ми можемо віднайти окремі елементи вчення Августина. Зокрема, Тьєрі відкрито посилається на його тринітарну формулу; він так само називає Сина Мудрістю, і робить розрізнення між породженням Сина і походженням Святого Духа у Трійці. Однак термін «подібність» Тьєрі вживає, коли йдеться про схожість осіб Трійці між собою, а не щодо схожості творіння і творця, як ми це

---

inter extrema sunt forme rerum et actualia. Forme namque rerum a deo quasi a primo descendunt principio. Formis uero subsunt actualia. Actualibus uero subest possibilitas i.e. materia».

<sup>17</sup> «Ab hac igitur sancta et summa Trinitate descendit quedam perpetuorum trinitas. Unitas enim secundum hoc quod unitas est materiam creat. Formas uero rerum secundum hoc quod est unitatis equalitas. Ex eo quod amor est et connexio creat spiritus».

<sup>18</sup> «Merito ergo ab illa simplici forma diuina rerum omnium forme emanare dicuntur quia iuxta formam illam diuinam unaqueque res suam habet essendi equalitatem».

бачили в Августина. Водночас елементи метафізичного вчення Тьєрі, викладені нами вище, можуть бути сприйняті в рамках платонічної філософії<sup>19</sup>, адже йдеться фактично про дві реальності — Трійцю і створений світ, причому перша виступає прототипом другої. Також Тьєрі заторкує властиве платонізму питання щодо утворення множинності у світі, бо, згідно з його вченням, Бог є формою, або ж необхідністю, а множинність з'являється завдяки діяльності інших осіб Трійці.

### **Тринітарна доктрина Ашара Сен-Вікторського**

Ашар Сен-Вікторський († 1171) — маловідомий до недавнього часу представник Сен-Вікторської школи, учень Гуго Сен-Вікторського. В одному зі своїх творів «Про єдність Бога та множинність творіння» Ашар приділяє багато уваги питанням, пов'язаним із Трійцею, хоча пояснення її не є головним завданням його твору.

Твір Ашара поділяється на дві частини, що не відповідають його формальному поділу на два трактати [Листопад, 2010: с. 82]. У першій частині («Про єдність», I, 1—36) Ашар міркує про природу Бога, виходячи з філософських та теологічних засновків, у другій частині (I, 37—II, 21) зосереджується на походженні всього, що існує, від Бога. Якби ми сьогодні спробували сформулювати запитання, на яке відповідав Ашар у праці «Про єдність», то воно звучало б так: «Яким чином можливий зв'язок між єдиною божественною природою та множинністю у світі?» Фактично у першій частині твору «Про єдність» Ашар викладає своє розуміння природи Бога та існування множинності в ньому, що з необхідністю відсилає до Трійці, у другій йдеться про відповідність множинності у світі чуттєвому та інтелігібельному (хоча й це не виключає звертання до теологічних вчень, зокрема тринітарної та христологічної доктрин).

Щоб розв'язати проблему походження множинності, Ашар використовує поняття «подібність» (*similitudo*). Його міркування можна підсумувати таким чином: речі схожі між собою, оскільки існує подібність, подібність у створеному світі є часткова та недосконала, отже, існує повна й досконала подібність, що є її зразком, і вона перебуває в Богові [Листопад, 2010: с. 89], ця подібність є рівністю, рівність можлива тільки між однаковими членами, а отже, у Трійці є множинність (утворена трьома особами), яка відіграє роль прототипу для множинності у світі («Про єдність», I, 1—11). Зауважимо, що Ашар говорить як мінімум про два види подібності: часткову, або недосконалу (серед речей створених), та повну, або

---

<sup>19</sup> Раймунд Клінбанський називає Тьєрі «втіленим» (*reborn*) Платоном XII століття і Шартрської школи [Klibansky, 1981: p. 35].

досконалу (в самому Богові) (II, 3) [Листопад, 2010: с. 88]. Досконала подібність є рівністю.

У зв'язку з цим варто звернути увагу на два моменти. По-перше, зв'язок між рівністю та подібністю можна визначити як причинно-наслідковий, адже досконала рівність є зразком для недосконалої подібності. По-друге, в Ашаровому описі подібності присутня пропорційність: результат порівняння між собою речей створених дає менший коефіцієнт досконалості, ніж результат порівняння між собою осіб Трійці. Ужите в такому контексті поняття подібності відсилає нас до середньовічних теорій аналогії [Ashworth, 2004], що були сформульовані переважно на основі текстів Аристотеля, а саме аналогії як схожості між Богом і творіннями й аналогії як пропорції. Уже в наступному столітті поняття аналогії набуло широкого вжитку, зокрема воно стало одним з центральних у філософії Томи Аквінського, а саме в тій її частині, де йшлося про співвідношення Бога і світу. Таким чином, поняття подібності набуває нового значення порівняно з тим, у якому його вживав Августин (хоч Ашар, що очевидно з його текстів, був знайомий із твором «Про трійцю» Августина [Achard de Saint-Victor, 1987: p. 264—265]).

Ашар називає осіб Трійці Єдністю, Тим, що є їй рівне, та Рівністю («Про єдність», I, 14). Як бачимо, він модифікує визначення Августина. Це можна пояснити тим, що для віднайдення формули Трійці Ашар користується логічними поняттями. Рівність він розуміє як властивість ідентичних членів, якими є три особи Трійці. Власне перші два члени є рівними між собою, а третій є їхньою властивістю. Але особливість рівності, на думку Ашара, полягає в тому, що вона може бути рівною сама собі (I, 10—11). Саме це уможливорює рівноцінність трьох осіб Трійці, адже Рівність є рівною їм усім (Єдності, Тому, що є рівним їй, та Собі самій). Ми вважаємо за можливе записати тринітарну формулу Ашара Сен-Вікторського так:  $E(u_1, u_2)$ , де  $E$  — Рівність,  $u_1$  — Єдність, а  $u_2$  — Те, що є їй рівне.

Як і Августин, Ашар уживає терміни «походження» (processio) та «породження» (generatio). Він, проте, явно надає перевагу першому, вживаючи його у двох значеннях: походження всередині Трійці («Про єдність», I, 15; I, 28), та походження всього, що існує, від Бога (II, 3). Причому перше значення цього терміна вживається не стосовно Отця, Сина та Святого Духа, а стосовно Єдності, Того, що їй рівне, та Рівності, тобто логічного, а не теологічного визначення Трійці. Про породження Ашар згадує всього одного разу (I, 29), наголошуючи, що це поняття варто застосовувати до істот живих, чуттєвих, а не до Бога, якому підходять тільки імена Отця та Сина (а не породжувача та народженого), позаяк передають зв'язок радше духовно вищого рангу.

У другій частині праці «Про єдність» Ашар вже не звертається до свого визначення Трійці. Він зосереджується на викладі теорії форм. Власне

спершу він завважує, що всім створеним речам передують три види підстав: фінальні (finales), формальні (formales), або зразкові (exemplares), та експлікаторні (explicatrices) (I, 39). Але зрештою виходить так, що більша частина його твору (I, 43—50, II, 1—15) присвячена саме формальним підставам.

Ашар описує форми як зразки створених речей («Про єдність», I, 43—44). Вони існують у Бозі і, згідно з ученням Ашара, їх там є набагато більше, ніж речей у світі: «окремі індивіди є там розрізнені через нескінченну кількість форм... і через нескінченну кількість рівнів тих форм. Небо, яке тут є тільки кругле, там є трикутне, квадратне, і так до нескінченної кількості фігур усіх способів»<sup>20</sup> (I, 45). До форм також відносяться універсалії, які є прообразом окремих класів речей (II, 8).

Далі Ашар говорить про те, що всі форми перебувають у Слові Бога, яке є божественною Мудрістю, або ж другою особою Трійці — Сином, а точніше його інтелектом («Про єдність», II, 1). Для викладу цієї теорії він також звертається до перших рядків Євангелія від Івана: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було — Бог» (Ів 1: 1) («Про єдність», II, 1). Ашар розрізняє три види форм: Першу форму, форми в інтелекті та форми в акті. Останні два види він називає ідеями та ейдосами (II, 13—15).

Таким чином, учення Ашара про форми можна розглядати як теорію походження всього, що існує, з першоджерела. Таким першоджерелом є Бог, а точніше його Мудрість, або ж інтелект Сина. Від нього походять усі інші форми, які є прототипами створених речей.

Щодо двох інших видів підстав — фінальних та експлікаторних, то про останні Ашар зрештою нічого не говорить (це може бути пояснено тим, що твір або лишився недописаним, або якась його частина зрештою зникла [Poirel, Sicard, 2008: p. 511]). Фінальні підстави, або ж причини (causae) Ашар описує в главах II, 16—21 трактату «Про єдність» і стверджує, що існує перша Причина, від якої походять усі інші (II, 17).

Порівнюючи вчення Ашара та Августина, ми можемо побачити значну схожість між їхніми доктринами. Ашар використовує тринітарну формулу Августина, звертається у своїх міркуваннях до поняття «подібність» (хоч воно і набуває нового, логічного значення), а також називає другу особу Трійці — Сина — Божественною мудрістю. На відміну від Августина, Ашар не вживає терміни «походження» та «породження», щоб розрізнити відношення Отця та Сина і цих двох до Духа Святого. Він описує обидва відношення одним терміном — «походження». У філософії Ашара

<sup>20</sup> «Singula quoque individua per infinitas ibi distincta sunt formas, et per ejusdem formae gradus infinitos. Caelum enim quod hic est non nisi rotundum, ibi est triangulum, ibi est quadratum et usque in infinitum modis omnibus figuratum».

ми також можемо віднайти елементи платонічної традиції, а саме: він шукає витoki множинності світу (що типово для неоплатоніків) і доходить висновку, що початкова множинність перебуває в Богові (що доволі нетипово, адже Бога у платонічній традиції вважають радше єдиним [Poirel, Sicard, 2008: p. 505]), також він розвиває вчення про походження різноманіття форм від єдиної першої форми.

### Математичний підхід у теологічній традиції

Розглядаючи відтак тринітарні доктрини Ашара Сен-Вікторського та Тьєрі Шартрського, ми можемо побачити, що вони обоє спираються на відповідне вчення Августина. Окрім запозичення математичної формули Трійці, у їхніх доктринах з'являються також такі елементи, як учення про подібність (у Ашара), розрізнення породження Сина і походження Духа Святого від Отця та Сина (у Тьєрі), називання Сина Мудрістю та посилання на перші рядки Євангелія від Івана (що більшою мірою властиво Ашарові, але з'являється також у Тьєрі; хоч усі три мислителі й цитують різні рядки цього Євангелія, але всі вони лишаються в межах уривку, де йдеться про Слово, I: 1–14).

Завважмо, що рецепція тринітарної доктрини Августина у XII столітті не зводиться до творів Ашара, Тьєрі та математичної формули Трійці. Наприклад, Абельяр та Гуго Сен-Вікторський розвивають іншу його ідею — можливість пояснювати Трійцю за допомоги чогось, що є їй подібне [Buytaert, 1974 ; Poirel, 2002], як це робив Августин, порівнюючи три особи Трійці з елементами свідомості людини. Зокрема, вони говорять про Трійцю як про могутність, мудрість та благість (*potentia, sapientia, benignitas*) Бога. Схожі ідеї з'являються пізніше у творах Альберта Великого, Томи Аквінського та Бонавентури. Традиція говорити про Трійцю таким чином дістала назву тринітарних апропріацій [Poirel, 2002: p. 280]<sup>21</sup>.

Філософські вчення Ашара Сен-Вікторського та Тьєрі Шартрського, що базуються на тринітарній формулі Августина, без сумніву можна вважати оригінальними. Тьєрі наголошує на відповідності персон Трійці трьом основним елементам світобудови (матерії, формі та духові), а також на існуванні однієї першої Форми, від якої походять усі інші. Ашар же завважує, що досконала Рівність у Трійці є прототипом недосконалої подібності у світі, а також розвиває вчення про першу Форму як джерело всіх

---

<sup>21</sup> Особливістю методу тринітарних апропріацій є те, що ім'я присвоюють одній з осіб, щоб вказати на ознаку, найбільше в ній розвинену, разом із тим це ім'я можна застосувати як до Трійці в цілому, так і до інших двох її осіб (хоча найкраще це ім'я все ж пасує персоні, яку воно позначає).

форм. Обидва вчення можуть відсилати до впливової у XII столітті платонічної традиції.

Цікавим є питання щодо канонічності праць Тьєрі та Ашара. Упродовж життя жоден з них не мав конфліктів із представниками церкви. Понад те, Ашар обіймав високу церковну посаду — він був єпископом. Проте вчення жодного з них не стало популярним.

Вище ми встановили, що канонічним описам Трійці Августина та Боеція властива певна метафізична схема. Ідеться про походження світу від Бога таким чином, що він є і джерелом буття, і таким буттям, що є набагато досконалішим за буття всього, що є у світі. Не забуваймо, що Августин та Боецій хоч і стверджували, що Бог має ту саму природу, що і світ, але їх метою все ж було відділити перше від другого. Саме тому вони приділяли багато уваги тому, як ми можемо правильно говорити про Бога, а не тому, чим він є<sup>22</sup> (адже Бог має лишатися непізнаваним).

Тьєрі та Ашар, навпаки, зосереджуються переважно на тому, чим є Бог, а не на тому, як про нього можна правильно говорити. Тьєрі, наприклад, виводить основні елементи світобудови (форму, матерію та дух) із Трійці. Ашар шукає у Трійці основу множинності світу, а також форми-прообрази всіх речей. Хоч ми й не можемо звинуватити їх у тому, що вони переступили межу між світом створеним і нествореним, між творцем і творінням, але підійшли до неї надто близько. Слабким моментом теорій Тьєрі та Ашара є теза про походження від Бога форм-прообразів усього, що є у світі. Звідси випливає, що світ сутнісно міститься в Богові. Але чи є вони при цьому насправді відокремлені? У Тьєрі форми, що походять з першої форми, наприклад *humanitas* (людськість), є лише образами першої форми, а не нею самою («*Commentum*», 81, 1—7), тобто елементи світобудови не є тим же, що Бог, хоч і походять від нього. Ашар також проводить межу між світом інтелігібельним та чуттєвим. Він стверджує, що є два основні модуси існування форм та речей — в інтелекті та в акті («Про єдність», I, 46). Причому під інтелектом мається на увазі божественний інтелект, а саме друга особа Трійці — Син, який є мудрістю Бога (II, 2), а під актом — існування створених речей у світі. Тобто Ашар проводить межу між Богом, природа якого є інтелігібельною, і чуттєвим світом. Виглядає так, ніби подальший розвиток описаних метафізичних теорій міг би привести, наприклад, до пантеїзму (адже якщо Бог є джерелом буття

<sup>22</sup> Поєднання коментарів Боеція до Аристотеля, теологічних творів Августина та Еріуген жерелом теорії трансляції — вчення про те, що одні й ті самі терміни мають різне значення, застосовуємо ми їх у мовленні про Бога чи про творіння [Valente, 2008: р. 35—56]. Поняття *transaltive* в даному контексті зустрічається навіть у Ашара («Про єдність», I, 47).



й немає ніякого розділення між ним і світом, то виходить, що Бог є тим самим, що і світ).

Сучасна християнська теологія, якщо брати до уваги її догматичну частину, багато в чому спирається на теологію середньовіччя. Візьмімо, наприклад, учення про Бога як Трійцю. Проблема цього вчення й досі полягає в тому, що Бог, який є одним за природою (субстанцією), має три особи. До основних теорій, що пояснюють Трійцю, належать соціальна, психологічна та логічна. Перша пояснює Трійцю як сім'ю (що, очевидно, бере витоки у творах Августина, про що ми писали вище), друга порівнює її з елементами людської психіки (також на основі творів Августина), третя розглядає особи Трійці як такі, що в одному стосунку є однаковими (як субстанція), а в іншому — різними (як особи) [Мюррей, Рей, 2010: с. 96—105].

На нашу думку, усі ці теорії мають одну суттєву ваду: вони пояснюють триєдність Бога, але не походження другої особи від першої, а третьої — від них обох. Ця вада компенсується в математичному підході. У трьох елементах, використуваних у математичному підході (Єдність, Рівність та Зв'язок за версією Августина та Тьєрі Шартрського, або ж Єдність, Те, що їй рівне, та Рівність за Ашаром Сен-Вікторським), другий елемент походить від першого, а третій — від них обох таким чином, що вони зберігають одну субстанцію. Фактично природа їхнього зв'язку є логічною. Але цей зв'язок спричинений не відношенням елементів до однієї субстанції, як це має місце у випадку логічного підходу, але відношенням елементів між собою.

Таким чином, власне математичний підхід дає пояснення одного з найбільших таїнств християнства — триєдності Трійці (звісно, коли йдеться про католицький варіант). Його перевагою є те, що він фактично об'єднує дві доктрини, які зазвичай розглядають окремо: про одну субстанцію і три особи Трійці; про походження другої та третьої осіб Трійці. З іншого боку, мислителі, які розвивали цей підхід (Тьєрі Шартрський та Ашар Сен-Вікторський), користувалися також елементами, властивими філософії тієї епохи, а саме неоплатонічним вченням. Вони наголошували, що Бог як творець є прообразом світу, що фактично порушувало догмат про непізнаваність Бога. Саме це, на нашу думку, і стало причиною непопулярності математичного підходу.

#### ДЖЕРЕЛА

*Августин Аврелій.* О Троице. — М.: Образ, 2005.

*Августин Святий.* Сповідь. — К.: Основи, 1999.

*Ашар Сен-Вікторський.* Про єдність Бога та множинність творіння / Пер. І. Листопад // *Філософська думка.* — 2010. — №3. — С. 67—79.

- Боецій Аніцій Манлій Северин*. Теологічні трактати / Пер. з латини та коментарі Р. Паранько. — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2007.
- Лустонад І.В.* Невідоме XII століття: твір Ашара Сен-Вікторського «Про єдність Бога та множинність творіння» // *Філософська думка*. — 2010. — №3. — С. 80—95.
- Мюппей М., Рей М.* Введение в философию религии. — М.: ББИ, 2010. — xIV + 410 с.
- Augustin*. De Trinitate libri XV // *Corpus Christianorum Series Latina* / Ed. by W.J. Mountain, F. Glorie. — T. 50-50A. — Turnhout: Brepols, 1968.
- Augustin*. De doctrina Christiana // *Augustin. Oeuvres* / Éd. par L. Jerphagnon. — Paris: Gallimard, 2002. — T. XI: Le magistère chrétien. — P. 151—545.
- Achard de Saint-Victor*. De unitate et pluralitate, L'unité <de Dieu> et la pluralité des créatures (De unitate <Dei> et pluralitate creaturarum) / Éd. par E.Martineau. — Saint-Lambert-des-Bois: Authentica, 1987.
- Ashworth E.J.* Medieval Theories of Analogy. — <<http://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/>> (12 травня 2009).
- Buytaert E.M.* Abelard's Trinitarian doctrine // *Peter Abelard: proceedings of the international conference, Louvain, May 10—12, 1971* / Ed. by E.M. Buytaert. — Leuven: Leuven University Press, 1974. — P. 127—152.
- Gemeinhardt P.* Logic, Tradition and Eucumenics: Latin Developments of Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160 // *Trinitarian theology in the Medieval West* / Ed. by P. Kärkkäinen. — Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2007. — P. 10—68.
- Gersh S.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition, 2 vol. — Notre Dame, Indiana: University press, 1986.
- Chenu M.-D.* La Théologie du Douzième Siècle. — Paris: Vrin, 1976.
- Erismann Chr.* L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Age. — Paris: Vrin, 2011.
- Jeauneau Ed.* Mathématique et Trinité chez Thierry de Chartres // «*Lectio philosophorum*» recherches sur l'École de Chartres. — Amsterdam: A. M. Hakkert, 1973. — P. 93—99.
- Jolivet J.* La théologie d'Abélard. — Paris: Cerf, 1997.
- Häring N.M.* Introduction // *Thierry of Chartres. The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school* / Ed. by N.M. Häring. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971. — P. 19—52.
- Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. — London: Kraus international publications, 1981.
- Lemoine M.* Théologie et Platonisme au XIIe siècle. — Paris: Cerf, 1998.
- Margerie B.* La Trinité chrétienne dans l'histoire. — Paris: Beauchesne, 1975.
- Perkams M.* The Trinity and the Human Mind. Analogies in Augustine and Peter Abelard // *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: actes du XIe Congrès international de philosophie médiévale de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, SIEPM, Porto, du 26 au 31 août 2002* / Éd. par J. Meirinhos et M.C. Pacheco. — Turnhout: Brepols, 2006. — P. 903—913.
- Peter Abelard*. Theologia Christiana // *Opera theologica* / Éd. par M. Buytaert. — T.XII. — Turnhout: Brepols, 1969. — P. 5—372.
- Petri Lombardi*. Sententiarum libri quattor / Éd. par J.-P. MIGNE. — T. I. — Parisiis, 1841. — P. 9—452.
- Pierre Abelard*. Du Bien suprême / Trad. J. Jolivet. — Paris: Vrin, 1978.

*Poirel D.* Livre de la nature et débat trinitaire au XIIe siècle: le «De tribus diebus» de Hugues de Saint-Victor. — Turnhout: Brepols, 2002.

*Poirel D., Sicard P.* Figure Vittorine: Riccardo, Acardo et Tommaso // Figure del pensiero medievale. La fioritura della dialettica, X—XII secolo / Ed. de I. Biffi et C. Marabelli. — T. 2. — Milano: Jaca Book, 2008. — P. 459—539.

*Thierry of Chartres.* The Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school / Ed. by N.M. Häring. — Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

*Trottmann Chr.* Unitas, Aequalitas, Connexio. Alain de Lille dans la tradition des analogies trinitaires arithmétiques // Alain de Lille, le docteur universel: philosophie, théologie et littérature au XIIe siècle: actes du XIIe Colloque international de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale, Paris, 23—25 octobre 2003 / Éd. par J.-L. Solère, A. Vasilu et A. Galonnier. — Turnhout: Brepols, 2005. — P. 401—427.

*Valente L.* Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220. — Paris: Vrin, 2008. — 448 p.

*Verger J.* La Renaissance du XIIe siècle. — Paris: Cerf, 1996.

---

*Ірина Листопад* — аспірантка Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Вищої Практичної Школи (Париж, Франція), сфера наукових зацікавлень — історія середньовічної філософії, логіка, філософське термінознавство.

---

---

*Катерина  
Рассудіна*

## **СПЕЦИФІКА МИСЛЕННЯ КАТОЛИЦЬКИХ ФІЛОСОФІВ НА ПРИКЛАДІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ**

---

Коли запитують про католицьку філософію, на думку спадають передусім мислителі середньовіччя, Етьєн Жильсон і дві енцикліки: *Aeterni Patris* Лева XIII (1879) та *Fides et Ratio* Івана Павла II (1998). Але глибша рефлексія викликає нове запитання: про що саме маємо говорити? Чим власне є католицька філософія: це міркування на тему віри Католицької Церкви чи радше міркування її вірних?

Зрештою, можна обґрунтувати обидві відповіді. Щодо першої з них, то тут філософія дійсно виявляється служницею теології — певним допоміжним засобом, покликаним спростити шлях до віри тим, хто схильний перевіряти всю інформацію розумом. Але людям, які не відчувають такої потреби, ті філософи, що наважуються говорити про Бога своєю мовою, видаються диваками або навіть блюзнірами. Крім того, кожен, хто всім серцем приймає істини віри, розуміє, що жодна філософська спекуляція нічого до них не додасть, хіба що розтлумачить їх іншою мовою, зрештою, не простою: що легше — повірити у Божественну Трійцю чи усвідомити, що «Бог, який існує у своєму природному бутті, і Бог, який існує у своєму інтелекті, і Бог, який існує у своїй любові, є одне, проте кожна з цих одиниць є самосушою» [Св. Тома Аквінський, 2011: с. 91—92]. З іншого боку,

подібні міркування так давно і так міцно закріпилися у сфері теології, що богословська освіта можлива лише на базі філософської.

Проте залишається питання: як ставитися до тих філософів, які, не будучи християнами (навіть вужче — воцерковленими), намагаються будувати тези, наприклад, про догмати віри? Або чи викладати студентам-теологам погляди філософів, які захищали принципи атеїзму? Адже під час лекцій мені неодноразово випадало вислуховувати обурення з приводу необхідності конспектувати роздуми Ж.-П. Сартра!

Але Бог з ними, з атеїстами... Тут логічно було б перейти до іншого варіанта відповіді на поставлене мною запитання. Католицькими сміливо можна назвати філософів, які формулюють позицію щодо найрізноманітніших проблем, виходячи зі свідомої позиції належності до Католицької Церкви. Як зазначав Е. Жильсон у напрочуд милому творі «Філософ і теологія», на той час, коли християнин починає цікавитися метафізикою, набута ним у дитинстві і закріплена вивченням Катехісису віра вже дала йому відповіді на всі найважливіші питання.

Проте залишається безліч інших питань, про які Катехісис не згадує, але вир життя, розвиток науки, людські вчинки змушують шукати їх розв'язання. Звісно, методи дослідження та аргументація можуть бути абсолютно світськими і, певно, існують питання, на які можна відповісти у такий спосіб. Але варто заторкнути сферу метафізики, моралі або космології, і філософ не зможе викрутитися, ігноруючи власну совість. Як тоді бути? Відсторонюватися чи посилатися на істини віри, ризикуючи бути незрозумілим або навіть осудженим своїми світськими колегами?

Особисто я вважаю, що кожна людина, зокрема і науковець, має право міркувати, виходячи з власних принципів. Ніщо не заважає фізику говорити, наприклад, про вічність матерії, якщо тільки він зможе навести бодай кілька слушних аргументів, так само можна захищати і теорію креаціонізму, посилаючись як на волю Творця, так і на дані емпіричних наук.

Так само і з філософією. Якщо утилітарист обґрунтовує свою позицію, виходячи з принципу корисності, то можна обстоювати і ту теорію моралі, що базована на уявленні про людську природу. І коли дослідник посилається на Декалог, заперечувати йому варто лише надаючи поважні контраргументи, а не звинувачуючи у непрофесійному підході до вибору першоджерел.

Отже, озброївшись такими попередніми зауваженнями, можна сказати, що католицька філософія (так само як православна або юдейська) має право на існування. Який же головний критерій зарахування дослідника до її «табору»? Як на мене, католицьким можна назвати того філософа, який у своїх міркуваннях свідомо спирається на істини християнської віри і вчення Католицької Церкви. При цьому він не обов'язково має заявляти

про це на повний голос. І вже неважливо, які саме питання становлять його науковий інтерес: аспекти христології чи екологічна етика.

Найбільш доречний приклад версій католицької філософії являють собою дослідження людської особи. Сюди можна долучити як Отців Церкви, що використовували філософські методи для обґрунтування вчення про Трійцю, так і мислителів ХХ сторіччя на кшталт Е. Мунье та його послідовників, які говорили про особу в контексті кризи західної цивілізації.

Зародженням типу досліджень, який можна назвати християнським персоналізмом, став тривалий процес розв'язання тринітарної проблеми, учасники якого уточнили поняття «особи», «іпостасі», «сутності», «розрізнення» тощо. Внесок до розвитку концепції людської особи зробили тексти Біблії, переказ та догматика.

Тертуліан був першим, хто використав термін «особа» (*persona*) у теології, маючи на увазі його юридичний сенс: особа має права, вона самостійна, автономна, розумна і вільна. Пізніше Боецій сформулює на базі цієї інтуїції своє знамените філософське визначення особи як індивідуальної субстанції розумної природи. На християнському Сході поняття Божественних Осіб було сформульоване на Халкідонському Соборі 451 року: Христа не можна ділити і роз'єднувати на дві особи через цілісність, інтегральність Його природ. Завдяки єдиній іпостасі Христа в Ньому зустрілися, поєдналися дві природи.

З опертя на Одкровення і традицію виникає і християнський теологічний метод антропології, або метод персоналізму. Він досягає позитивних результатів, коли «із засновків, прийнятих актом віри, або з мисленнєвих конструкцій теології роблять висновки, про які не кажуть ні спостереження, ні раціональне доведення» [Granat, 1985: s. 154]. За логікою персоналістів, з визнання людей дітьми Божими, що мають взяти участь у вічному житті Творця, впливає їхня специфічна гідність; з догмату про первородний гріх — розуміння нестачі гармонії в духовному житті людини.

Окреслена методологія діє у межах богословських досліджень, і її не поширюють на філософсько-антропологічну проблематику. Але предмет, щодо якого застосовують персоналістський підхід, тобто людська особа, певною мірою являє собою неосяжну таїну. Відтак, персоналісти мають рацію, коли в розробці власного способу дослідження спираються з-поміж іншого й на методи теології. Отже, не лише філософія здатна прислужитися теології, але й навпаки.

Головною вимогою філософів-персоналістів, що демонструє їхню спадкоємність, є наголос на неповторності та цінності кожної особи. Для цієї мети важливим орієнтиром є розв'язання проблеми Трійці, насамперед твердження про те, що Христос постає як Особа, разом і на рівних з Особою Бога-Отця; а також про те, що від Сина залежить Одкровення,

тобто воно також має особовий характер. Додамо ще догмат про індивідуальне спасіння кожної людини, а відтак її відповідальність за себе та долю світу, що зазнає її впливу.

Тринітарна проблематика ставить нас перед ще одним, невід'ємним від розуміння людини, фактом: «кожна субстанція перебуває у відношенні принаймні із деякими іншими субстанціями», хоча «бути «у собі» таки означає, що жодна субстанція, жодне дійсне буття у безумовному значенні не може бути лише чистим відношенням» [Кларк, 2000: с. 311]. Коментуючи вчення Томи Аквінського про ієрархію існуючого, Йозеф Піпер зазначає, що духовне «я» — найвища форма буття — повинно мати і найбільшу інтенсивність вступання у відношення, а також найбільшу сферу відношувальності (саме ці два аспекти становлять ядро духовності) [Кларк, 2000: с. 328].

Щодо особи це твердження означає, що вона існує у стосунку, найбільш досконало — в любові. Проте особа не звідна до самого лише відношення, віддавання, адже в ній існує також вимір «у-собі». Слід зазначити, що уявлення про самість особи як ізольовану атомарну індивідуальність стало надбанням філософії лише у XVII сторіччі, витіснивши до певного часу перевагу стосунковості.

Аналіз християнського вчення дає нам змогу відзначити і таку властиву йому характеристику людської особи, як усезагальність. Вона стоїть на належності всіх людей до одного роду, відтак їхньої вродженої рівності, а також цілісності людської природи. Остання передбачає і участь Бога у внутрішньому житті особи, тобто новий вид життя, надприродний. Унаслідок такого зв'язку «людська особа, не витрачаючи нічого зі своєї особливості та індивідуальності, стає обоженою, увічненою, пізнає Бога у досвіді» [Granat, 1985: s. 535].

Принцип особистої відповідальності кожної людини не лише за власні вчинки, але й за долю усього людства, видається цілком узгодженим з віровченням Католицької Церкви, до якої належать філософи, що його висувають. З одного боку, тут підкреслюють цінність кожної особи, а з іншого — відкривають її спільнісний характер. Так само і Церква у своїй практиці хоча й відстоює належність парафіян до однієї спільноти, Тіла Христового, але через інституцію покликання підтримує реалізацію кожного як індивідуальності.

Не суперечать засадам християнського вчення і такі провідні уявлення персоналістської філософії, як ідея розумної природи людини, тривалості людського суб'єктивного Я, свободи волі, духовності та безсмертя душі, людини як цілісності, її здатності до трансценденції тощо. Твори світських мислителів на цю тему узгоджені з церковними документами. Так, в енцикліці *Rerum in terris* (1963) Папа Іван XXIII зазначив, що «кожній людині притаманна особистісність, тобто наділена розумом і вільною волею при-

рода, а тому вона за своєю суттю має права та обов'язки, які прямо й одночасно випливають із її природи» [Іван ХХІІІ, 2008: с. 5]. Хоча людина з необхідністю належить до структури переживань, вона являє собою «трансценденс» (Р. Інгарден); її Я, виявляючи себе в іманентному, радикально його перевищує, являє собою не «поверхнєве» утворення, а буттєву глибину. Ті самі зауваження можна зробити щодо фундаментальної психологічної свободи особистості (автономія, свобода вибору, активність, відповідальність), кінцевою засадою та гарантом якої, згідно з християнським вченням, є Бог.

Підтримку в християнському мисленні знаходить і заперечення філософами-персоналістами егоїзму як характеристики людської природи та проголошення любові головним чинником формування спільності. Показовим прикладом є догмат про св. Трійцю, в якій ми бачимо два прояви життя особи: з одного боку, самотність і відокремленість, а з іншого — відкритість і сполученість трьох Осіб. Інші приклади: спільнотний характер Церкви, постулат християнства як релігії любові тощо.

Нарешті, зазначимо ту роль, яку філософи-персоналісти відводили ідеалам християнського вчення в процесі становлення особи — персоналізації. Найповніше її розкриває теза Е. Муньє про моральну революцію як повернення до християнських витоків. Концепція інтегрального гуманізму, запропонована Ж. Маритеном, постульована ним як спосіб християнізації сучасного світу.

Ж. Маритенові йдеться передусім про динамізм особи: людина стає нею, набуваючи в собі певних ознак, які становлять її відмінність від нижчих шаблів буття. Тобто як індивід людина належить до певного класу природних об'єктів, а як особа перевищує їх. Згідно з Ж. Маритеном, на шаблі персоніфікації долається поріг свободи вибору та власне незалежності [Маритен, 1994: с. 27]. *Suppositum* тут стає *persona*, цілим, самостійним мікрокосмом, наділеним більшою онтологічною щільністю, ніж макрокосм. Інакше кажучи, тільки особа має внутрішній світ, адже вона рухається і розвивається у собі.

Ж. Маритен розглядає людину насамперед під кутом зору метафізики. Особа як суб'єкт чи основа, наділена сутнісною структурою, є субстанцією, здатною відчувати вплив і діяти, згідно з інструментарієм своїх можливостей. Її головними характеристиками французький філософ вважає наявність душі як субстанційної форми, інтелектуального та вольового життя [Маритен, 1994: с. 34]. Ці ознаки становлять природу людини, дають їй змогу бути носієм власного існування і вільно вдосконалюватися. Водночас вони свідчать про щедрість буття, що конститує джерело динаміки та єдності онтологічної структури людини.

Наявність цього глибинного джерела, на переконання Ж. Маритена, є наслідком божественного задуму, згідно з яким людина має подолати



поріг незалежності. Відповідно, умовою усвідомлення та здійснення вільного вибору є комунікація особи з Іншим за допомоги єдності розуму та афектів.

Унікальною перспективою у Всесвіті називає особу інший французький філософ ХХ сторіччя — Ж. Лакруа [Лакруа, 2004b: с. 205]. Ця неповторність полягає в об'єднанні абсолюту свободи та абсолюту стосунку. Наочний приклад такого союзу — здатність до діалогу, тобто визнання в іншому існування розуму і свободи. Звернення до Іншого, промовляння до нього передбачає жертвність, поразку волі до влади.

Такі характеристики особи, як творчість, свобода, опанування і віддавання себе, можливі завдяки ще одній характеристиці, яку Ж. Лакруа вважає головною, — відкритості собі самому, іншим та світу [Лакруа, 2004a: с. 32]. Формування особи передбачає розвиток пам'яті, що свідчить про присутність Я у собі, та сприйнятів, які вказують на існування Я в світі, нарешті, діалог розміщує Я поміж Інших.

Найбільш показовою, з огляду на її християнське коріння, є філософська творчість Карела Войтили, майбутнього папи Івана Павла II. Провідною темою його досліджень стала дія людини у свободі, вчинок. Під учинком він розуміє «свідоме діяння людини, у якому виражена і водночас конкретизована свобода, притаманна людській особі» [Wojtyła, 2000b: s. 379]. Саме наявність тісного зв'язку між свідомістю людини та спричиненням її дій надає підстави для перейменування вчинку з *actus humanus* на *actus personae*. У вчинках особа впорядковує своє довкілля і, найважливіше, себе саму як суб'єкта. Отже, через вільне діяння, так само, як через психосоматичний динамізм, особа стверджує саму себе, виконує своє призначення і дедалі більше стає собою.

Те, зазначає К. Войтила, що в категоріях буття виражається через поняття «особи», виявляється для свідомості як певне Я саме у вчинках. Отже, хоча свідомість певною мірою і зумовлює вчинок, куди більшою мірою він завдячує діяльності волі. Воля («я волюю») підштовхує людину в її окремому вчинку, тобто виявляє себе як самостановлення.

Додамо, що особа, за термінологією К. Войтили, є не лише винуватцем, але і творцем свого вчинку. Адже якщо до сутності спричинення належить поява наслідку, то до сутності творчості — формування витвору, діяння, завжди пов'язане з оцінкою з боку моральності. Відтак саме у діянні людина створює свою моральну цінність. Той факт, що спричинення є творчістю, а вчинок — витвором, свідчить: «людина через діяння формує передусім саму себе» [Wojtyła, 2000a: s. 120].

Отже, згідно з концепцією К. Войтили, структура людського вчинку є автотелеологічною. Проте філософ іде далі: автотелеологія вчинку стоується не біологічного виміру людини (інстинкти, атракція), а транс-

ценденції, яка і вирізняє суб'єктивність особи в кожній її дії. Виявляється автотелеологія через сумління. «Без цієї трансценденції — без перевернення і певного переростання себе у бік істини або у бік блага, бажаного й обраного в світлі істини, — особа, особовий суб'єкт ніколи не є собою» [Wojtyła, 2000b: s. 390].

У структурі людської особи К. Войтила вирізняє два виміри: божественний і людський. Примітно, що на рівні їх обох філософ відкриває не лише самосвідомість, а й ще два важливі аспекти — володіння собою та опанування себе. Перший з них є вольовим рішенням щодо наявних бажань, другий — реалізацією бажань волі. Відповідно володіння собою є умовою опанування себе, і обидва вони виявляються через учинок. Можна сказати, що осереддя людини, реалізація суб'єктивності людського Я виявляє й опредметнює себе у володінні собою та опануванні себе. Саме у такий спосіб відбувається самоусвідомлення особи.

Наведені два аспекти особи відкривають їй, ким і для чого вона є. Насамперед вони виявляються через самодетермінацію — шлях до персоналізації через дії. «Просте переживання “я хочу”, — стверджує К. Войтила, — не може бути в динамічній цілісності людини правильно розтлумаченим, якщо ми не побачимо в ньому тієї специфічної, властивої лише особі складеності, яку привносить володіння собою» [Wojtyła, 2000a: s. 152]. Відтак самоствердження особи можливе лише на ґрунті останнього, адже ставати (*stawać się*), являтися (*stanowić*) кимось або вирішувати про (*stanowić o*) щось можна лише володіючи ним.

Опанування себе виявляє певну складеність: особа, з одного боку, є тим, хто панує, а з іншого — тим, над ким вона панує. Тут ідеться не про функцію волі, виражену в ідіомі «опанувати себе», а радше про елемент внутрішньої структури особи, яка відрізняється від інших структур і сутностей саме в тому, що панує над собою.

Підсумуємо, що, згідно з К. Войтилою, у будь-якому акті людина продукує себе, виражає себе, актуалізує себе, тобто здійснює свою присутність у всій повноті, реалізує те, чим вона є, і те, чим вона може бути. Це стосується як божественного, так і людського виміру.

Аналіз самостановлення і виконання підтверджує бачення К. Войтилою особи як цілковито специфічної динамічної структури володіння собою та опанування себе. Ця структура відрізняє особу від природи, позбавленої свідомої волі і трансценденції у дії, яка формується в особі через свободу і свідоме спричинення. Пояснимо це так: переживання «я дію» формує особу, всупереч проявам динамізму людини, що виражаються в переживаннях «у мені діється».

Основу людської суб'єктивності К. Войтила вбачає у специфічному різновиді знання, через яке людина може відкрити себе як себе. Цей тип

він називає «самознанням», яке і робить з індивіда особу. Через нього особа стає дотичною до себе і своїх дій: «таке проникнення вводить своєрідну протяжність між найрізноманітнішими моментами чи станами буття власного Я, досягаючи того, що вирішує щодо їхньої первинної єдності через вкорінення у тому ж Я» [Wojtyła, 2000a: s. 84—85]. Саме завдяки самознанню самосвідомість віддзеркалює вчинки або їхні стосунки до власного Я.

Коли людина «володіє свідомістю» свого діяння, вона знає, що робить, і знає, що робить свідомо. Отже, самознання стосується не лише особи та її вчинків, але також їх усвідомлення. Знаючи себе, особа постає через діяння як самосвідоме буття. Зазначимо відтак, що самознання є, згідно з К. Войтилою, первинним щодо людської свідомості, її «джерелом рефлексії» і кінцевим обмеженням, а самознання — онтичною основою людської свідомості.

Як і середньовічні католицькі філософи, говорячи про людську особу, К. Войтила наводить аргументи на користь особливості її природи. Особу від речі відрізняють певна досконалість і структура, до якої увіходить внутрішній вимір, те, що дає нам змогу визначити людську природу як духовну. Саме духовність надає особі вищого статусу: вона має не ціну, а цінність, до того ж особливу, адже її треба відрізнити від інших, часткових цінностей, якими людина може володіти, а може й ні (наприклад, творчий талант). За самою своєю природою людська особа спрямована на вдосконалення, на осягнення повноти свого буття, яке приходить разом з любов'ю до Іншого.

Оскільки існує особлива людська природа — образ і подоба Бога, то має бути також природна для особи поведінка. Останню К. Войтила вбачає в опануванні себе. Термін «опанування» (*continentia*) він запозичує з творів Томи Аквінського, ідеться про обов'язок людини панувати над пожадливістю тіла, боротися з тим, що відбувається в ньому всупереч розуму. Адже припустимим є лише те, «що відповідає розумові, гідне розумної істоти, особи» [Wojtyła, 1986: s. 173]. В іншому випадку людина повстає проти своєї природної досконалості: не діючи, дозволяє діяти в собі невластивим особі чинникам. Показово, що концепт припустимості К. Войтила протиставляє утилітаристському принципіві корисності і пов'язує його з реалізацією особи у світі любові.

Підсумувавши сказане вище, відзначимо, що особовість і раціональність людини породжують специфічну моральність, якій підпорядкована людська природа. Оскільки етика — сфера виключно особова, такий висновок здається очевидним. Ми можемо гуманно ставитися до тварин або доквілля, але було б дивним чекати від них такої самої поведінки. Інша справа — джерела нашої моральності, які можна шукати як у принципах

задоволення потреб чи волі до влади, так і у здатності оцінювання моральності власних дій (совісті) або заповідях любові. Відповідно, і людину розумітимуть чи то як егоїстичного індивіда, чи то як відповідальну за свої вчинки, відкрити до Іншого особу.

Насамкінець варто зазначити, що католицька філософія має широке практичне застосування. Ідеться не лише про правила, які регламентують поведінку вірних у стосунках всередині Церкви, але й про етичні вчення, звернені до «всіх людей доброї волі». Найбільш показовою тут є моральна філософія (або теологія — залежно від способу аргументації). Останнім часом найвагоміші дослідження і найпалкіші заклики здійснюють у галузі біоетики. Діють як міжнародні організації (наприклад, Міжнародна асоціація католицьких біоетиків), так і регіональні групи та спеціальні навчальні заклади (наприклад, Канадський католицький інститут біоетики) тощо.

Пріоритет Божого закону над людським, охорона життя від зачаття до природної смерті, регламентація сексуальної поведінки, зокрема доведення неприродності гомосексуалізму, — ось спектр проблем, власне розв'язання яких пропонують світові католицькі біоетики. З-поміж них варто назвати єпископів Е. Згреча та Е. Фішера, а також А.Дж. Спаньйоло, Д. Саккіні, Р. Кемпбела, отця Дж. Флемінга та багатьох інших дослідників, викладачів, керівників біоетичних центрів.

Які ж висновки можна зробити з наведених вище міркувань? Насамперед варто розрізнити філософів, які пропонують раціональні обґрунтування істин віри, і тих мислителів, які займаються тією самою проблематикою, що й інші їхні колеги, але узгоджують свої методи, аргументи і твердження з власною релігійною позицією. Прикладом тут можуть бути як соціальні проекти французьких персоналістів ХХ сторіччя, так і сучасні біоетичні концепції.

По-друге, наголошу на тісних зв'язках католицької філософії з теологією. Перша тут дійсно служить другій, але не тому, що людський розум і всі його здатності — обмежені та негідні, навпаки, вони спроможні допомогти в досягненні тієї мети, якої прагне і теологія — спасіння душі. Якщо ж висловитися сучасною мовою: філософія надає теології метод.

Крім того, філософія, на мою думку, дисципліна передусім гуманітарна, адже вона займається тим, що так чи так стосується сфери людського, сфери духу. Відтак коло її проблем перетинається з полем діяльності Церкви, тобто їм по дорозі. Іноді таке сусідство призводить до конкуренції, але — як переконують нас наведені вище приклади — філософія і Церква можуть бути і надійними співробітницями.

ДЖЕРЕЛА:

- Жильсон Э.* Философ и теология. — М.: Гнозис, 1995. — 189 с.
- Иван XXIII.* Мир на землі. Енцикліка папи Івана XXIII про встановлення миру між усіма народами в істині, справедливості, любові та свободі / Пер. з лат. Р. Паранько. — Львів: Свічадо, 2008. — 53 с.
- Кларк Н.* Бути — означає бути субстанцією-у-відношенні / Пер. з англ. А. Турчиновського // Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. — Львів: Свічадо, 2000. — С. 307—331.
- Лакруа Ж.* Персоналізм: истоки — основания — актуальность / Пер. с фр. И.С. Вдовина // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004а. — С. 5—165.
- Лакруа Ж.* Смысл диалога / пер. с фр. В.М. Володин // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004б. — С. 451—535.
- Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем / Пер. с фр., послесл., коммент. Б.Л. Губман // Маритен Ж. Философ в мире. — М.: Высшая школа, 1994. — С. 24—51.
- Св. Тома Аквінський.* Компендіум теології / Пер. з лат. — Київ: Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2011. — 423 с.
- Granat W.* Personalizm chrześcijański: Teologia osoby ludzkiej. — Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1985. — 631 s.
- Wojtyła K.* Miłość i odpowiedzialność. — Lublin: TN KUL, 1986. — 255 s.
- Wojtyła K.* Osoba i czyn // Wojtyła K. Osoba i czyn: oraz inne studia antropologiczne. — Lublin: TN KUL, 2000a. — S. 43—338.
- Wojtyła K.* Osoba: podmiot i wspólnota // Wojtyła K. Osoba i czyn: oraz inne studia antropologiczne. — Lublin: TN KUL, 2000b. — S. 371—414.

---

**Катерина Рассудіна** — кандидат філософських наук, викладач і вчений секретар Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві. Сфера наукових інтересів — християнська філософія, персоналізм, біоетика.

---

---

Інна  
Савинська

## ЕКСЦЕНТРИЧНІСТЬ ТА ПОДВІЙНА ТРАНСЦЕНДЕНЦІЯ ОСОБИ: зв'язок смислів антропологічних проектів Кароля Войтили та Гельмута Плеснера

---

### І. Перша точка перетину: філософська антропологія

Наскільки по-справжньому новаторською та актуальною є праця під знаком філософської антропології (*sub anthropologia*) за умов сьогоденної предметної роздробленості питання про людину (*humanae naturae*)? Чи можливо «побачити» нові перспективи в концепціях засновників філософської антропології, як на пряму та дисципліни першої половини ХХ століття?

Ці питання порушувались у контексті *дисертаційної розробки* філософсько-антропологічного проекту на основі сучасного томізму [Савинська, 2011]. Однак, тематично виходячи за її межі, вони зініціювали нижче запропоновану поняттєву розвідку.

*Перше* з них доречно у зв'язку з настановою самої філософської антропології як дисципліни. На початку свого становлення вона прагнула надати *повний проект, цілісну* філософію особи й тим самим об'єднати знання про людину, здобуті тогочасними науками. Себто філософська антропологія вступала з наукою у творчий діалог заради самої людини.

Утім, така масштабність зовсім не притаманна «модному» постмодерному філософуванню ХХІ ст.,

не орієнтованому на *цілісне* пізнання. У пригоді стане візуальна метафора «величезного дому з багатьма кімнатами», у кожній з яких, самодостатньо, але все ж під одним дахом філософії співмешкають: *людина-мовець (homo loquens)*, *людина-дівець (homo activus)*, *суспільна людина (homo socialis)*, *людина, яка пізнає (homo cognitivus)*, *людина, яка інтерпретує (homo interpretativus)* тощо. Розпочинаючи свої дослідження, філософ відчиняє двері до однієї з кімнат і запрошує до розмови обраного принагідно співбесідника.

Як філософська дисципліна, сучасна антропологія *post factum* не претендує реалізувати максимум, запропоновану одним із її основоположників, — Максом Шелером, — розкрити сутність людини завдяки їй одній. І річ не в тім, що питання про людину «відкрите» і знання про неї завжди неповне й нестаточне, а в тім, що сучасне запитування про людське буття в пошуках відповідей поневіряється окремими «філософськими кімнатами».

У свій час думку про «відкритість» питання про людину, а отже, і його незмінну *актуальність* наголосив, у пізній період філософування, Гельмут Плеснер. І хоча праці засновників філософської антропології — Шелера та Плеснера — виходять друком одночасно, між їхніми позиціями є суттєва відмінність. Плеснер не наслідував Шелера, а навпаки, наполягав на своїй самотності. Для нього антропологія не *метафілософія* (Шелер), а «периферійна дисципліна», що виконує завдання, поставлені власне філософією [Plessner, 1988: s. 15]. Зокрема, йдеться про завдання підкреслити, що людина — дійовий суб'єкт власного *життя*<sup>1</sup>, а не лише об'єкт науки чи предмет свідомості. Це одна з причин, з якої поняття «життя» стає центральним для Плеснера. Себто ще в засновників філософської антропології помічається розбіжність у поглядах щодо статусу дисципліни. Плеснер не абсолютизує роль «філософії про людину»<sup>2</sup>, але підтримує настанову надати обґрунтований, але відкритий проект «філософії екзистенції»<sup>3</sup>.

Отже, у строгому значенні, філософська антропологія — це спроба сформуванню *цілісну філософію людського буття*, і якби Шелеру вдалося втілити свій задум, вона існувала б у формі «філософської дисципліни

---

<sup>1</sup> Поняття «життя» (*Leben*) — предмет розгляду «філософії життя» та біології. Аналіз його загального значення, у концепції Плеснера, передуватиме формуванню знань про життя людини. «Живими» визнаються істоти, які *займають* позицію до зовнішнього середовища завдяки своєму тілу.

<sup>2</sup> У своїй праці «Ступені органічного та людина. Вступ до філософської антропології», Плеснер зазначає, що без філософії природи не існує філософії людини. Тому, філософська антропологія Плеснера спирається на натурфілософію.

<sup>3</sup> У роботі «Сміх та плач. Дослідження меж людської поведінки» Г. Плеснер пізнає людську природу через аналіз феноменів сміху та плачу. Разом з тим, у цій роботі філософська антропологія здобуває новий синонім — «філософія екзистенції» і має: 1) у своєму пізнанні рухатись від людської експресії, охоплюючи множинну її проявів; 2) досліджувати духовні компоненти експресії через феномен тілесного.

проектного дослідження», на відміну від поодиноких концепцій людини. Філософське пізнання проектного кшталту несе в собі претензію «бути обґрунтованим», «мати стійку основу». Дійсно, завдяки основоположникам на сьогодні маємо дисципліну «філософська антропологія», під ім'ям якої перетинаються різні течії та напрямки, що долучаються до вивчення людського буття. Проте дана дисципліна не єдина, а є одним із можливих «розділів» філософського пізнання.

Відповідаючи на *друге питання* і не абсолютизуючи роль філософської антропології, можна вгледіти багато «нових» аспектів у позиціях її засновників і, понад те, провести паралелі з деякими «нешодавніми» філософсько-антропологічними дослідженнями.

Одним із таких «відкриттів» для сучасної філософської антропології є феноменологічно-томістичні розробки Кароля Войтили. У дослідницьких колах погляди здебільше звернені на тему безсумнівного Шелерового впливу на концепцію етики цінностей Войтили, який використовує поняттєвий апарат Шелерової філософії задля опису особового етичного акту та аналізує, наскільки можливо «спроеціювати» систему цінностей Шелера на християнську етику. У цьому разі йдеться про сферу етики, яка цікавиться добром самим по собі, на відміну від філософської антропології, для якої поняття добра невіддільне від людської практики. Остання не цікавиться онтологією етичних категорій. Її предметом є добрий вчинок особи, що надає підстави для аксіологічного сповнення.

Принагідно зазначмо, що для Войтили філософська антропологія як така, у формі дисципліни, не становить предметного інтересу. Вона — це тло, «тема», що окреслює сферу дослідження, закладає його межі. І разом з тим, зберігається розуміння, що дослідницька робота в межах філософської антропології має створити певний цілісний обґрунтований проект. Підхід Войтили «вписується» у загальну методологію побудови філософської антропології: встановлення вихідного пункту філософування — розгортання концепції — її обґрунтування. За вихідну точку приймається досвід людини, який найповніше виявляється у її свідомому вчинку, а основою для такого способу пізнання виступає метафізика (теорія буття) томізму. Філософсько-антропологічний проект Войтили спирається на метафізику, знаходить у ній власні джерела.

Таким чином, безсумнівний зв'язок позицій Шелера та Войтили дається взнаки цілковито у сфері, де антропологія дотична до етики, оскільки потребує її обґрунтованих понять. Безперечно, Войтилову антропологію можна назвати етичною, адже поняття вчинку містить у своєму обсязі рівень цінностей, відповідальності. Але якщо вести мову про філософсько-антропологічне пізнання, то лишається непоміченим певний об'єктивний поняттєвий зв'язок між антропологічними концепціями



Кароля Войтили та Гельмута Плеснера. Твердження Плеснера, що він не йде у своїх дослідженнях за Шелером, не скасовує питання про точки дотику між двома філософами, що виходить за межі традиційного наслідування.

*Філософська антропологія* — це перше підгрунття, на якому можуть перетнутися і бути проаналізовані ці дві позиції. Ідеться не про порівняння, а про аналіз центральних понять філософсько-антропологічних проєктів обох філософів, що є важливими при розкритті особової структури людини. Другою спільною множиною, окрім філософської антропології, є *феноменологія*.

## II. Друга точка перетину: феноменологія

Феноменологія справила вплив на формування філософської антропології. Макс Шелер та Гельмут Плеснер слухали лекції Едмунда Гусерля. Парадоксально, що Гусерлева критика антропологізму спричинила зворотний результат: надала поштовх до вивчення життя, застосування біології й відходу від трансценденталізму. Понад те, Шелер<sup>4</sup> і Плеснер, а надалі Войтила сприймали феноменологію не доктринально, а методологічно.

### *Історичні ремарки*

1. Перша освіта *Гельмута Плеснера* — медична, його цікавила сфера зоології, світ живого від початку був предметом студіювання майбутнього філософа. Перші суттєві здобутки Плеснера у філософії відбулися під керівництвом Вільгельма Віндельбанда. У віці 21 року він пише свою першу книжку з філософії на тему: «Наукова ідея. Нарис її форми» («*Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form*»). Віндельбанд пропонує взяти книгу за основу в написанні дисертаційної роботи, але Плеснер ще відчуває невпевненість, власну недостатню обізнаність у царині філософії. У Гайдельберзі він бере активну участь у післяполудневих інтелектуальних зібраннях у Макса Вебера. Паралельно він починає захоплюватися ідеями феноменології та знайомить з ними інших учасників зібрання. За рік творчі пошуки спонукають його вирушити до Геттінгена, який був знаним філософським центром завдяки лекціям з феноменології Едмунда Гусерля. Він захоплюється феноменологією настільки, що вважає її єдиною правдивою дорогою до наукової філософії. Утім, лише двічі йому вдалося поговорити з Гусерлем і отримати декілька вказівок від Романа Інгардена. Дещо розчарований, Плеснер їде до Ерлангена, де вивчає філософію Канта у неокантіанця Пауля Гензеля й по-

---

<sup>4</sup> Зокрема, ознайомлення з феноменологію Е. Гусерля надає змогу М. Шелеру створити прикладну версію феноменології, яка цікавиться ціннісними та релігійними феноменами людини. Людина осмислює ці феномени, долучається до них, і тоді вони стають фактами її життя. Феноменологія, на думку Шелера, не новий проєкт науки, що має замінити всю попередню філософію (позиція Гусерля щодо феноменології), а знаряддя для розробки філософсько-антропологічних проблем. Завдяки феноменології людина віднаходить точку дотику зі світом і розкриває його структуру.

ступово відходить від впливу феноменології. Саме з цього періоду й розпочинається робота над формуванням ідеї філософської антропології.

2. **Кароль Войтила** власні філософські студії розпочинає зі сфери етики, а творчий шлях — з теології. Він цікавиться роботами Аристотеля, Томи з Аквіна, Імануїла Канта та Макса Шелера. Надалі його здобутки будуть утілені в циклі лекцій з етики в межах Філософської школи в Любліні. Люблінська школа філософії (Альберт Кромпец, Анжей Мариняччик, Станіслав Камінський та інші) сформувала надійне тло томістичного реалізму — головної настанови пізнання у всіх дослідженнях Войтили. Будучи філософом-практиком, своє основне завдання він вбачав у розкритті структури людського існування, наданні настанов, основ християнського життя. Він шукав обґрунтування моральним нормам, прагнув надати їм безумовної ваги й із цією метою звертався до праць з етики Макса Шелера<sup>5</sup>. Опосередковано відбулося прилучення до феноменології. Видається цікавим, що, як і Плеснер, Войтила теж мав знайомство з Романом Інгарденом<sup>6</sup>. Утім, зустріч двох філософів у Кракові стала дружнім філософським спілкуванням довкола феноменології та філософії людини. Це були бесіди двох філософів, а не учня та вчителя. До цього часу філософські погляди Войтили вже були сформовані. Він не захоплюється феноменологією настільки, щоб іти слідом за Гусерлем або Інгарденом. Подібно до Плеснера він формує своє бачення ролі феноменології, що дасть йому змогу в подальшому створити власний філософський проект.

Оскільки йдеться про філософську антропологію, то для Войтили феноменологія стала методологією опису того, «в який спосіб метафізичні структури, що характеризують спосіб буття особи, віддзеркалені в її свідомому існуванні» [Wojtyła, 2000: s. 15]. Іншими словами, феноменологія оприявнює метафізику. Войтила стверджує, що феноменологічна метода не тільки вможливує опис безпосередньо даного; основне її завдання полягає в розкритті й інтерпретації субстанційності, «нередукованого ядра», яке «перебуває» за безпосередньою даністю, фактичністю. Так, метафізичні структури, які не є очевидними, уявнюються, наприклад, при описі такого феномену, як людська дія.

Якщо філософська антропологія обґрунтована метафізикою, то необхідно встановити, яким чином феноменологічна методологія дозволяє проникнути в сутнісні структури предмета пізнання. Себто мова йде про

<sup>5</sup> Зокрема, у своїй докторській роботі К. Войтила відповідає на питання «Чи може аксіологічна система Макса Шелера стати основою для християнської етики?». По-перше, феноменологія не може стати підґрунтям християнської етики, оскільки її методологія не виходить поза межі безпосереднього досвіду, а отже не застосовується для пізнання надприродного. По-друге, однак, феноменологічний метод може бути застосований як допоміжний при формулюванні тез християнської етики, оскільки він спирається на досвід.

<sup>6</sup> Ідеї, висловлені в роботі «Особа та вчинок» («*Osoba i czyn*»), суголосні основним антропологічним поглядам Р. Інгардена «Книжечка про людину» («*Książeczka o człowieku*»). Зі змістом цієї книги Войтила безпосередньо познайомився завдяки самому Інгардену ще до написання свого основного дослідження.

акт пізнання та спосіб його здійснення. Класична феноменологія поетапно тлумачить процес пізнання: 1) акт проникнення у предмет; 2) його об'єктивація; 3) розуміння. Пізнання здійснює активна свідомість, якій приписується характеристика «бути свідомістю про», тобто інтенційно (*intentio*) спрямованою на певний предмет. На відміну від класичного пояснення акту пізнання, Войтила «відмовляє» свідомості в пізнавальній функції. Він вважає, що акт пізнання здійснюється у межах свідомості, але не самою свідомістю, яка лише віддзеркалює (є природним світлом розуму — *lumen intellectuale*) пізнавальні акти, які надалі об'єктивує розум (рефлексійна функція (*refleksyjność*), тобто така, що звернена на вже здійснений акт, об'єкт). Таке розрізнення впливає з дещо іншого тлумачення поняття «інтенційність» та вживання поняття «акт» в Аристотелевому значенні.

Акт (*actus*) або енергія (*ἐνέργεια*), за Аристотелем, — це реалізація пасивної потенційності (*potentia passive*) або динамісу (*δυνάμις*). Дещо не було активним, а перебувало у стані пасивної здатності, поки не почала діяти інтенція. Вона змінює стан пасивності на активність. Здійснюються пізнавальні акти, у яких свідомість відіграє роль світла розуму, зіставляючи вже наявні в ній смисли з об'єктом пізнання, що становить процес об'єктивації.

Щоб зрозуміти, чому Войтила, на відміну від феноменологів, не приписує свідомості пізнавальної функції та «позбавляє» її інтенційності, необхідно розглянути термінологічний смисл поняття «свідомість».

### III. Триєдність особової структури: «Я», «тілесність», «психіка»

«Я». Свідомість (*conscientia psychologica*) — це «територія», на якій людське «Я» постає в єдності об'єкта та суб'єкта. Влучним є вислів Плеснер, що свідомість не перебуває в нас [Плеснер, 2004: с. 77], себто ми перебуваємо в свідомості, і об'єкт і суб'єкт — це лише різні способи розгляду одного «Я». Войтила наголошує: з одного боку, «Я» пізнає себе, постає для себе об'єктом — самосвідомістю, а з іншого — переживає себе як суб'єкт, такий, що формує ці переживання. Коли свідомість бере активну участь у пізнанні, її роль полягає у висвітленні та віддзеркаленні пізаного. Однак головна її функція — *рефлексійність* (*refleksyjność*)<sup>7</sup>: формування переживань про суб'єктивність власного «Я». На

---

<sup>7</sup> Войтила розрізняє два поняття *refleksyjność* (рефлексійність) та *refleksywność* (рефлексивність). Рефлексійність — це функція мисленневих актів у межах свідомості, внутрішній «інтенційний погляд» на здійснений гносеологічний акт. Рефлексивність — функція свідомості, що переживає власну об'єктивізацію чи суб'єктивізацію.

відміну від пізнавальної рефлексійності, яка притаманна мисленнєвій здатності, рефлексивність — це не зверненість на об'єкт — інтенція, а *пережиття* (*przeżycie*) себе суб'єктом акту. У рефлексійності відсутня характеристика інтенційності. Рефлексивність — це переживання власного «Я», а не спрямованість, інтенція на нього. Якщо характеризувати свідомість як завжди «свідомість про», то це *пізнання* чогось або самого себе лише як об'єкта або суб'єкта, яке не виокремлює рівень *пережиття себе в якості суб'єкта*. Якщо свідомість інтенційна, то вона весь час пізнає, й у поле її об'єктивації потрапляє також власне «Я». Тому Войтила розмежував функції пізнання і переживання. Свідомість — не пізнає, а відображає й переживає здобуте з пізнавальних мисленнєвих актів. Акцент зроблено на тому, що об'єктивація залишається процесом, здійснюваним у межах свідомості, а рефлексивність — суто дією самої свідомості.

Таке розрізнення надає можливість у подальшому аналізувати *вчинок особи* (*actus personae/actus voluntarius, czyn osoby*). На вчинок здатний лише суб'єкт, який усвідомив себе таким, тобто переживає себе суб'єктом, а не лише пізнає. Головна мета в тім, аби пізнавальна інтенційність не стала перепорою на шляху до пережиття власної суб'єктивності. Тому автор і відходить від класичного тлумачення інтенційності, розрізняючи функції в межах свідомості.

Поняття «Я» пояснюється саме в аспекті суб'єктивності. Пережиття власної суб'єктивності відбувається через «Я». «Я» *переживає* себе й онтологічно є суб'єктом (*suppositum*). І саме рефлексійність свідомості вможливує переживання себе як «Я». Переживання є змістом свідомості, але воно не відірване від реального існування суб'єкта. Це і є повернення до існуючого суб'єкта, який переживає себе і свої вчинки, а саме є *особою* (*personalitas, osobowość*), суб'єктом своїх власних переживань і вчинків (або принципом дієвості «Я» — *sprawczość osobowego «ja»*). У цьому визначенні позиція Войтили дотична поглядам Плеснера, який визначав людське «Я» як самопережиття.

Пережиття — у певному сенсі — є акт пізнання та усвідомлення себе, і цей акт неможливий без участі *людського тіла* (*ciało*). Особа — це психосоматична (Войтила) або психофізична (Плеснер) динамічна єдність (інтеграція).

**Тілесність і психіка.** Психосоматика — об'ємне поняття, що його використовує Войтила. На його думку, поняття «сома» (*σῶμα*) концептуально вказує на два аспекти людського тіла, на відміну від одновимірності поняття «фізичне тіло». Для нього тіло (*ciało, Körper*) — це матеріальна річ з-поміж інших речей та живий цілісний організм (*organizm*) або живе тіло (*Leib*). Обидва аспекти соматика становлять цілісність.

Плеснер, вживаючи феноменологічну термінологію, мовленнєво передає психофізичну єдність (*das Psychisches, das Physisches*) завдяки поняттю

«жива річ». Бути живою річчю — це означає володіти переходом від внутрішнього аспекту до зовнішнього при загальній цілісності.

Що означає внутрішній та зовнішній аспект для Плеснера? «Перебувати в середині» або «внутрішній аспект, досвід» розкривається завдяки двом поняттям: *екзистенція як тіло* (*als Körperleib* — бути тілом) та *екзистенція у тілі або тілесність*<sup>8</sup> (*im Körperleib; Leib* — перебування всередині тут-і-тепер екзистенції, або внутрішній світ тілесного «Я»)<sup>9</sup>. «Обидва порядки перетинаються і творять особливу єдність. Їх можна схарактеризувати як такі на підставі споглядання, але не можна їх від себе відокремити. Я іду на прогулянку з моєю свідомістю, тіло виступає її носієм і від його положення, кожного разу, залежить фрагмент та перспектива свідомості. Одночасно, також іду на прогулянку у свідомості (*im Körperleib*. — *I.C.*) (при свідомості), а моє власне тіло разом зі змінами свого положення являє себе у якості змісту свідомої сфери (*als Körperleib*. — *I.C.*)» [Plessner, 2004: s. 36]. Мова йде про два аспекти *Я-тіло* та *Я-в-тілі*. «*Ich bin, aber habe mich nicht*» — існую, але не паную над собою. Це ситуація людини в екзистенції як тілі. Така двоїста позиція нероздільна: бути людиною — це одночасно бути тілом, але не володіти ним, і бути «Я», яке посідає це тіло. Посідання тіла здійснюється завдяки мові, дії тощо. За Плеснером, ми маємо стати такими, якими вже є за своєю суттю. Завдання людини — втримати внутрішній баланс між двома порядками, навчитися самоопануванню.

Зовнішній аспект — це сприйняття навколишнього, відмінного від людини світу. Тобто зовнішній світ належить до внутрішнього світу: або до мене (людина невіддільна від тіла), або до «Я» в мені. Тілесність (Я-тіло та Я-в-тілі) забезпечує фізичний контакт із середовищем, зовнішнім світом. Її контури, з одного боку, покладають межу між внутрішнім «Я» і зовнішнім середовищем, а з іншого — поєднують зовнішнє (те, що є навколо людини) із внутрішнім. Завдяки тілесності людина відмежовується від зовнішнього світу й, разом із тим, ця межа належить їй. Спосіб сприйняття своєї межовості Плеснер називає *позиційністю* (*Positionalität*). У цьому «способі відношення» (позиційності) власного тіла до межі, людина — закрита істота з певним центром — тілесним «Я». Цей центр внутрішньо-

<sup>8</sup> Якщо порівнювати поняттєвий інструментарій Плеснера та Войтили, то сенсові значення тілесності та живого організму при тлумаченні поняття «тіло» подібні.

<sup>9</sup> Для концепції Плеснера характерна певна мовна гра при тлумаченні понять *Körper /Leib/ im Körperleib, als Körperleib*, що оприявнюється, зокрема, у працях «Сміх та плач», «Питання про *conditio humana*» та «Ступені органічного та людина. Вступ до філософської антропології». Основні смисли цієї гри можна деталізувати як: «*Körper*» / *als Körperleib*: 1) бути тілом; 2) бути як тілесно-матеріальне тіло. «*Leib*» / *im Körperleib* — бути «в» тілесно-матеріальному тілі, бути «з» тілом = мати тіло.

го світу — «Я», зумовлений тілом. «Я» перебуває в центрі своєї тілесності, це дає змогу переживати своє тіло як власне, і пізнавати зовнішній світ.

Тілесне «Я» характеризується відповідним типом динамізму. У разі тіла це реактивний динамізм — дія інстинктів та потягів або того, що «діється в людині» (*to, co dzieje się w człowieku (uczynienia)*). Поряд із тілесним «Я» та відповідним типом динамізму у своїй концепції Войтила досліджує і психічний динамізм.

Щодо тлумачення поняття «психіки» (*ψυχή*) або «душі», то в цьому пункті цікавою видається синкретична позиція Войтили — феноменолога і метафізика. Феноменологічна метода, яка орієнтується на безпосередній досвід, указує на психічні переживання, які можуть стати предметом дослідження. Метафізика ж додає до поняття психіки ширше поняття душі (формальної причини існування тіла — *causa formalis*), яке не може бути предметом безпосереднього досвіду. Але для Войтили концептуально важливо не вичерпувати духовну сферу людини поняттям психіки. Відповідно, психіка становить нижчу, узалежену від тіла частину душі, яка є місцем зустрічі тілесного і духовного. Самій психіці притаманний емотивний динамізм, або сукупність спонтанно спричинених хвилювань.

Дія психіки зумовлена тілесністю. Тілесність є підставою психосоматичної єдності (тілесне «Я» та психічне «Я»). Однак особа — це завжди щось набагато більше, аніж просто психосоматична єдність. Концепції Войтили та Плеснера увиразнюють це завдяки «виходу» в духовну сферу.

#### IV. Ексцентричність чи подвійна трансценденція?

Плеснер приділяє належну увагу темі тілесності. Він вибудовує свою концепцію особи з позиції феноменології тіла: «бути тілом» і «бути в тілі» або «володіти тілом». Вище було згадано про необхідність балансу між двома порядками. Постає питання, як втримати рівновагу між цими двома аспектами людської тілесності?

Плеснер дає відповідь: щоб зберігати єдність, потрібно віднайти іншу точку опертя, яка буде не іманентною, а зовнішньою стосовно тілесного «Я». Тобто, річ у тім, що особа, окрім посідання власного тіла (буття центром тіла) або не посідання його (буття тілом) здатна здійснити дистанціювання від свого власного тілесного «Я» і від «себе як тіла». Віддалення від власного центру формує новий спосіб позиційності — ексцентричність, яка долає фактичність тілесності, її тут-і-тепер у акті мислення, воління, почуття. *Ексцентричність (Exzentrizität)*<sup>10</sup> — це погляд з боку на своє власне тіло, «вихід» поза межі свого «Я».

<sup>10</sup> Від лат. — ex (з, від) centrum (центр); франц. *excentrique* — дивний, незвичайний.

Як це відбувається? Завдяки своїй тілесності та психіці особа завжди буде центричною, але, наприклад, в акті воління «відомий» центр набуває приставки «екс-»: із внутрішнього він перетворюється на зовнішній. Навіть споглядання власної центричності вимагає виходу за межі серцевинного місцеположення. Тілесне індивідуальне «Я» переживає власну центричність і знаходить вихід у сферу сумісного світу, який не може мати свого центру. Жодним чином не йдеться про втрату «Я» чи особовості. Навпаки, повнота особи досягається завдяки такому «підняттю» над власним «Я», а не через позбавлення від нього. «Я» завжди в центрі тіла, що в центрі сприйняття світу — цього не подолати, але ексцентричність — це знання про власну центричність, яке «підносить» над тілесністю. Зовнішній та внутрішній світи заступає сумісний, що є «носієм» особи, яка сама ж його й конструює. Так духовний світ — окрема точка опертя, що вможливує схоплення тіла в обох аспектах. Її Плеснер називає трансцендентним «Я».

Таким чином, цілісне визначення особи охоплює три головні аспекти: бути живим тілом, бути у тілі (внутрішнє життя, або тілесне «Я», душа) і бути тим, що має здатність «виходу» поза тіло (як точка погляду) — трансцендентне «Я», яке схоплює два перші аспекти — ексцентричність.

Ексцентрична позиційність підкреслює те, що людина навчилася панувати над своїм тілом і зробила його інструментом власного вираження — експресії. Завдяки тілу людина виказує власну поведінку: її внутрішнє стає зовнішнім. Для Плеснера тіло — дзеркало людської поведінки, дієвості, що відображує людську сутність.

Ексцентричну позицію можна порівняти з трансцендентальним актом, у якому людина сприймає своє тіло і як інструмент вираження, і, одночасно, як своє власне. Людина вчиться відповідати своїм тілом на зовнішні ситуації. *Поведінка (Verhaltens)* тіла — це відповідь на ситуацію, у якій поставлена вимога перед тілом може бути виконана. Утім, існують ситуації, які на певний час дезінтегрують подвійний порядок людського тіла, порушуючи психо-тілесну єдність людини, оскільки виводять поза наявні межі тілесного виконання. Однак, завдяки таким ситуаціям «людина» виходить на межу своєї поведінки, вони вказують на границю самовладання та самовираження в мові, дії, жестах, поставі. Але відповідь-реакція все одно має бути. Тоді виникають некеровані експресії: падіння (*fällt*) у сміх (*Lachen*) та зазнавання (*lässt sich fallen in Weinen*) плачу. Людина втрачає точку опори в сумісному світі, що організовує її особову цілісність. Так, між нею самою в тілі та її тілом у певній ситуації виникає дистанція, що спричинює зазнавання (*verfällt*) сміху та плачу. «Якийсь автоматизм переймає гру за людину, яка закінчила свою гру як особа, що опанувала себе й панує над цілісністю своєї екзистенції» [Plessner, 2004: s. 159].

Отже, дезінтеграція психічного і тілесного, яка, за Плеснером, утілена в подвійній тілесній позиційності, призводить до певної втрати особою «переваг» буття. Войтила також наголошує, що неможливо вести мову про особу в разі психосоматичної дезінтеграції. Особа — це завжди інтегративна єдність, «розхитувана» динамізмом або силами, що «діють у людині». Якщо в Плеснера, сміх та плач — причини дезінтеграції, що «діють у людині», то Войтила вказує на *реактивність* та *емотивність*. Тілесність зазнає дії з боку реактивності інстинктів, а психіка потерпає від виру емоцій. Однак, попри суттєвий вплив феноменальної структури людини, вона здатна на свідому дію, яка набуває значення вчинку (Войтила) та поведінки (Плеснер). Критерієм цього є свідомість. Саме свідомо поведінка та свідомий вчинок дають людині можливість бути особою.

Є суттєва різниця між тим, що особистість виступає «дієвим принципом свідомого вчинку», і тим, «що в ній відбувається, діє». Дієвою причиною людських вчинків виступає «Я», а пасивного спричинення — тілесний та емотивний динамізм.

Що дає змогу здійснювати свідомий вчинок? Войтила, працюючи в межах класичного томізму, не вичерпував визначення особи поняттями душі й тіла. Особа — розумна й вольова істота, яка завдяки волі здійснює свідоме чинення.

Вчинок (*czyn*) — центральне поняття для Войтили. Виходячи з ґрунтовного аналізу Плеснером сміху та плачу, можна припустити, що поняття життя слугувало тільки вихідним пунктом його концепції, для того, аби проаналізувати тіло як живу річ, метою ж розгляду була людська поведінка. Вчинок та поведінка — своєрідне «вікно», крізь яке унаявнюється онтологічна структура особи. Саме в цих структурах здійснюється вихід особи за власні межі. «Вихід», в ексцентричній позиції Плеснера, дає змогу схопити особі власну цілісність, Войтила ж у цьому випадку використовує поняття «подвійна трансценденція»<sup>11</sup>.

Поняття подвійної трансценденції передбачає два суттєві кроки, умовно позначені як *горизонтальний* (*transcendencja pozioma*) та *вертикальний* (*transcendencja pionowa*). Горизонтальна трансценденція характеризує «вихід» особистості в актах волі до предмета свого прагнення. Зазвичай таким предметом виступає цінність, попередньо схоплена в емотивному пізнавальному динамізмі. Керівну роль у такій трансценденції відіграє сумління (*conscientia moralis, sumienie* — судження практичного інтелекту, пов'язане з інтелектуальною чеснотою — розсудливістю — *prudencia*). У горизонтальній трансценденції відкривається вся структура вчинку як прагнення предмета-цінності та його досягнення-реалізація (етапи замислу-виконання).

<sup>11</sup> Трансценденція, від лат. *transcendere* — перехід, вихід за межі.



Тобто у цьому виді трансценденції особа здійснює «вихід» із себе, трансцендує і схоплює цінність поза своїми межами, при цьому цілісність особи не втрачається. Особа — цілісний суб'єкт власних вчинків. Такий «вихід» має пізнавальний характер. Він відрізняється від вертикальної трансценденції, що схоплює самовизначення особи. Завдяки цьому кроку особа має змогу формувати себе.

У горизонтальній трансценденції особа здобуває світ цінностей, а у вертикальній здобуває саму себе: формує свої чесноти, позбавляється вад. У самоздобутті особистість панує над своїми вчинками, здійснює *самовладання* (*samo-posidanie*) і *є собі паном* (*samo-panowanie*). Плеснер зазначав, що особа опановує своє тіло завдяки власному «Я» — це один із аспектів тілесної екзистенції. Панувати — підпорядкувати власне тіло, керувати ним за будь-яких ситуацій. У випадку Войтили, йдеться не про володарювання над собою, над своїм тілом, а про те, щоб бути собі паном, панувати не «над», а самому собі. «Через самоздобуття кожна людина актуально панує самій собі, актуально здійснює цю специфічну здатність стосовно себе, яку ніхто інший здійснити й виконати не може» [Wojtyła, 2000: s. 153]. Самовладання полягає в тому, що особистість володіє собою, своїми вчинками, вона належить самій собі («*sui iuris*») й не перебуває в іншому володінні.

Тільки в самопануванні особа здатна здійснити вчинок (Войтила), і тільки пануючи над своїм тілом (Плеснер), вона створює власну поведінку.

Подвійна трансценденція — нероздільний дворівневий акт волі, в якому особа *виходить* за межі власного «Я», пізнає цінність, реалізує її, і в здійсненні цінності самоздобувається, сповнюється, *підноситься* над собою. Подвійна трансценденція має ознаки ексцентричності. Особа дійсно «виходить» поза центр власного «Я» назустріч предметним цінностям. Вона потребує іншої точки погляду на себе, поза власним внутрішнім світом. Світ цінностей (Войтила) або сумісний світ духу (Плеснер) — те, що сповнює буття особи, яка має стати такою, якою вже є онтологічно. Подвійна трансценденція є ширшим поняттям, аніж ексцентричність. Маємо розрізнити онтологічне сповнення — здійснення вчинку й аксіологічне — реалізацію цінності. Людина, онтологічно є особою, дієвим принципом власних вчинків, але, здійснюючи та переживаючи добрий вчинок, вона сповнюється й аксіологічно. Плеснер розширює межі «буття тілом» і «в тілі» та вказує на існування світу духу.

Що він має на увазі під сумісним світом? Світ духу відкриває для особи не тільки власне трансцендентне «Я», а й світ «Ми» — суспільства. Надалі автора філософського поняття ексцентричності цікавить аспект соціального. Натомість, Войтила подвійною трансценденцією вказує на світ етики цінностей, без якої неможливо створити цілісний філософсько-

антропологічний проект вчинку та, у подальшому, на його основі, запропонувати багатогранний нарис теорії участі (*uczestnictwo*<sup>12</sup>) у взаємозв'язку «людина—людина» і в такому особливому відношенні, як «Ми»-зв'язок — життя та дія з іншими.

\* \* \*

Гельмут Плеснер та Кароль Войтила формували свої антропологічні проекти в один час. Утім, один для одного вони лишалися поза увагою. Спільне поле філософського інтересу не підготувало їх творчої зустрічі в життєвій ситуації. Однак відчувається, що обидва філософи весь час перебували поряд у своїх пошуках. Їм вдалося різними поняттями описати триєдність людської природи та виокремити її структурні компоненти: тіло — психіку — дух. Безперечно, кожний із цих філософів має власні відкриття, й обом властива унікальна поняттєва самість. Так, у Плеснера це позиційна ексцентричність і, відповідно, експресивні сміх та плач, а у Войтили — подвійна трансценденція та ціннісно-онтологічний учинок.

Стисле обґрунтування тези про суттєве концептуальне зближення двох філософів, невеликий екскурс запропонований вище, — становить не інтелектуальний підсумок, а радше нарис для подальших розвідок, що мав на меті не порівняти й тим паче не поміряти силами двох антропологів, а вказати, як у різних поняттях вони схоплюють правду про буття людини.

Вивчаючи теорію досвіду вчинку особи, запропоновану Войтилою, ми одразу відкриваємо багато «сюжетних ліній» для можливих подальших досліджень. Окрім «діткнення» та «підтримки» Шелера, бачимо спільність із Плеснером, Войтила обережно прочиняє двері перед ще однією версією філософської антропології та її провідницею — відомою учасницею Геттінгенського кола — Едит Штайн (*Edith Stein*). І знов у цій історії потрапляємо до знайомого, навіть звичного кола подій та осіб: студювання філософії в Едмунда Гусерля та Макса Шелера, знайомство з Романом Інгарденом. Саме за посередництва Інгардена філософські розробки Штайн потрапили до Войтили. Запропонована нею структура людської особи: тіло — душа — дух, тлумачення внутрішнього та зовнішнього світу, центральність поняття вчування (*Einfühlung*) видаються суголосними проекту особи Войтили. Окрім зацікавлення феноменологією обидва, Штайн і Войтила — томісти. Це вкотре підкреслює, яким життєдайним джерелом для філософських рефлексій є метафізика томізму в поєднанні з феноменологічною методологією.

<sup>12</sup> Поняття участі Войтила розробляє в останній частині роботи «Особа та вчинок». Автора цікавлять такі аспекти участі, як спільна дія з іншими, творення (су)спільного блага, принцип любові та ставлення до іншого як до ближнього.

ДЖЕРЕЛА

- Плесснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. — 368 с. — (Серия «Книга света»).
- Савинська І.* Досвід особистості як предмет філософської антропології (на матеріалі сучасного томізму : Автореф. дис. ... канд. філос. наук. — Київ, 2011. — 19 с.
- Buttiglione R.* Kilka uwag o sposobie czytania Osoby i czynu // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i moralność.— Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. — S. 11—42. — (W IV cz. / K. Wojtyła ; cz. IV).
- Plessner H.* Pytanie o conditio humana // Pytanie o conditio humana. Wybór pism ; tłum. z niem. M. Łukasiewicz. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988. — 335 s.
- Plessner H.* Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania / Tłum. z niem. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. — Kęty: Wyd. «Antyk», 2004. — 175 s.
- Wojtyła K.* Osoba i czyn // Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne. Człowiek i moralność. — Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000. — S. 43—339. — (W IV cz. / K. Wojtyła ; cz. IV).

---

*Інна Савинська* — кандидат філософських наук, лектор Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського. Коло наукових інтересів — класичний томізм, філософська антропология, онтология, реалістична феноменология, сучасна західна філософія.

---

---

*Юрій  
Чорноморець*

## **ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ТЕОЛОГІЧНОГО ПРОЕКТУ Г.У. ФОН БАЛЬТАЗАРА**

---

Сьогодні у християнській теології інтенсифікуються пошуки нових методів богословського мислення, які були б більш ефективними в часи постмодерну, але при цьому відповідали духові та букві християнської традиції. Особливу увагу привертає до себе потенціал теологічної системи Г.У. фон Бальтазара — видатного католицького богослова, якого вже називають «отцем теології XXI століття». Саме в його теології шукають рецептів для творення ортодоксальної постметафізичної теології і католики, і протестанти, і православні.

Думки дослідників щодо евристичного потенціалу теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара розділилися. Одні вважають його систему дійсно «постметафізичною» й оригінальною, знаходять численні ідеї для власної теології як у критиці Бальтазаром метафізичних форм теології (космологічної та антропологічної форм метафізики), так і в його відомій тріаді нових теологічних наук: теоестетиці, теодраматичній, теологічній. Крилатими стають такі твердження апологетів: «Ганс Урс фон Бальтазар може стати в богослов'ї Церкви тією фігурою, з якої почнеться третє тисячоліття» [Гуеррьєро, 2009: с. 293]. Інші ж дослідники вважають, що теологія Бальтазара є еkleктичною, есеїстичною, а її потенціал є незаслужено переоцінений [Oakes, 2004: р. 269—273]. Оціночні судження

дослідників заходять так далеко, що вся дискусія зводиться до явно провокаційних питань: хто є більш видатним теологом ХХ століття — Г.У. фон Бальтазар чи К. Барт? [Webster, 2004], Г.У. фон Бальтазар чи К. Ранер? [Kilby, 2004]. Якщо прибічники визнання позитивної ролі Бальтазара вбачають в його теології, особливо в 15-томній трилогії, зерно теології майбутнього, то скептичні оцінки Бальтазарового набутку ґрунтуються на порівнянні його праць із творами К. Барта чи К. Ранера (останні, безперечно, мають більш систематичний характер й існують висновки про їх «перемогу» над працями Бальтазара [Kilby, 2004: р. 265]). Додаткової інтриги до наукових суперечок навколо спадщини Бальтазара додає той факт, що з думками цього католицького теолога демонстративно солідаризується Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI). Найкращий православний богослов сьогодення Девід Бентлі Гарт розглядає теологію Бальтазара як умову можливості для власної фундаментальної праці «Краса нескінченного»: «У сучасній теології сферу богословської естетики, звичайно, затьмарює власним блиском високе звершення Ганса Урса фон Бальтазара, чия величезна теологічна трилогія — у її поступових фазах естетики, драматички і логіки — дійсно вводить новий тип теологічного дискурсу й дає майже невичерпний матеріал для богословської рефлексії; ... було б цілком доречно розглядати дане есе [тобто книгу "Краса нескінченного". — Ю. Ч.] як своєрідну розширену маргіналію на полях однієї зі сторінок його трилогії» [Харт, 2010: с. 44]. Величезні надії на евристичний потенціал теологічного проекту Бальтазара має і провідний вітчизняний православний богослов Олександр Філоненко [Філоненко, 2010: с. 184]. Очевидно, що такі оцінки спонукають до аналізу не менше, ніж велична теологія Бальтазара.

Оцінка евристичного потенціалу теологічного проекту Бальтазара має переважно концентруватися на дослідженні значення його тріади теологічних наук (теоестетика, теодраматика, теологіка) для майбутнього теології. Але не можна забувати і про велике значення Бальтазарової критики традиційних форм теології, яким присвячено спеціальну працю «Руйнування твердинь».

### **Критика космологічної редукції християнства**

Бальтазар критикує перш за все редукцію християнства та теології до форми космологічної метафізики. Починаючи з Юстина Філософа в християнській античності та середньовіччі постійно існувала спокуса ототожнити Христа з Логосом давньогрецької філософії. Така тенденція, особливо в формі християнського неоплатонізму, не лише містить у собі ризик різних відхилень від чистоти віровчення, а й також стимулює довільні фантазії у християнській теології та філософії.

Задається цілком хибна перспектива розгляду християнського Бога: або він є Першопричиною і Буттям у світі, що пронизаний тотальною каузальністю, або він є Непізнаваним Початком і Надбуттям (Небуттям), яке абсолютно трансцендентне до світу з його тотальним каузальним порядком. У будь-якому разі, редукція відбувається в двох аспектах. По-перше, Бог є Живою Особистістю і Любов'ю, а відповідно до цього — Свободою та Творчістю. І зводить Його до понять, пов'язаних чи то з каузальністю, чи то з подоланням каузальності — це відходити від істинного поняття про Бога. Як пізнавана Першопричина християнських аристотеликів, так і Непізнаваний Початок християнських неоплатоніків — усе це є принципово менші за об'ємом поняття, які зовсім не дозволяють осягнути поняття Бога, яким Він є у християнстві. Бог у його відношенні до світу не повинен мислитися виключно у зв'язку з каузальними відносинами. Саме поняття Бога є принципово ширшим. І відносини Бога до світу є більш різноманітними, більш драматичними, більш особистісними.

Для сучасних дискусій навколо долі теології та метафізики важливим є критичне сприйняття Бальтазаром неоплатонічного варіанта метафізики. Адже в сучасній теології неоплатонізм часто сприймається як альтернатива традиційній метафізиці [Hankey, 2006]. По-перше, сам неоплатонізм витлумачується як неметафізичне вчення. По-друге, точно неметафізичною вважається така форма християнського неоплатонізму, як вчення Майстера Екгарта. Останнє вважається творчим джерелом для філософії М. Гайдегера, яка виступає основним засобом легітимації неметафізичного витлумачення середньовічного християнського неоплатонізму (при цьому до християнських неоплатоніків відносять не лише Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Майстера Екгарта, Миколу Кузанського, але і Григорія Ниського та — навіть! — Тому Аквінського). Дійсно, важко не погодитися з Бальтазаром, що сама по собі гра з «онтичним» та «онтологічним», «буттям» та «надбуттям» — не є подоланням метафізики, принаймні не є тим подоланням, яке відповідало б намаганням християнського віровчення дати адекватне «постметафізичне» поняття про Бога.

Специфічною формою метафізичного мислення в теології є вчення про поєднання в Богові надбуття як його «сутності» та буття як його енергій. Це вчення відоме з часів Ареопагітового корпусу, актуалізується в двадцятому столітті у вигляді «неопаламізму» та претендує на власну «неметафізичність». Бальтазар сам визнає розрізнення в Богові двох сторін: Бога самого по собі та Божої слави. Але для Бальтазара Божа слава являє Бога як Особисте Буття, виявляє славу Отця, Сина і Святого Духа — спільну, але персональну. Неопаламізм має ту хибу, що перетворює Божі енергії на свого роду «Бога з машини», тобто на принцип пояснення всього в теології. Другим недоліком є розуміння енергій як спільної дії Трьох, як дії

Бога, яка, однак, не являє внутрішнього життя Трійці. Так чи інакше, саме по собі розрізнення Бога та його слави (енергії, присутності) є лише однією з умов можливості постметафізичного дискурсу в теології, але саме по собі не гарантує подолання метафізики.

### **Критика антропологічної редукції християнства**

Альтернативою до традиційної метафізики стали ті численні варіанти теологічних та релігійно-філософських вчень, які шукали достовірної присутності Божественного в самій людині, у її особистому досвіді. Ф. Шляєрмахер намагався довести існування в людській душі особливого релігійного відчуття, особливого переживання залежності від нескінченно могутнього. Неотомізм та релігійний екзистенціалізм знаходили в людській «природі» чи «екзистенції» спрямованість на нескінченне, прагнення до повноти, устремління до діалогу з Іншим, жагу «справжнього існування». Численні релігійні романтики говорили про «досвід» як джерело та критерій для релігійних знань.

Аргументація Бальтазара проти антропологічної редукції християнської теології доволі проста. Усі переживання та «досвіди» можна поставити під сумнів. Усі природні та екзистенційні пориви до нескінченного зовсім не гарантують існування цього нескінченного. На християнських теологах, які помістили джерело та критерій християнської істини всередину людського суб'єкта, лежить величезна відповідальність: кожна людина, пізнаючи себе, свої переживання, «досвіди» та прагнення, може поставити під сумнів істинність чи адекватність власних суб'єктивних переживань. І виявляється, що теолог, який закликав шукати Бога в самій людині, є винним у тих незчисленних випадках, коли людина таки не знайшла Бога в самій собі. Бальтазар нагадує просту істину: людина лише людина. Бог може бути присутній, а може бути відсутнім. Образ Божий, яким є людина, — це просто буття людиною, а не буття Богом. Немає жодних «досвідів», переживань чи прагнень, які б з ясністю та очевидністю являли самого Бога та були початком надприродного життя в людині.

Спеціально Бальтазар критикує редукцію християнства до моралі, а теології — до моральної теорії. Дійсно, уся проповідь християнського «суб'єктивізму» побудована за типовою схемою: 1) відкриття в людині надприродного релігійного переживання; 2) висновування про обов'язки людини перед Іншим (Богом, ближнім, природним світом і т.д.). Якщо християнство зводить до проповіді моралі, то воно зазнаватиме нищівної критики: адже всяка етика — від неотомістичних теорій про природний закон до екзистенціальних роздумів про обов'язки перед Іншим — сама по собі є лише певною риторичною стратегією. Суб'єктивна етична система, що

ґрунтується на суб'єктивних передумовах в онтології, не може бути власне чимось більшим, як «людським, занадто людським». Бальтазар визнає, що на основі християнства можливі екзистенційна поетика переживань та етична риторика. Але не тут повнота християнства та не в цьому специфічність християнської теології.

Специфічною формою редукції християнства є використання теорій інтерсуб'єктивності. Справді, легко побачити в Церкві інтерсуб'єктивний нескінченний дискурс, у якому — на основі аксіоматично прийнятих цінностей — відбувається вирізнення істини від хиби, вибираються стратегії побудови теологічних вчень, приймають на основі консенсусу (підкріпленого надприродним натхненням від Святого Духу) ті чи інші концепції, що виражають християнське віровчення та мораль. Дійсно, Церква існує як певний інтерсуб'єктивний дискурс. Але це дискурс, у якому відбувається не встановлення істинності догматів та правильності етичних концепцій, а дискурс, у якому здійснюється подяка Богові за дар існування, за дар спасіння, за дар обожнення, за дари розумності та свободи, за дари мудрості та праведності. Віросповідання, виражене в догматах, народжується в цьому інтерсуб'єктивному дискурсі Церкви як результат молитви, яка є розмовою з Богом вдячного творіння. «Символ віри» — це перш за все молитва, гімн, який створений із вдячності Богові за те, що дав себе пізнати, за те, що відкривався у словах і ділах. «Символ віри» є елементом літургійного життя Церкви, тобто життя вдячності. «Символ віри» не є фіксацією результатів дискусії в інтерсуб'єктивній реальності, якою є Церква. Він і не результат переживань чи осмислень. Він не результат молитви. Він — сама молитва.

Догмати не виражають осмислення Бога чи віровчення. Догмати прославляють Бога. Прославляють Бога як Трійцю, як Промислителя та Спасителя, як Справедливого Суддю та Милосердного Пастиря. Прославляють Христа як Бога і як довершену людину, як Месію та Логос. Прославляють Духа Святого як явлення Надприродного Життя в Церкві, якому всі можуть бути причетними. Бог прославляється не лише як творець світу, але і як автор Писання (другого Світу), адже Духом Святим «говорили Пророки». Бог прославляється як творець Царства майбутнього віку, у якому назавжди переможе Добро, Справедливість, Любов.

Отже, Бальтазар доводить, що теологію потрібно творити як постметафізичний проект. Ще Достоєвський виявив у людині такі глибини трагічного, що всяка суб'єктивістська метафізика є справою нереалістичною. Але головне — така спроба відбувається не лише з уявною людиною («прагнення людської природи» тощо), з уявним світом («упорядкований і гармонійний світ» без смерті та боротьби за виживання, без геноцидів та світових війн). Побудова метафізичної теології — це завжди накидання Богові



людських обмежених понять, які не можуть насправді виразити Божественну реальність. Бог — це щось принципово більше, ніж усевпорядковувальний Логос. І ця істина була відома як актуальна антиметафізична думка ще з часів створення книги Іова. Бог — це щось принципово більше, ніж Сакральне, Святе, ніж Інший. І ця думка відома всім із часів Євангелія. Дивно, але традиція Ф. Шляєрмахера та Р. Ото, І. Канта та М. Шелера, задає обмежений горизонт розуміння релігійного. Для Христа та християн Бог принципово більший за те Святе, яке відрізняється від профанного. Дійсно, суб'єктивістська редукція в теології породила ще й власне продовження в такому витлумаченні Бога в сучасній феноменології релігії, що скоріше то є Бог фарисеїв, а не Христа та християн.

Звільнення від об'єктивістської та суб'єктивістської редукцій християнської теології є важким процесом. Метафізикам так хочеться знаходити Бога в людських переживаннях, відкривати трансцендентний вимір у людській діяльності! Так само колись метафізики прагнули бачити «логосність» світу та нехтувати всіма порушеннями світової гармонії. Звісно ж, метафізика має право на існування, — якщо існують люди, які бажають нею займатися, але суто як вид мистецтва, як різновид риторики. Адекватне ж вираження християнства та християнської теології можливе виключно на основі постметафізичного дискурсу. Власний теологічний проект Бальтазара і є такого роду дискурсом, що включає у себе три дисципліни з власною постметафізичною методологією: теоестетику, теодраматику та теологіку.

### **Бальтазарові пропозиції щодо постметафізичного мислення в теології**

Бальтазар пропонує «третій шлях» для теології, позбавлений недоліків пізнання Бога в його ставленні до світу (об'єктивістська редукція) чи у його ставленні до людини (антропологічна редукція). Бог цілком може бути пізнаваний Сам по Собі. Таке пізнання можливе, бо Бог є Тим, Хто являється для споглядання. Радикальність теології Бальтазара в його заяві, що християнство має справу з пізнанням Богом. У теології двадцятого століття, особливо в бартіанстві та православної неопатристиці, стало добрим тоном говорити переважно про апофатичність Бога. Бальтазар же нагадує, що християни проповідують Бога, якого пізнали. Бог не лише відкрився в історії, Бог відкривається в людині, світі. Бог є пізнаваним Сам по собі.

Бога в його виявленості для людини Бальтазар називає «славою Божою». Цей традиційний вираз має більш давнє коріння, ніж фаворське світло чи «енергії». Крім того, слава Божа — це не явленість Бога в якихось

зовнішніх для самого Бога маніфестаціях. Це саме Бог у цих явленостях. Бальтазар принципово наголошує на тому, що Бог є пізнаваним, його можна споглядати — якщо вже споглядаєш феноменальне явище.

Таким чином, Бальтазар намагається не зупинитися на аналізі переживання феномену Бога. І намагається не залишатися в спогляданні на самому феномені. Цей феномен Бога тому й важливий, що являє саму Суть, самого Бога. При цьому для Бальтазара Суть Бога є персоналістичною: Бог — це Отець, Син і Святий Дух. Головне завдання теоестетики — пояснити, як у спогляданні слави Божої можна пізнати Трійцю.

За Бальтазаром слава Божа має певну форму. І ця форма — це Христос, утілений Логос. Ця форма сама по собі вказує також на Отця і Святого Духа, бо Син Божий є Відношенням до Інших Іпостасей Трійці.

Найважливішим аспектом теоестетики Бальтазара є те, що вся ця феноменологія Божої Слави, що дозволяє споглядати Трійцю, — це не теорія про містичне споглядання ісихастів чи кармелітів, це не вчення про особливий досвід, незіставний із звичайним релігійним досвідом віруючого. Бальтазар доводить, що все Писання свідчить про багатство внутрішньотроїчних відносин. І завдання християнина — це бути причетним не до Бога як абстрактної слави («енергії») чи сутності, а бути причетним до відносин усередині Трійці. Християнин у хрещенні усиновлюється Богові, і святі — це ті, хто актуалізували для себе це буття «Сином Божим за благодаттю». Відома ікона Андрія Рубльова «Трійця» намагається образно явити ці відносини Трійці. І не випадково звернена до глядача сторона столу залишається вільною. Глядач запрошується до цього кола відносин. Син Божий смиренно дає згоду на жертву. І людина запрошується до осмислення власного життєвого хреста як подоби до жертви Сина Божого. Тому можна сказати, що вже в межах теоестетики міститься початок і для теодраматички.

Слава Божа являється як слава Трійці, як слава її діяльності. Звісно, це такий феномен, якому не лише явлена Трійця, але також і явлена Божа сутність. Бальтазар фактично слідує феноменологічній настанові, що в явищі повинна являтися сутність, і не може бути жодного метафізичного розриву між феноменальним та сутністним. Божественна діяльність Трьох безпосередньо являє сутність Трьох. У той же час явлена сутність не може бути виражена в теологічних дефініціях. Результатом пізнання сутності Божої можуть бути лише трансценденталії. Бог не підпадає під жодний вид чи рід, не підпадає під жодну з категорій. Трансценденталії — це надкатегоріальні, «надпоняттєві» визначення Божої діяльності, Божої сутності, Троїчного Божого Життя. Для Бальтазара такого роду трансценденталіями були Краса, Благо, Істина. Звісно ж, ці трансценденталії мають бути дані в динаміці реального життя, а тому їх слід позбавляти наївності відповідних

метафізичних визначень. Звісно ж, Бог — це Краса, але Краса Божої Слави, величного з'явлення «кадош», коли все осяяне надприродним світлом, а люди буквально падають на коліна. Благо — це Благо Троїчного Бога, проявлене у драмі Христової жертви, — яка єдина була відповіддю на всі волення праведника Іова про справедливість та розуміння. Божа Істина — це явленість Божої Сутності, Божої самототожності, Божої вірності Собі (власним обіцянкам, даним у договорах-завітах із Божим народом — старозавітною та новозавітною Церквами). У теорії Бальтазара про трансценденталії яскраво видно, як відбувається перехід від теоестетики до теології.

Можна лише додати, що Бальтазар пропонує теологію як сформовану навколо теорії трансценденталій дисципліну — у якості метатеорії відносно власне догматики. Так само й теодраматика будується як метатеорія відносно догматичного вчення про спасіння. Адже теодраматика має не лише більш універсальний інструментарій, але й охоплює всі драматичні відносини Бога і людини, усі відносини всередині Трійці, усі відносини Бога і творіння. Така метатеорія легітимна лише тому, що безпосередньо породжується феноменологічним прочитанням Писання. Звісно, це має бути прочитання не феноменологів, а теологів. Але прочитання, при якому теологи використовують феноменологічну методологію. Крім того, для Бальтазара принципово важливо, щоб увага теолога концентрувалася не на власних переживаннях, а на самій дійсності, що являється. Теологи не мають права на тлумачення явлення Бога, але завдяки Писанню це явлення тлумачить саме себе. Таким чином, Одкровення Бога (його заповіді, його слова та дії) в Писанні має пріоритет по відношенню до будь-якої традиції чи дискурсу. При цьому Бальтазар не стає протестантом. Для нього само-Одкровення в Писанні — це не набір істин, а сам Бог, який говорить та діє. Аналогічним чином, Бог говорить та діє в традиції та церковному дискурсі. Для Бальтазара Бог як Трійця, що має власну «славу» — це самореферентна структура. Але при цьому істинність цієї самореферентної реальності можлива тому, що Бог є любов. Згідно з Бальтазаром, Бог може бути предметом віри людини, може пізнаватися безпосередньо, може бути в діалозі з людиною — виключно тому, що Він є Любов [Бальтазар, 1997].

Теологічний проект Бальтазара привертає увагу богословів та релігійних філософів XXI століття саме завдяки можливості подальшого постметафізичного витлумачення усієї тріади запропонованих дисциплін. Учення про теоестетику фактично легітимує необхідність починати теологію з відповідної феноменології [Manoussakis, 2007]. Бог може являтися або безпосередньо, або в кількох «життєвих світах»: Писанні, Церкві, світі, людині. Так чи інакше, пізнання Бога має бути умовою можливості тео-

логічних теорій, якими б вони не були. Бог, як Він пізнається християнами, знаходиться в трагічних відносинах із людиною. Це видно не лише з Писання, де в Псалмах чи Книзі Іова є численні запитання до Бога, у яких Сам Христос запитував Отця: «Боже Мій, Боже Мій, навіщо Мене оставив?» І сьогоднішня людина має численні причини і приводи запитувати Бога — де ж Його милосердя? Де любов? Де справедливість? Зображення усієї драматичності відносин Бога і людини в межах теодраматики фактично легітиміє найширше застосування герменевтики. Результати герменевтичного пізнання феноменологічно явленого Бога дозволяють говорити про Бога як Благо, Істину, Красу, Любов. Ці визначення Бога організують дискурс, який Бальтазар називає теологією. Такі визначення Бога не є поняттями про нього, але мають статус трансценденталій. І спосіб організації дискурсу, який приймає ці трансценденталії як власну основу, такий самий, як і регуляція дискурсу за допомоги абсолютних цінностей. Таким чином, теологія як дискурс, що організовується навколо трансценденталій Любові, Краси, Істини, Блага, легітиміє комунікативну прагматику в теології.

Звичайно постметафізичні типи теології містять у собі легітимацію якогось одного з трьох філософських методів, переосмислених теологічно. Радикальна ортодоксія де-факто приймає феноменологічне вчення про інтуїтивне пізнання [Щипков, 2004: с. 77—92]. Постліберальна теологія використовує герменевтику Г.-Г. Гадамера [Кобяковский, 2010; Ванхузер, 2007]. Використання комунікативної прагматики взагалі є спорадичним [Adams, 2006; Hjälm, 2011]. Звичайним явищем у постметафізичній теології стали суперечки між тими, хто використовує герменевтику, і тими, хто слідує шляхом феноменології. Великою перевагою теологічного проекту Г.У. фон Бальтазара є легітимація трьох методів як таких, між якими існують відносини взаємного доповнення. Звісно, такого роду схематизація видається штучною, якщо феноменологію, герменевтику та комунікативну прагматику розглядати як такі, що породжують три теологічні дисципліни. Але ця схематизація є для самого Бальтазара методологічним взаємним доповненням трьох теологічних практик. Адже теологічне мислення — яке включає в себе теологічне споглядання (осаяння, осягнення, розуміння), теологічне розмірковування, теологічне висловлювання, — це саме практика, одні елементи якої передбачають інші — якщо претендують на істинність. Практика теологічного мислення, у межах якої легітимуються три методології, є елементом відносин людини і Бога. Важливо, що наявність трьох дисциплін обумовлена не лише особливостями пізнавальної діяльності людського суб'єкта, але специфікою Бога як предмета пізнання. Для Бальтазара саме цей момент легітимації трьох дисциплін є головним, хоча сучасні теологи, навпаки, приділяють більше

уваги саме закоріненості трьох дисциплін у структурі релігійної діяльності суб'єкта.

Отже, евристичний потенціал теологічної системи Г.У. фон Бальтазара пов'язаний перш за все з можливістю її постметафізичного прочитання. Таке перетлумачення закономірне, оскільки сам теолог послідовно критикував «космологічну» та «антропологічну» редукції у християнстві та теології. У результаті постметафізичного тлумачення теологічного проекту трьох дисциплін теоестетика легітимує застосування феноменології, теодраматика — герменевтики, теологіка — комунікативної прагматики. Оскільки ці філософські методології є виправданими у філософії, то тим більше закономірною є їх застосування в теології, сам предмет якої вимагає «постметафізичного» підходу до свого осмислення, пізнання, виявлення. Критика «космологічної» та «антропологічної» редукцій унеможлиблює перетворення теоестетики як феноменології Бога на «містичний емпіризм», теодраматика як герменевтики відносин Бога — на релігійний екзистенціалізм відносин людини, теологіки як комунікативної прагматики навколо трансценденталій Бога на теорію компромісного консенсусу чи метафізичну догматичну систематику (зокрема з використанням аналітичної філософії). Нова теологія у виконанні самого Бальтазара містить ще значну кількість залишків метафізичного способу мислення, що помітно для критично налаштованих філософів і сучасних богословів. Тому джерелом натхнення для теологів XXI століття буде все-таки не сама збірка творів Бальтазара з теоестетики, теодраматика, теологіки, а саме загальний задум цього католицького теолога. І евристичний потенціал цього задуму є очевидно поки що невичерпним — принаймні поки феноменологія, герменевтика й комунікативна прагматика залишаються актуальними для сучасної думки методологіями. Тобто — напевно вже назавжди. І Г.У. фон Бальтазар у майбутньому теології матиме місце, аналогічне до того, яке Гусерль, Гадамер та Габермас мають у сучасній філософії. Для філософів же цей проект цікавий тим, що в ньому органічно поєднуються ті методології, які у межах самої філософії поєднати важко — і таке поєднання можливе саме завдяки специфіці предмета теологічного мислення.

#### ДЖЕРЕЛА

*Бальтазар Х.У., фон.* Достойна веры лишь любовь / Пер. с нем. А. Ярина. — М.: Истина и Жизнь, 1997. — 124 с.

*Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. — Черкассы: Коллоквиум, 2007. — 736 с.

*Гуерьеро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар. — М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2009. — 328 с.

- Кобяковский И.* Постлиберализм и его потенциал для развития экуменических отношений. Богословский Портал, 12 вересня 2010. — <<http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/37892/>>.
- Филоненко А.* Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна № 904 (2010). Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1: «Койнонія». Філософія Іншого та богослов'я спілкування. — 2010. — С. 175—189.
- Харт Д.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. — М.: ББИ, 2010. — xviii + 673 с.
- Щипков Д.А.* «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ : Дисс. ...канд. филос. наук. — СПб., 2004. — 221 с.
- Adams N.* Habermas and Theology. — Cambridge University Press, 2006. — 278 p.
- Hankey W.J.* One Hundred Years of Neoplatonism in France: A Brief Philosophical History. — Leuven; Paris; Dudley (MA): Peeters, 2006. — 129 p.
- Hjälml M.* Liberation of the Ecclesia: The Unfinished Project of Liturgical Theology. — Uppsala: Uppsala University, 2011. — 334 p.
- Kilby K.* Balthasar and Karl Rahner // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E.T. Oakes, D. Moss. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 256—268.
- Manoussakis J.P.* God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. — S. l.: Indiana University Press, 2007. — 213 p.
- Oakes E.T.* Envoi: the future of Balthasarian theology // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E. T. Oakes, D. Moss. — Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 269—274.
- Webster J.* Balthasar and Karl Barth // The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar / Ed. by E. T. Oakes, D. Moss. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. — P. 241—255.

---

*Юрій Чорноморець* — доктор філософських наук, професор Національного університету державної податкової служби України. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, історія античної та середньовічної філософії, проблема співвідношення філософії та теології у XX—XXI століттях.

---

---

*Олег Хома,  
Ельвіра Чухрай*

## **СЕРВЕ ПІНКЕРС ПРО ТЕОЛОГІЮ, ЛЮДСЬКУ МОРАЛЬ І СЕНС ЖИТТЯ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ**

---

Серве Пінкерс, видатний сучасний теолог<sup>1</sup>, практично невідомий в Україні. У цьому легко переконається будь-хто, набравши у гуглівському пошуковому рядку запит «Серве Пінкерс»<sup>2</sup>. Тому дуже важливо ввести у вітчизняний науковий обіг інформацію про вчення одного з непересічних реформаторів моральної теології.

Серве-Теодор Пінкерс народився 30 жовтня 1925 року у Льєжі (Бельгія), що належить до валлонської (франкомовної) частини Бельгії<sup>3</sup>. 1945-го вступив у Домініканський орден; перед тим навчався у семінарії (м. Сент-Трюйден). 26 березня 1951 року прийняв сан священника у монастирі Ла Сарт (м. Юї). Впродовж двох років навчався у домініканській школі (Studium generale) при тому ж монастирі; здобув ліценціат з теології (1952), за-

---

<sup>1</sup> Про значущість С. Пінкерса для сучасної теології див.: [Berkman, 2005; Blankenhorn, 2007; Titus, 2012].

<sup>2</sup> За таким запитом можна знайти лише короткий російськомовний допис від 26.04.2011 про біографію і наукові здобутки вченого на неофіційному сайті українських домініканців ([http://dominicanes-ua.blogspot.com/2011/04/blog-post\\_26.html](http://dominicanes-ua.blogspot.com/2011/04/blog-post_26.html)). Раніше не було й того.

<sup>3</sup> Із суто технічних причин ми не маємо змоги подати у цій публікації докладний опис біографії та етапів творчості С. Пінкерса. Читач, що вирішить не чекати на українське видання «Джерел християнської моралі», що міститиме докладні довідково-бібліографічні матеріали, може звернутися до: [Berkman, 2005: р. xii—xix].

хистивши роботу «Надприродне в Анрі де Любака», яку готував під керівництвом Жана Жерома Амона (1916—1996), якому судилося 1973 року стати архієпископом, а 1985-го — кардиналом католицької церкви.

По тому навчався у папському університеті «Ангелікум» у Римі. Серед його вчителів були видатні неотомісти, як-от Режиналь Гаригу-Лагран (1877—1964) і Маріо Луїджі Чаппі (1909—1996), що з 1955 по 1989 рік незмінно обіймав посаду папського теолога. 1954 року Серве-Теодор Пінкерс захистив докторат за дисертацією «Чеснота надії від Петра Ломбардського до святого Томи», виконаною під керівництвом Луї-Бертрана Жийона.

Повернувшись до Юї, Пінкерс викладав у Studium фундаментальну теологію (по 1965 рік). Після закриття школи жив у домініканському монастирі м. Льеж, де ніс послух проповідника і душпастиря, а з 1966 до 1972 року був настоятелем. Протягом 1972—1973 років як екстраординарний професор викладав на теологічному факультеті у Фрибурзі (Швейцарія) і саме з Фрибурзьким університетом буде пов'язана решта його життя. 1975 року Пінкерса обирають до постійного складу зазначеного факультету, де він викладатиме аж до 1997-го.

Слава видатного вченого прийшла до Пінкерса у Фрибурзі, хоча мотиви оновлення католицької теології з'являються вже у його ранніх статтях (див., напр.: [Pinckaers, 1956]), написаних ще за часів викладання в Юї. Саме в цей період паризьке видавництво «Cerf», що традиційно є одним з лідерів теологічного книговидавництва, залучило вченого до підготовки нового французького видання Аквінатового трактату про людські дії. Пінкерс підготував примітки й додатки до I і II томів, а також постав як перекладач [Thomas d'Aquin, 1961; 1965]. І нарешті, 1964 року побачила світ його книга під промовистою назвою «Оновлення моралі. Студії з моралі, вірної своїм джерелам і своїй сучасній місії» [Pinckaers, 1964], перекладена невдовзі італійською та іспанською мовами. Показово, що автором передмови до цієї праці був Марі-Доменік Шеню (1895—1990), видатний теолог, авторитетний експерт II Ватиканського собору.

Викладаючи у Фрибурзі, С. Пінкерс, автор численних і знаних у світі праць<sup>4</sup> та майстерний професор, здобув незаперечний авторитет і визнання не лише своїх наукових та педагогічних, а й організаційних талантів. У 1983—1990 та 1996—1999 він був настоятелем міжнародного домініканського монастиря св. Альберта Великого у Фрибурзі, а у 1989—1991 — деканом свого факультету. У червні 1989-го Папа Йоан-Павло II призначив його консультантом Конгрегації з католицької освіти (до 2005-го); 1992 року

<sup>4</sup> Найдокладнішу бібліографію книг (зокрема, в іншомовних перекладах) і статей С. Пінкерса можна знайти на сайті Фрибурзького університету ( <http://www.unifr.ch/tmf/Bibliographie> ).



Пінкерс працював у комісії з редагування «Катехизи Католицької церкви», 1993-го — у комісії з підготовки енцикліки «*Veritatis Splendor*», а впродовж 1992—1997 років — як член Міжнародної теологічної комісії (Ватикан). 1990-го він здобув почесне звання *Magister de Sacra Theologia*, присуджуване Домініканським орденом за найвищі академічні досягнення, а 2000-го — докторат «*honoris causa*». Шістдесят п'ята й вісімдесята річниці з народження С. Пінкерса були відзначені авторитетними міжнародними конференціями.

20 червня 1996 року Пінкерс виголосив прощальну лекцію у Фрибурзі, проте аж до осені 1997-го викладав як почесний професор. 7 квітня 2008 року він помер; похований у Фрибурзі.

Вперше пропонуючи українському читачеві переклад найвідомішого твору С. Пінкерса<sup>5</sup>, спробуємо коротко описати головні пункти його концепції. Критична її частина полягає у розкритті причин кризи католицької моральної теології, що поставала радше як абстрактна теоретична дисципліна, ніж джерело дієвих відповідей на життєві запити сучасної людини. Чому моральна теологія виявилася самоізолюваною, відстороненою від теології пастирської, від екзегези Святого Письма, від екзистенційних проблем людини, від питань про смерть, страждання тощо? Чому теологи-моралісти дедалі менше спираються на Святе Письмо, чому їхні побудови дедалі більше копіюють побудови світських моральних концепцій, залишаючи осторонь свою суто християнську природу? На початку книги автор вельми чітко окреслює загальну спрямованість свого дослідження: «Ми не можемо задовольнятися самим лише начинюванням наших моралістичних творів цитатами зі Святого Письма. Це надто прив'язувало б нас до букви, неспроможної дати життя. То чи не полягає суть справи у тому, щоби радше перейнятися пошуками тієї царини у самому осерді моралі й християнської особистості, де перебуває таємне джерело Духа, і надалі докласти праці до її розчищення, щоби це джерело знову могло бити на повну силу? Непроста то річ, адже багато великих перепон, особливо — в інтелектуальному плані, закривають доступ до цієї царини. Концентруючись упродовж століть довкола обов'язків, мораль дедалі твердішала, заледве не скам'янівши, а це — протилежність усього, що тече і

---

<sup>5</sup> Книга «Джерела християнської моралі» (*Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*) вперше вийшла друком 1985 року, а 2007-го побачило світ уже четверте її французьке видання [Pinckaers, 2007]. Нині вийшли друком також 2 англomовні видання, переклади іспанською, італійською, польською та нідерландською мовами. У багатьох католицьких університетах цю книгу використовують як підручник, але її масштаб значно перевищує жанрові межі підручника. Це, певна річ, новаторське наукове дослідження, своєрідний концептуальний маніфест, доступно сформульований і призначений поколінням молодих дослідників, що мають влітати його в життя.

джерелиться. Мабуть, такої моралі ще вистачило б на те, щоби панувати над потоком суб'єктивності та пристрастей. Але хіба ми маємо заради такого панування забути про духовну спонтанність дещо іншої природи й вигнати зі сфери моралі усе, пов'язане з містикою чи духовністю? Що, власне, Святе Письмо прагне здійснити у нас? Хіба не для того воно було надане народові вірян, щоби напоїти їх водою Святого Духа і нагодувати хлібом Слова? Чи не визнаємо ми, що саме тут — найперше джерело теології? І чи не слід нам піднятися до цього джерела, якщо хочемо зробити у цій царині добру справу та посприяти істинному оновленню? Ось головна підстава, через яку ми обрали для свого твору назву “Джерела християнської моралі”» [Pinckaers, 2007: p. 9].

Коріння проблем Пінкерс шукає в історії Церкви, теологічній думки та способу життя християнських суспільств. Хоча формально історії християнських моральних концепцій присвячено лише другу частину книги, перша і третя її частини теж наскрізно пронизані історичною проблематикою. І це не випадково. «Історико-систематичний метод», що становив методологічну основу викладання у «Studium» монастиря Ла Сарт і органічно доповнював метод суто систематичний, автор вважає одним з найголовніших джерел його концепції (див.: [Pinckaers, 2005]): кожна проблема розглядалась спочатку на матеріалі Святого Письма, потім — Отців Церкви, потім — текстів святого Томи в динаміці їхнього розвитку. Відтак, вчення Томи поставало не ізольованим у власних системних рамках, а глибинно пов'язаним зі Святим Письмом, патристикою, схоластикою, античною філософією. З одного боку, це сприяло розумінню його змістовної щільності та справжнього масштабу, з іншого — полегшувало шляхи його актуалізації.

Процес, що змінив засадовий характер католицької моралі, Пінкерс називає «номіналістичною революцією». Саме тому, на нашу думку, читачеві найлегше в загальних рисах ознайомитися із концепцією Пінкерса саме на основі розділу «Джерел...», присвяченого революційному перетворенню традиційної моральної теології в номіналізмі Окама. Адже Окам спрощує, примітивізує як розуміння волі, так і характер стосунків між людиною і Богом. Місце традиційної «моралі щастя», спрямованої на плекання чеснот, поступове розкриття закладених у людині позитивних схильностей, доростання під дією Святого Духа до того рівня, що дає змогу виявитися прихованому у нас образу Божому, заступає мораль сили, наказу та обов'язку, абсолютного нічим не зумовленого рішення, що стає архетипом модерного розуміння свободи як «свободи індиферентності».

Утім, за Пінкерсом, спрощуючи і збіднюючи сенс християнського морального діяння, усуваючи щастя, мету, традиційні чесноти, дари та схильності тощо, така мораль не може відповісти на цілий шерег питань, відтісняючи їх на маргінес. «Вийшовши з підручників для навчання кліру,

ця концепція моралі упродовж останніх століть поширювалася через проповідь і катехизи. Вона визначає певний образ священика як того, хто навчає обов'язків і моральних заборон, роблячи особливий наголос на уникненні гріхів» [Pinckaers, 2007: р. 28]. Але чому мораль, що добре навчилася вимагати дотримання обов'язків і класифікувати гріхи, не задовольняє потреб сучасної людини? На думку Пінкерса, тому, що вона не може відповісти на низку засадових для людини питань, найпершим із яких є питання про щастя, а не про обов'язок. Мораль обов'язку має певну привабливість, оскільки є гранично раціоналізованою, намагається уникати метафізичних спекуляцій на користь послууху перед імперативами. Однак зручне для керування людьми не так легко перетворити на предмет їхнього широго бажання, адже зробити з людей самозречених роботів, що мріють лише про виконання належного, поки нікому не вдавалося.

Мораль щастя ближча людині, але для неї першорядними є важко формалізовані поняття любові, схильності, страждання тощо. Передусім вона має ґрунтуватися на понятті кінцевої мети: «Питання про ціль або про кінцеву мету — це ніби становий хребет питання про щастя. Ось чому святий Тома саме з нього починає свій трактат про щастя» [ibid.: р. 34]. Розв'язком саме цього питання моральна теологія актуалізується, адже лише так вона може дати необхідну людині впевненість у немарності життя, у глибокому сенсі, притаманному усім її діям. «Якщо питання про ціль життя або про кінцеву мету є таким важливим, то мораль можна було б визначити як науку, що навчає людину сенсу життя. Вона їй розкриває верховну ціль, до якої слід спрямовувати свої вчинки, щоби ті набули сенсу, цінності, повноти. У цій перспективі, завдання мораліста і священика — допомагати кожному християнину, як, до речі, й будь-якій людині, особисто відповісти на питання про реальний сенс життя, показуючи, що саме є найліпшим благом за Євангелією і як користуватись іншими благами, щоби досягти цього найліпшого блага» [ibid.: р. 35]. Саме питання сенсу життя має стати основою для подолання загрозливого розриву між наукою і мораллю, тієї втрати органічності й цілісності, що прирікає сучасну людину на безсенсове існування.

Проблема сенсу життя не розв'язується мораллю обов'язку, бо такий сенс не може бути імперативно приписаний. На думку Пінкерса, мораль є не дресируванням людини задля виховання в неї «правильного» ставлення до обов'язків, «індиферентного» обрання шляху Божого. Справді, модерне питання про сенс життя не має і не може мати відповіді, позаяк прирікає людину на вічне шукання. Сенс життя неможливо «знайти», це не інформація, схоплювана спостереженням. Ефективна відповідь передбачає вихід зі стану індиферентності, визнання вищості істинного блага щодо хибного, тобто певну самодетермінацію. Ідеться про зміну свого «я»,

плекання закладених у нас первнів, отже, про відмову від «свободи індиферентності» й перехід до «свободи якіності», свободи наполегливо працювати над тим, що становить нашу справжню природу і лише й може бути основою істинного щастя.

Саме в такий спосіб мораль знову може стати властиво християнською, відновити свій зв'язок зі Святим Письмом і патристичною традицією, сказати сьгоднішньому світові щось значуще, спасительне, виголосити ту добру звістку, задля якої вона була колись оприлюднена у Нагірній проповіді.

На жаль, формат цієї публікації не дає змоги докладніше розкрити Пінкерсове вчення про джерела і шляхи трансформації моралі та моральної теології, але сподіваємось, що після публікації восени цього року українського перекладу «Джерел християнської моралі» у нас буде чимало нагод заглибитись у концепцію цієї книги й предметніше поміркувати про «номіналістичну революцію» та шляхи подолання її спадщини.

#### ДЖЕРЕЛА

- Blankenhorn B.* Two Paradigms of Catholic Moral Theology (14.10.2007) // Електронний ресурс. Режим доступу: < <http://www.blessed-sacrament.org/twoparadigms.htm> > (s.a.)
- Pinckaers S.* Le renouveau de la morale. Etudes pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente / Préface par M. D. Chenu. — Tournai: Casterman, 1964.
- Pinckaers S.* Le renouveau de la théologie morale. — Vie intellectuelle. — № 27. — Oct. 1956. — P. 1—21.
- Pinckaers S. (Th.)* Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire. — Fribourg: Academic Press Fribourg; Paris: Cerf, 2007.
- Pinckaers S.* Mes sources (4.06.2005) // Електронний ресурс. Режим доступу: < <http://www.unifr.ch/tmf/Mes-Sources> > (s.a.)
- Pinckaers S., O.P.* The Pinckaers Reader: Renewing Thomistic Moral Theology / Edited by John Berkman and Craig Steven Titus; translated by Mary Thomas Noble ... [et al.]. — Washington: Catholic University of America Press, 2005.
- Thomas d'Aquin S.* Les actes humains (Ia—IIae, qq. 18—21), vol. II. Editions de La Revue des jeunes / Tr. fr., notes et append. par S. Pinckaers. — Paris: Cerf, 1965.
- Thomas d'Aquin S.* Les actes humains (Somme théologique, Ia—IIae, qq. 6—17), vol. I. Editions de La Revue des jeunes / Tr. fr. par H.-D. Gardeil; notes et append. par S. Pinckaers. — Paris: Cerf, 1961.
- Titus C.S.* Servais Pinckaers and the Renewal of Catholic Moral Theology // Journal of Moral Theology. — Vol. 1. — № 1. — 2012. — P. 43—68.

---

**Олег Хома** — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету, голова Спілки дослідників модерної філософії, директор Міжуніверситетського центру історико-філософських досліджень «Renatus» ВНТУ.

**Ельвіра Чухрай** — старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів — питання етики, культурології, історії філософії, онтології.

---

Серве  
Пінкерс

## МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: НОМІНАЛІСТИЧНА РЕВОЛЮЦІЯ\*

---

### Францисканська і домініканська школи

У *Secunda Pars* «Суми теології» святого Томи моральна теологія, безперечно, сягає свого апогею. Проте через цей успіх ми не маємо забувати про велич і багатство уславленої Александром з Гельса, святим Бонавентурою і Дунсом Скотом францисканської школи, що постала охоронительською августинівської традиції. Домініканська школа усвідомила себе і сформувалася, відповідаючи на напади проти теології святого Томи, здійснені францисканцями, що потрактовували її як «*novella*», а надто — заперечуючи проти засудження деяких тез Аквіната Етьєном Тамп'є, єпископом Паризьким, який спирався на підтримку францисканців і навіть деяких учителів-домініканців, як-от Роберт Кілвардбі з Оксфорда. Францисканці виступили супроти аристотелізму святого Томи, який вважали перебільшеним і небезпечним, хоча певною мірою самі вільно послуговувались Аристотелем. Розбіжності виявилися глибокими. У питанні про

---

\* Ця публікація містить зі скороченнями текст розділу Х книги С. Пінкерса «Джерела християнської моралі. Її метод, зміст, історія», що вийде друком в українському перекладі у жовтні 2012 року (вид «Дух і літера»); переклад із французької Олега Хоми за виданням: *Servais (Th.) Pinckaers O.P. Les Sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire.* — Fribourg: Academic Press Fribourg; Paris: Cerf, 2007 (4<sup>e</sup> éd.; première éd.: 1985). — P. 250—263.

вершину християнської моралі францисканці, всупереч святому Томі, який визнавав примат інтелекту й відтак означив блаженство як дію цієї здатності, обстоювали примат волі й істотною підвалиною блаженства проголосили любов.

Ця кількасотрічна боротьба шкіл не повинна, втім, приховувати від нас позитивного аспекту спільного теологічного пошуку. Праці цих теологів, кожна у свій спосіб, постануть як зусилля християнського інтелекту, спрямовані на вираження багатств таїни спасіння, яка переважає будь-який земний інтелект й уможливує різні шляхи доступу. Ці школи подібні до потужних відгалужень від єдиного стовбура схоластики її творчої доби, що водночас єднаються і протистоять. Належить також зазначити, що дискусія не обмежена двома особливими групами ченців, сваркою дрібних сект чи клановими чварами. Вона стосується концепції теології загалом, а тому заторкує всю Церкву, в межах якої ці ордени відігравали тоді роль головних рушіїв. Тут опрацьовується і ставиться під знак запитання християнський інтелект як такий.

Ми, вочевидь, не маємо змоги описати в цій книзі всі фази згаданої дискусії. Радше зосередимо увагу на вирішальному етапі, що розпочався в моральній теології з настанням у XIV столітті номіналістичної кризи.

### **Номіналістичний вибух**

Нехай нам буде дозволене одне на позір занадто сміливе порівняння, що, втім, має підтвердитись з достатньо великою точністю. Розглядаючи Окама, ми стаємо свідками найпершого ядерного вибуху модерної епохи. Вочевидь, ідеться про поділ не фізичного, а психічного атома: через нову концепцію свободи й викликані нею послідовні поділи, що руйнують єдність теології й західної думки, розривається ядро людської душі, вмістище її здатностей. Окамова свобода, означувана через вимогу радикальної автономії, відокремлюється від усього, чим вона не є: від рації, почуттєвості, природних схильностей і будь-якого іншого зовнішнього чинника. Наслідком цього є численні розподіли: між свободою, з одного боку, і природою, законом, благодаттю — з іншого; між мораллю і містиквою, рацією і вірою, індивідом і суспільством тощо.

### **Свобода індиферентності**

Відомо, що для номіналізму існує лише індивідуальна реальність, єдина [unique] у своєму одиничному [singulière] існуванні, натомість універсальне є просто позбавленою реальності зручною назвою, що має лише номінальну цінність. У царині моралі реальність полягає в одиничному рішенні вільної волі. Для Окама свобода присутньо є здатністю обирати між протилежностями, попри будь-яку причину, відмінну від

свободи або самої волі. Свобода цілковито полягає у засадовій недетермінованості будь-якою з-поміж протилежностей при виборі між ними, між «так» чи «ні», у вихідній індіферентності волі, що дає останній змогу визначати себе у виборі лише собою. Звідси й термін «свобода індіферентності». «Я називаю свободою спроможність індіферентно й у контигентний спосіб виробляти різноманітні здійсненності [effectuum], відтак я можу спричинити якусь здійсненність чи не спричинити її, але при цьому поза згаданою спроможністю не відбудеться жодної зміни»<sup>1</sup>. А. Гарвенс пише: «Таким чином, воля, згідно з Окамом, є абсолютно не детермінованою щодо своєї першої дії. Ніщо не може зумовити її з необхідністю — ані зовнішній об'єкт, ані габітуальна детермінація. Вона сама є підвалиною власної вільної діяльності й, на противагу інтелектові, зумовленому чимось відмінним від нього, — наприклад, тією ж волею, — сама себе визначає здійснювати визначені дії»<sup>2</sup>.

Таким чином, Окам із новою точністю тлумачить класичне означення свободи, запропоноване Петром Ломбардським: «*Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis*»<sup>(i)3</sup>: тепер свобода не походить від рації та волі, як у святого Томи, а передує їм і спрямовує їх до їхніх дій, бо я можу обрати як пізнання та воління, так і протилежне їм. Окам усе ж таки схильний ототожнювати свободу з волею, відтак перетворюючи останню на посутню здатність людини.

### Атомізація діянн

Будь-яка моральна реальність сконцентрована для Окама в саме так означеному виборі. Вільна дія постає як такий собі раптовий гейзерний викид, що відбувається в одиничну мить прийняття рішення, яке не має жодної іншої причини, крім самодетермінації, притаманної нашій волі. Відтак кожна наша довільна дія стає одиничною реальністю, ізольованою в часі через ту саму завжди наявну в нас спроможність обирати між протилежностями, бо ми не можемо бути зв'язаними минулою чи майбутньою дією, не втрачаючи при цьому притаманної нам щомиті радикальної свободи. Поведінка людини, таким чином, стає послідовністю одиничних дій, пунктирною лінією моральних атомів, між якими більше не існує глибинного зв'язку, бо стосунки, які можуть між ними існувати, лишаються поза цариною свободи, залежать від рішення людини.

---

<sup>1</sup> *Quodl* I: qu. 16.

<sup>2</sup> *Garvens A.* Grundlagen der Ethik von Ockham, in *Franziskanische Studien* 21 (1934) 256—257.

<sup>3</sup> Див.: *II Sent.* dist. 25, a. 1, qu. 2.

Унаслідок цього істотно втрачає своє значення фінальність [finalité]<sup>(ii)</sup>. Для святого Томи вона становила найперший елемент довільного діяння, означеного через властиву людині спроможність діяти заради певної мети. Ось чому дослідження моралі в «Сумі» починається з трактату про кінцеву мету [fin ultime], подану як принцип єдності всіх дій людини і навіть, потенційно, — діяльності всіх людей, якщо не всіх створінь. Окам більше не визнає цих поглядів, що надають кінцевій меті універсального значення. У його концепції людської дії розподіл переважає єднання. Він, мабуть, надає реальній важливості меті, якщо називає її головним об'єктом довільної дії; але мета розглядається ним усередині одиничної дії й не може більше утворювати істотні зв'язки, збираючи дії в одне ціле. Тому Окам стверджує, що у волінні якоїсь речі, з огляду на мету, якої варто воліти заради неї самої, є дві дії, повністю відмінні одна від одної: та, що спрямована на цю річ, матиме мету як «частковий об'єкт» й відрізнитиметься від тієї, що спрямована безпосередньо на саму мету й має її перед собою як «цілісний об'єкт»<sup>4</sup>.

Отже, людське діяння конституєватиметься через низку вільних рішень, незалежних дій, — випадків чину за сумлінням [cas de conscience], як казатимуть пізніше, між якими існують лише суто поверхові зв'язки і які слід вивчати окремо один від одного. Як і кожний індивід, кожна дія стає певним чином абсолютною, таким собі маленьким островом. Звідси й той острівний характер, який ми можемо приписати думці Окама і який вказує на її англійське походження. Таким чином, через Окамову концепцію свободи й людської дії закладено підвалини того, що згодом стане казуїстикою.

### **Відкидання природних схильностей**

Одним із найголовніших пунктів критики Окамом томістичної концепції свободи було відкидання природних схильностей, розташованих поза ядром вільної дії, особливо схильності до щастя, що в «Сумі теології» керує усією мораллю загалом і постає як найперше моральне питання усієї попередньої традиції.

Мабуть, схильність до щастя існує в нас, проте ми, згідно з Окамом, залишаємося цілковито вільними воліти чи не воліти щастя, як і останньої мети чи й самого свого існування, приймати ці схильності чи відмовлятися від них. «Я кажу, понад те, що воля в цьому стані може не воліти кінцевої мети, загалом презентована та чи частково. Це я доводжу, [по-перше,] так. Ми можемо не воліти того, що інтелект може приписати не воліти. (Це є

<sup>4</sup> *I Sent.* d. 1, q. 1 N, цит. за: Garvens, op. cit., p. 392.



зрозумілим із самого себе.) Але інтелект може вважати, що не існує ані кінцевої мети, ані блаженства, а відтак може приписати не воліти ані кінцевої мети, ані блаженства. По-друге, [я доводжу це] так. Той, хто може не воліти засновку, може не воліти й висновку. Але ж дехто може воліти не бути. То він може не воліти й блаженства, яке вважає висновком зі свого буття. Я скажу, по-друге, що коли інтелект судить, ніби певна річ є кінцевою метою, воля може не воліти цієї мети, — і доведу це. Оскільки вільна спроможність схильна до дій, протилежних одна одній, то вона може, з цієї підстави, визначати себе в якомусь одному сенсі й у жодному іншому. Проте воля як вільна спроможність схильна воліти чи не воліти будь-який об'єкт. Отже, якщо вона може воліти Бога, то, на тій самій підставі, вона може й не воліти Його»<sup>5</sup>.

Натомість для святого Томи природні схильності до добра, щастя, буття, істини були самим джерелом свободи; вони були засадами волі й інтелекту, цих двох здібностей, поєднання яких утворює вільний розсуд. Згідно з ним, ми вільні не всупереч, а завдяки цим природним схильностям. Натомість, згідно з Окамом, свобода панує над природними схильностями і переує їм унаслідок самого факту своєї радикальної недетермінованості і своєї спроможності вибирати, супротивної згаданим схильностям. У цій перспективі можна сказати, що свобода найкраще виявляє себе саме тоді, коли чинить опір природним схильностям. Цим відкиданням будь-якої природної схильності, зовнішньої нашій волі, Окам перевершує свого вчителя Дунса Скота, приходячи відтак, за словами А. Гарвенса (*op. cit.*, р. 256), до сильної версії індетермінізму.

У підсумку, не містяться більше у дії волі, природні схильності опиняються на нижчому рівні, ніж свобода, й утворюють зону, підлеглу моральному світові та належну до того ж розряду, що й інстинкт, чуттєвість, біологічне. Відтак зникає можливість зрозуміти, чи існує в людині якась природна спонтанність вищого типу, натхнена самою свободою.

### Відсторонення чеснот

Після природних схильностей і фінальності з вільної дії слід було усунути також габітуси й чесноти як сталі налаштованості діяти у певний спосіб. Мабуть, габітуси й чесноти можуть надати допомогу, яка полегшить виконання вільного рішення, й усунути те, що йому заважає. Але, якби ці налаштованості виявились визначальними, вони б зменшили спроможність обирати між протилежностями, яка є означенням свободи. Дія, вчинена через спонуку [*impulsion*] габітусу, видається менш вільною, ніж та, що походить від чистого довільного рішення. Тож габітус і

---

<sup>5</sup> *IV Sent. qu. XIV D.*

чесноти мають стояти нижче від свободи, як ті нахили [tendances], якими вона користуватиметься чи не користуватиметься на свій розсуд [à son gré]. Таким чином, вони втрачають власну моральну цінність і стають простими звичками, психологічними механізмами. Як писав о. Верекс: «Свобода означає цілковиту недетермінованість. Щоби дія була доброю й гідною хвали, воля повинна щомиті мати якнайабсолютнішу свободу відповідати чи не відповідати обов'язкові. Усе, що обмежує нашу свободу, — тілесні налаштованості, чуттєві схильності, психічні налаштованості, — обмежує також і поле моральності. Номіналістична мораль, таким чином, буде не мораллю істоти, що дедалі більше пристосовується до блага (додамо: саме такою є роль чесноти), а мораллю дій, свободою, яка повинна щомиті сама покладати на себе той обов'язок, що буде чинний стосовно неї» (*op. cit.*, pp. 134–135).

Проте потрібно додати, що Окам не відступить від учення про чесноту, однодушно визнаваного схоластичною традицією. Але розумітиме він його по-своєму. Якість добродесного він визнаватиме лише за дією волі.

«Лише габітус волі є, власне, чеснотою», — каже Окам (*III Sent.* q. 10D). Дії, вчинені під впливом чуттєвості чи інтелекту, коли ми виявляємо розважливість, можуть бути названі добродесними лише у випадку суто зовнішнього поїменування. У кожному разі, схильність до чесноти не є для нього ні габітусом, ні дією, це просто спроможність [puissance], як-от спроможність матерії поєднуватись із формою. На його думку, дія абсолютно переважає будь-які схильності і габітус. Важко не побачити, що навіть тоді, коли Окам узгоджує свою позицію з традиційним ученням про чесноти, він усе одно перетлумачує останнє у перспективі своїх концепцій довільної дії і свободи, заснованої на індиферентності, тобто фактично позбавляє чесноту її провідної ролі у моральній царині, ролі того необхідного чинника, що забезпечує досконалість людських дій.

### Усемогутня свобода Бога

Поряд зі свободою людини Окам зображує свободу Бога. Окамова думка опанована ідеєю всемогутності Божої, що дає йому змогу довести свою ідею свободи до абсолюту. Для нього божественна воля абсолютно вільна, вона панує над самим моральним законом і всіма іншими законами створеного світу. Те, чого воліє Бог, є з необхідністю справедливим і благим, і то через саме це Його воління; від останнього походять закон і будь-які моральна цінність чи гатунок. Не детермінована при визначенні добра і зла нічим іншим, окрім самої себе, божественна воля може будь-якої миті змінити те, що ми нині, — зокрема, згідно із заповідями Декалогу, — розглядаємо як дозволене чи заборонене. Бог може змінити навіть першу заповідь і, наприклад, доводячи все до краю, таким

чином приписати людині ненавидіти Його, що ця її дія стане благою. «Окрім того, будь-яка воля може підпорядкувати себе Божому приписові; але Бог може приписати створеній волі ненавидіти Його, тож створена воля може вчинити так. Окрім того, все, що може бути правильною дією в цьому житті, може таким бути й у батьківщині [in patria]: але ненависть до Бога може бути правильною дією в цьому житті, якщо вона приписана Богом; отже, вона може бути правильною дією й у батьківщині»<sup>6</sup>.

Так само й ненависть до ближнього, крадіжка, подружня зрада стали би гідними похвали, якби Бог приписав їх. Тож Окам насправді не визнавав існування у людській природі такого порядку чи закону, що міг би детермінувати божественні свободу й усемогутність. Мабуть, у моралі й у природі існує якийсь «*communis cursus regum*», узвичаєний порядок речей [*ordre habituel des choses*], що розгортає себе відповідно до тих законів, які ми пізнаємо, а це дає змогу Окамові зберегти сенс класичних виразів, як-от «природний закон» і т. ін.; але ніщо не може нам гарантувати, що завтра воля Божа не змінить їх.

### Моральний обов'язок

Отже, маємо зіставлені одну з одною свободу Бога і свободу людини, осмислювані як два абсолюти, з тією лише різницею, що Богові властива всемогутність щодо Його створіння й відтак Він може накинати останньому Свою волю. Звільнивши свободу від будь-якої залежності стосовно природи (йдеться як про свободу Бога, так і про свободу людини), Окам надалі вже не міг досягнути іншого стосунку між людиною і Богом, як і між людським та іншими різновидами свободи, крім того, що походить від волі й потуги: таким стосунком буде закон, вираження божественної волі, що діє із зобов'язувальною силою. Таким чином, закон і обов'язок посідають центральне місце в Окамовій моралі, стають її вузловим пунктом та осередням. Обов'язок становитиме для нього конститутивний елемент і саму сутність моральності: «Моральні доброта і злостивість є свідченням зобов'язаності дієвця до певної дії чи до її протилежності»<sup>7</sup>. Концепт моральності не містить нічого іншого, крім обов'язку здійснити визначену дію, який лежить на тому, хто діє. Факт обов'язку, а не дотримання якогось реального припису, визначає тепер відмінність між моральними добротою і злостивістю<sup>8</sup>. Чинити добро означає робити те, до чого ти зобов'язаний, чинити зло — робити протилежне тому, до чого ти зобов'язаний<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> *IV Sent.* qu. XIV, D, dictum quintum.

<sup>7</sup> *II Sent.* q. 19 P.

<sup>8</sup> *Garvens*, op. cit., p. 271.

<sup>9</sup> *II Sent.* q. 4 et 5 H.

Ідею та почуття обов'язку Окам покладає у центр моралі настільки рішуче, що підпорядковує їм саму агапічну любов. Насправді любов Божа вже не є для Окама безпосередньо, сутнісно моральною цінністю; сама вона залежить від вільної волі Бога. З цього огляду більш ніж показовим є припущення, згідно з яким Бог може приписати людині ненавидіти Його або ближнього й у такий спосіб зробити ненависть гідною похвали. Окам доходить до того твердження, що Бог, не припускаючись жодної несправедливості, може перетворити на ніщо або засудити людину, яка любить Його понад усе й намагається догодити Йому своїми справами, адже Він може робити зі Своїм створінням те, що хоче, не маючи ні перед ким жодних зобов'язань (*IV Sent.* q. 3 Q). Ці крайні твердження з очевидністю виявляють, що для Окама центром моралі є вже не любов, а лише обов'язок, породжений чистою волею і свободою Бога. Або, якщо завгодно, любов до Бога має тенденцію змішуватись із послухом обов'язкові.

Отже, царина моралі виявляється відтепер обмеженою моральними обов'язками. Вона простягатиметься доти, доки й обов'язки, але також і зупинятиметься перед тим, що є їхньою межею: те, що не улягає обов'язковій або перевершує його, як-от поривання до досконалості, властиве агапічній любові, більше не належатиме до царини моралі у власному сенсі слова.

### Моральний закон

Моральний обов'язок фіксується та уточнюється законом. Отже, закон поставатиме перед людською свободою як виявлення тих обов'язків, що походять від божественної волі, й певною мірою відіграватиме роль цієї волі.

Спочатку це буде божественний закон, сповіщений нам через біблійне Одкровення, зокрема через Декалог та євангельські приписи. Окамові послідовники згодом вирізнятимуть клас законів, що були висунувані з тих перших, безпосередньо поданих в Одкровенні: чи то апостолами та їхніми наступниками, чи то шляхом очевидних розмірковувань, або, зрештою, відкритих окремим особам духовно.

Під впливом схоластичної традиції Окам визнаватиме існування природного закону, проте він його перетлумачуватиме згідно зі своєю системою. Для нього природний закон уже не базуватиметься на розкриваній рацією людській природі та її схильностях, а полягатиме, власне, у безпосередньому голосі рації [*dictamen de la raison*], що прямо виражає перед людською волею, якими є порядок та обов'язки, що впливають з волі божественної. Причому цей голос не потребує жодного підтвердження, адже підтвердження закону слід шукати лише в самій божественній волі<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Порівн.: Veréecke L. *op. cit.*, p. 156—157.

Відтоді закон відіграватиме дедалі вирішальнішу роль у моралі. Царина моралі збіжиться з цариною законів і досить швидко набуде нового розподілу: вона розподілятиметься вже не згідно з чеснотами, а згідно з різними законами і, точніше кажучи, — заповідями головного морального закону, Декалогу.

Окам, мабуть, надто потужно утвердив свободу Бога щодо морального закону, наділивши останню виразною ознакою релятивності. Утім, це не применшувало для нього чинності моральних законів за того нормального стану речей, який ми знаємо. Пізніші моралісти, на позір практичніші й не такі сміливі, вдовольнялися тим, що вважали закон і заповіді чистим і простим виявленням божественної волі, чітко визначеним джерелом обов'язків, твердим базисом моральності. Їхня мораль постане еквівалентною моралі обов'язку та моралі закону.

### **Практична рація і розважливість як суб'єктивне правило**

Поклавши божественну волю і закон як джерело обов'язку, Окам мусив також показати й те, яким чином людина суб'єктивно пізнає ці об'єктивні правила. Це буде здійснено завдяки практичній рації та розважливості. Насправді Окам дотримується тут словника і категорій Аристотеля, усталених у теології святим Томою. Таким чином, терміни «практична рація» і «розважливість» він вживатиме частіше за належний власне християнській традиції термін «сумління», що пізніше приверне його увагу.

Зовні цілковито дотримуючись класичного вчення, Окам і тут також змінює його та пристосовує до своїх власних поглядів.

Для Окама лише дія волі може мати власне моральну цінність, бути доброю чи поганою і називатись добродесною. Таким чином, уся моральність постає залежною від свободи. Утім, щоб добре діяти, воля людини потребує несхибної рації [*raison droite*], адже, на відміну від волі божественної, вона не є ані останнім правилом власного діяння, ані останнім джерелом того, що вона виявляється доброю. Отже, вона повинна узгоджуватись із правилом, зовнішнім щодо неї. Ось чому несхибна рація повинна втручатись у дію волі, щоб остання пізнала, якою є божественна воля, підпала під вплив морального закону й, таким чином, реалізувала часткову причиновість [*causalité partielle*] у довільній дії.

Проте роль практичної рації, на погляд Окама, зовсім не полягає у відкритті, обґрунтуванні чи виправданні моральних законів згідно з природою людини та інших створінь у її стосункові до Бога. Так само не говорить він, на відміну від схоластичної традиції, і про природний габітус перших

принципів морального закону, про синдerezу [syndérèse]<sup>(iii)</sup>. Функція практичної рації посутньо полягає в оприявненні для волі заповідей Божих такими, якими вони, головним чином, постають в Одкровенні й у здійснюваному шляхом дедуктивної рефлексії та за допомоги досвіду подальшому застосуванні цих заповідей в особному й конкретному діянні людини. Саме такою, власне, постане справа розважливості.

Отже, практична рація і розважливість є чистими посередниками між законом і вільною волею. Їхня функція полягає в тому, щоби передавати приписи, обов'язки. Однак тут слід пам'ятати, що вся ця справа має сенс лише «*stante ordinatione divina, quae nunc est*», доки триває наявний порядок речей, що його воліє Бог; при цьому зрозуміло, що Бог будь-якої миті може згаданий порядок змінити. Та хай би як стояла справа з цим завжди присутнім у Окамовій думці застереженням, несхибна рація завжди буде для нього тлумачем вимог божественної волі цієї ось наявної миті. Таким чином, воля, супротивна несхибній рації, через це є супротивною і волі Божій. Воля, таким чином, повинна в нормі узгоджуватися з несхибною рацією і без такого підпорядкування не може бути добродесною.

Утім, було б вельми корисно побачити, у який спосіб Окам уточнює стосунки між несхибною рацією і волею. Несхибна рація для нього, надаючи дії волі об'єкт, як такий наділений певною моральною якістю (наприклад, батьки — це ті, кого слід любити), зовсім не сприяє наділенню цієї дії цінністю. Слід радше сказати, що сама несхибна рація, оскільки передає волю Божу, стає об'єктом і причиною долученості тієї чи тієї дії волі до добра. Це відбувається так: дія є добродесною, коли воля, через свою дію, тяжіє до того, чого вимагає несхибна рація, й то лише тому, що та цього вимагає; жодна інша підстава, наприклад, та, що це є для волі приємним, виявляється недоречною. Щоб дія була цілковито добродесна, вона має бути продиктована несхибною рацією і волітися, власне, тому, що продиктована саме нею<sup>11</sup>.

Таке формулювання неминує спрямовує мислення до Кантового категоричного імперативу. У кожному разі воно показує, якою мірою обов'язок ототожнено Окамом з моральною якістю. Щоб воля кваліфікувалась як добра, не досить, щоб вона діяла згідно з обов'язком, що його передає несхибна рація, адже ця відповідність може бути лише матеріальною. Потрібно також, щоб вона чітко й недвозначно воліла діяти під впливом такого рушія, як відповідність несхибній рації, тобто — божественному порядку, приписуваному останньою.

<sup>11</sup> *III Sent.* q. 12 DDD.

## Висновок

### Перша мораль обов'язку

Окамова думка, що поширювалася номіналістами, постає як засадово важливий етап історії моральної теології. Розглядаючи вчення Окама, цього «*Venerabilis Inceptor*»<sup>(IV)</sup>, ми стаємо свідками появи першої моралі обов'язку і формування нової, натхненної суворою логікою, структури моралі, чий вплив у прямий чи непрямий спосіб відіб'ється на всій модерній думці.

Окамова мораль, як ми сказали, — це перша мораль обов'язку. До неї найпершим моральним питанням — що для філософів, що для Отців Церкви й теологів — було питання про щастя, пошук істинного щастя. Для філософів це питання було зосереджене довкола моральних чеснот, для теологів — довкола чеснот теологічних і моральних, поєднаних з агапічною любов'ю. Певна річ, не можна сказати, що у класичній теології питання про моральний обов'язок було відсутнє зовсім, проте воно належало до категорії другорядних і його в жодному разі не досягали настільки ретельно, як питання про щастя. У святого Томи, як ми бачили, кожен трактат про чесноти закінчується питанням про заповідь, відповідну досліджуваній чесноті. Заповідь та обов'язок, таким чином, виявляються поставленими на службу чеснотам і набувають виховної ролі, особливо на першій стадії морального поступу. Можливо, теологи-францисканці й приділяли заповідям і приписам важливіше місце, про що свідчить, наприклад, «Сума» Александра з Гельса, втім, ми не знаємо жодного з них, у кого місце обов'язку виявилось би головним. Підсумовуючи, можемо сказати, що до початку XIV століття моральна теологія поставала як мораль щастя і чеснот, упорядкованих стосовно агапічної любові.

В Окама сам центр моралі зазнає зміщення, що призводить до нової організації цієї науки. Хоча зовні цей автор і запозичує весь комплекс традиційних понять і вчень, він їх насправді перетлумачує і глибоко змінює, ставлячи ідею обов'язку на традиційне місце бажання блаженства і чесноти й відтак перетворюючи її на центр моралі й на сутність самої моральності. Через це зазнає зміни вся царина моралі. Таким чином, Окамова мораль повністю заслуговує на назву моралі обов'язку, вона вперше в історії може характеризуватись цим іменем.

Коли йдеться про обов'язок, вплив Окама на подальшу моральну теологію був вирішальним. Мабуть, чимало теологів, зокрема томістів, критикували номіналізм, відкидаючи його крайнощі, — утім, цілком логічні, — наприклад, відносність морального закону перед Богом і відмову засновувати цей закон на природі людини та створених істот. Втім, моралісти, особливо від XVII століття, майже одностайно приміщують обов'язок у центр моралі, хай би як відрізнялись їхні позиції одна від одної в питанні про засаду морального обов'язку.

### **Структура і логіка системи**

Нам лишилось показати, якими є логіка Окамової системи і похідна від неї структура моралі, бо успішність цієї системи забезпечила саме зазначена логіка.

Вихідним пунктом системи, що керує нею в усьому її обширі, на наш погляд, є концепція свободи індиферентності, тобто позиціонування свободи як чистого вибору волі між протилежностями. Свобода у своїй дії постає як певний різновид абсолюту, залучаючи в джерело діяння розрив, розпад будь-якого зв'язку залежності між волею і тим, що не є нею. Саме через цю свободу Окам певним чином визначатиме і людину, і Бога; саме виходячи з неї він встановить стосунки між ними й відбудує мораль, що їх знову пов'язуватиме.

Для Окама Бог, завдяки Його всемогутності, є абсолютною реалізацією свободи. Отже, Бог не підпорядкований жодному законуві, навіть моральному, Його вільна воля — єдина причина і єдиний початок морального закону. Людина також, коли йдеться про її волю, користується повною свободою. Втім, будучи створінням, людина підпорядкована божественній всемогутності. Отже, людська свобода знаходитиме перед собою свободу Бога, що діятиме на неї і обмежуватиме її силою властивого собі зобов'язування. Мораль народжується від зустрічі людської та божественної свобод і позначає залежність людини від Бога. Вона зосереджується довкола обов'язку, єдиної точки можливої зустрічі цих двох свобод, досягнутих таким чином.

Звідси походить структура нової моралі. Вона містить два щойно розглянуті нами полюси: свободу людини та свободу Бога. Від Бога — моральний закон, що є конкретним вираженням Його волі й отримує від Нього владу зобов'язувати. Від людини — свобода з її діями, досягнута як послідовність незалежних вольових рішень, і практична рація з розважливостю, названа пізнішими моралістами сумлінням; функція цієї рації — передавати накази, обов'язки, що походять від закону. Свобода і закон, практична рація і сумління, вільні дії або випадки чину за сумлінням, а також обов'язок, що посідає тут центральне місце, — ось елементи, які формують те, що можна назвати конститутивним атомом номіналістичної моралі. Ми вже виявили ті головні трактати, що пізніше сформулюють засадову мораль у підручниках з моралі. Бракує лише гріхів, які, після Тридентського собору, привернуть особливу увагу моралістів у зв'язку з представленням таїнства Сповіді у пастирській теології.

Інші елементи попередньої моральної теології потрактовуватимуться згідно з логікою у такий спосіб конституційованої системи. Вони або зазначають нового тлумачення і зведення до цієї логіки, або будуть знехтувані й вигнані з царини моралі. Піддавши критиці схильність до щастя, Окам



немовби створив прелюдію до пізнішого нехтування трактатом про блаженство. Він зводить чесноту до узгодженості між волею і обов'язком, що його приписують практична рація і закон. Він підпорядковує агапічну любов обов'язкові та обстоює відносність навіть припису любові до Бога. Дари Святого Духа, визначені Аквінатором як духовні «інстинкти», вочевидь зникають з цієї моралі.

У підсумку увесь внутрішній розвиток моральної теології, особливо її казуїстичного різновиду, виявляється включеним у розроблену Окамом мораль обов'язку і передсформованим у ній.

Номіналізм знаменує утворення глибокої прірви між модерними моралістами та патристичним переданням. Номіналістичні категорії, зокрема те, що можна було б назвати «облігаціоністською» [obligationniste]<sup>(v)</sup> концепцією моралі, так глибоко закоренились у розумах, що ми навіть не можемо собі уявити іншого стану справи, ба навіть супротивники номіналізму часто приймають її поняття і властиве їй формулювання проблем. Ось чому Аквіната і Отців Церкви читають і тлумачать через виготовлені номіналізмом окуляри, більше не помічаючи відмінностей, що виникли, та їхніх наслідків. Тут перед нами постає одна з найзасадовіших проблем християнської моралі, що є важливою водночас в історичному та систематичному аспектах. Поява номіналізму робить нас свідками справжньої революції в моральному всесвіті, у тих ментальних структурах, які слугують для його осмислення. Відтепер уже ніщо не буде таким, як колись.

Зокрема, номіналізм вельми витончено змінює стосунок між мораллю та Святим Письмом. Хоча Святе Письмо загалом він і розглядав як вираження волі Божої, проте моралістів цікавили тільки ті місця, що безпосередньо оприявнювали прямий обов'язок, що накладається законом. Моралісти схильні тлумачити ці місця в їхній матеріальній буквальності, як чинять з юридичними текстами. Під цим впливом стосунок між моральною теологією і Святим Письмом ставатиме дедалі обмеженішим.

### *Примітки перекладача*

<sup>i</sup> Вільний розсуд є здатністю рації і волі (лат.).

<sup>ii</sup> Ми перекладаємо французький іменник *finalité* за допомоги калькованого українського відповідника «фінальність». *Finalité* походить від лат. *finalis* (граничний, межвий, кінцевий, у філософському вжитку — цільовий) і зазвичай має загальне абстрактне значення «відповідності певній меті». У філософії він (згідно з сучасним словником «*Trésor de la langue française*») зазвичай вказує на факт спрямованості певної істоти або речі до мети, встановленої чи то природою, чи то вищою волею, тобто на принцип влаштованості світу згідно з певною метою, що може поставати як ієрархія часткових мет.

Обидва українські відповідники, які етимологічно могли б використовуватись для перекладу цього терміна, — «доцільність» і «цілеспрямованість» — не видаються нам вдалимими. Адже «доцільність» — це абстрактний іменник від прикметника «доцільний», що має, згідно з «Академічним тлумачним словником» (1970—1980), вельми звужене значення: «Відповідний поставленій меті, практично корисний, розумний» (т. 2, с. 399); в такому випадку французькими відповідниками «доцільності» є *utilité, opportunité, intérêt*. «Цілеспрямованість» є прийнятнішим варіантом, але його абстрактне значення спрямованості на мету як таку перебуває у затінку значення психологічного, що вказує на певну рису характеру, наполегливість у досягненні мети. Тому для перекладу філософсько-теологічного значення *finalité* ми обрали варіант «фінальність», присутній вже у «Французько-українському словнику» О.О. Андрієвської та Л.А. Яворської (Paris: PIUF, 1994; перше вид. Київ, 1955) і, назагал, достатньо поширений нині як в україно-, так і в російськомовному філософському дискурсі.

iii Синдереза (*synderèse*), слово, що у буденній фр. мові від XV ст. й донині означає «гризоти», «докори сумління». Запозичене зі середньовічної шкільної латини. Лат. *synderesis* (варіант *synteresis*), неологізм Єроніма Стридонського, набув великого поширення у філософській і теологічній мові з XII ст.

Філософський сенс цього терміна істотно пов'язаний зі схоластичною мораллю. «Нова католицька енциклопедія» визначає його як «природний, або вроджений габітус уму, призначений пізнавати найперші принципи практичного або морального порядку, не вдаючись до процесу дискурсивного раціонального розмірковування» (New Catholic Encyclopedia, 2nd ed. — Detroit, N.Y.: Gale / The Catholic University of America. — 2002. — Vol. 13. — P. 679).

Термін вперше ужито Єронімом у «Коментарі до книги пророка Єзекиїла» (PL, t.25: 22). Витлумачуючи Єзекиїлове видіння про чотириох дивовижних тварин, «що нагадували людські подоби» та мали, зокрема, чотири обличчя (1: 4–28), він уподібнює перші три з цих обличчя Платоновим рівням душі: людина — раціональна душа (*rationale animae=λογικόν*), лев — пристрасна (*irascitivum=θυμικόν*), бик — пожадлива (*concupiscitivum=ἐπιθυμητικόν*). Четверте ж обличчя, орлине, він уподібнює здібності, що стоїть «понад цими трьома і поза ними, яку греки називають *συντήρησιν* і яка є тією іскрою совісті [*scintilla conscientiae*], що не згасла у грудях Каїна після вигнання з раю і через яку ми відчуваємо, що грішимо, коли нездоланно охоплені задоволенням або шалом та іноді перебуваємо в омані деякої подоби рації». До того ж, ця здатність не лише «не змішується з тими трьома», але «виправляє помилки усіх трьох та іноді, як читаємо у Святому Письмі, називається духом, що “заступається за нас стогонами невимовними” (Рим. 8: 26)».

Утім, постає питання про причини, з яких в Єронімовому тексті з'явився такий дивний термін, невідомий грецькій мові? Більшість дослідників вважають, що «поява терміна *synderesis* у середньовічних рукописах Єронімового коментаря найімовірніше є результатом викривлення грецького слова *syneidesis*, що у грецькій патристичній літературі є стандартним корелятом латинського *conscientia*» (Kries D. Origen, Plato, and Conscience («Synderesis») in Jerome's Ezekiel Commentary // *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*. — 2002. — Vol. 57.— P. 67). Отже, сам Єронім, найімовірніше, не здогадувався про «здійснену» ним плідну термінологічну новацію, й лаври мають дістатися його невідомим середньовічним переписувачам, які, не знаючи усіх тонкощів греки, «прочитали» *συνείδησις* як *συντ(δ)ηρησις*.

iv «Шановний початківець» (лат.). Оскільки Окамові не дозволили здобути навіть звання магістра, єдиним його формальним вченим досягненням був бакалаврат.

v Тобто «зорієнтованої на обов'язок» (фр. *obligation*).

*Тетяна  
Чайка*

## БЕСІДИ З ВІЛЕНОМ ГОРСЬКИМ Мій інститут. Історія триває<sup>1</sup>

---

*Тетяна Чайка:* Вілене Сергійовичу, тож ми тепер, з Вашої ласки, повертаємося до ситуації, коли Ви і Ваші друзі занурилися в історію київських філософських подій раннього радянського часу.

*Вілен Горський:* Так. Тоді ми заходилися розкопувати матеріали, пов'язані з подіями кінця 1920-х — початку 1930-х років.

*Т.Ч.:* Пробачте, а «ми» — це хто?

*В.Г.:* Ну, завідував відділом, як я казав, Євдокименко, а реально працювали Губенко Володимир Ілліч, Роменець Володимир, Іваньо Іван Васильович, Пронюк Євген, Нічик Валерія Михайлівна...

*Т.Ч.:* І всім вам було десь по 30 років?

*В.Г.:* Так. Марія Іванівна Сундирева була трохи старшою, Юшманов узагалі видавався нам людиною похилого віку... І ось, коли 65—66-го років здійснюється галас навколо наближення сторіччя від дня народження Леніна, нам у вигляді планової теми доручають підготувати колективну монографію з історії філософії України у післяжовтневий період під гучною назвою «Торжество ленінських філософських ідей на Україні». Отут ми й опублікували весь той матеріал з історії 20—30-х років, про який я вже тобі розповідав, — до речі, там можна знайти і посилання на джерела.

---

<sup>1</sup> Завершення публікації інтерв'ю Тетяни Чайки з Віленом Сергійовичем Горським. Початок див.: Філософська думка. — 2012. — № 2, 3.

У мене в тій книзі був розділ про розробку історико-філософських проблем в Україні у післяжовтневий період, а Губенко писав про діамат. І там він, зокрема, наводячи виступи тих, хто був заводіями ідеології культу особи — спочатку, звичайно, культу Леніна, — зазначав приблизно так: безперечно, Ленін великий мислитель, але перетворювати на догму та «абсолютну істину» положення, висловлені навіть великою людиною, — спосіб поведіння, обтяжений великими неприємностями як для самих цих положень, так і для справи філософії загалом.

**Т.Ч.:** І ця книжка вийшла? В якому році?

**В.Г.:** В 1969-му. На той час Копнін уже не був у нас директором — він залишив цю посаду в 68-му році. Тож книжка вийшла, і тоді почалося... На якійсь нараді ідеологічних працівників виступає секретар ЦК КПУ з ідеології Овчаренко і говорить, що в той час, коли ми всі констатуємо неможливість відшукати в нашій мові такі слова, які були б здатні адекватно відобразити всю велич ленінського генія, знаходяться псевдовчені, які, бачте, починають попереджати нас про те, що немає рації перетворювати ідеї Леніна на догми. І пішло-поїхало. Для нас то вже була перша ластівка кінця відлиги. І, зокрема, кінця копнінського періоду теж. Нагадаю, це вже було не за Копніна.

**Т.Ч.:** І що, в інституті з цього приводу були якісь збори, чи як?

**В.Г.:** Зборів не було, просто Губенка тихо звільнили з роботи. Причому звільнили через кілька місяців після його дуже успішного докторського захисту. Дисертація ще лежала у Москві у ВАКу, а тут його вже було звільнено.

**Т.Ч.:** З якої спеціальності була дисертація?

**В.Г.:** З гносеології. «Знання та перетворення дійсності». Він же спочатку був у відділі філософських проблем природознавства, у Дишлевого, а до нашого відділу перейшов тоді ж, коли там з'явився і я, 1963 року, і досліджував історію розробки проблем діалектичного матеріалізму. Тож його виганяють з роботи, йому ледве вдається влаштуватися в лабораторії наукової організації праці при Міністерстві лісової промисловості — а тим часом ВАК у Москві затверджує його докторську!

**Т.Ч.:** Все ж таки затвердили.

**В.Г.:** Все ж таки затвердили, хоча туди й відповідний лист надійшов. Ну, Київ, периферія... Тож затвердили його докторську дисертацію, внаслідок чого його виганяють і з нової роботи, але на цей раз уже із суто «технічних» міркувань: мовляв, на такій посаді доктор наук за Кодексом законів про працю перебувати не може, бо на ній він не може отримувати свій докторський оклад. Відтоді жодного рядка за підписом Губенка не було опубліковано в жодному філософському виданні.

**Т.Ч.:** Його не посадили?

**В.Г.:** Ні, він не сидів. Ще кілька років він тинявся по різних бюро організації праці, потім його навіть взяли на кафедру філософії у Вище артилерійське училище...

**Т.Ч.:** Немає мови, він був членом партії. Його не виключили?

**В.Г.:** Його не виключили. Це ще було гоніння, сказати б, внутрішньопартійне. Більш жорстокі переслідування розпочалися в 70-ті роки.

**Т.Ч.:** А більше з авторів тієї ювілейної монографії, про яку Ви розповідали, ніхто не постраждав?

**В.Г.:** Ні. Книга в гарній суперобкладинці, книга важлива, придатова, просто один з її авторів припустився прикрої помилки.

**Т.Ч.:** І розділ Губенка з неї не вилучили? Наклад не заарештували?

**В.Г.:** Ні. Це було згрішення не такого високого рівня. Ну і потім, розумієш, це було все ж таки вже після відлиги. Це був брежнєвський час — тоді садовили тільки націоналістів.

**Т.Ч.:** Чи правильно я зрозуміла, що Ваш розділ в отій книзі був першою Вашою великою публікацією, чи й до того у Вас були опубліковані праці значного формату?

**В.Г.:** Ні, було вже чимало робіт. Ну, по-перше, до інституту я ж прийшов уже із заданою темою — українсько-болгарські філософські зв'язки. За нею вийшла перша моя монографія, у співавторстві з Бичваровим.

**Т.Ч.:** Якого року?

**В.Г.:** Здається, 1966-го... А щодо статей — ми ж проводили конференції з історії філософії України, і на базі матеріалів цих конференцій наш відділ регулярно видавав збірник. В кожному з цих збірників була моя стаття.

**Т.Ч.:** Що Ви могли б сказати про загальне спрямування цих статей?

**В.Г.:** Розумієш, коли я велінням долі занурився в проблеми історії української філософії, — причому академічна філософія з цього проблемного поля була виключена заздалегідь, оскільки там усі поспіль були ідеалісти, і про них нічого не можна було говорити і писати, — переді мною одразу постала тема так званих «нечистих» філософів, тобто таких носіїв філософської культури, які не були власне академічними філософами. І от я, усвідомлюючи неминучість роботи на цьому полі, внутрішньо перед собою висунув деякі методологічні питання. По суті, я захопився методологією історії філософії і, зокрема, тим, як можна реконструювати образ історичного розвитку філософії в системі культури, звертаючись до зіставлення з іншими компонентами культури і не обмежуючись академічною філософією як такою. Філософія — це стрижень культури; філософські значущі ідеї складають той ідейний базис, на якому розвивається культура загалом; так чи так вони знаходять вияв в різних галузях культурного життя: і в політичній декларації, і в релігійній проповіді, і в художньому творі, і в науковому дослідженні. Тож перед істориком філософії постає завдання

реконструювати цей філософськи значущий підтекст нефілософського витвору культури — з тим, щоб створити цілісний образ певного стану філософської думки.

**Т.Ч.:** Таке собі транспонування різних елементів культури у лоно філософії.

**В.Г.:** Так. Тож я над цим і почав працювати. Розпочав я з гострої на той час — як, утім, і нині — проблеми філософії політики. Так я й хотів назвати свою наступну книгу, але мені не дозволили, довелося назвати її більш дипломатично: «Соціальне середовище та історико-філософський процес». (Це ще 1960-ті роки, десь майже одночасно із книгою в співавторстві з Бичваровим.)

**Т.Ч.:** Що ж, дуже інтенсивна праця. Пробачте, ще одне важливе питання. Те, про що Ви ведете мову, — дуже цікавий методологічний напрямок. Чи могли б Ви назвати когось, хто в цьому плані був Вашим попередником? Чи навчалися Ви у когось?

**В.Г.:** Розумієш, я тут орієнтувався на традицію. Така традиція була розвинена в неокантіанстві. Віндельбанд, Целер — ось вони висували завдання такого гатунку. Ну, природно, працюючи на іншому матеріалі тощо.

**Т.Ч.:** А в нашій вітчизняній історії філософії? В російській, в українській?

**В.Г.:** Та, здається, що ні. Ну, всі у нас писали про Шевченка як філософа, але методологічно осмислити питання про те, як узагалі можливо для історика філософії підступитися до Шевченка таким чином, щоб не трапити при цьому в якісь нісенітниці — ні, такого не було... Отож, «Соціальне середовище та історико-філософський процес». В цій роботі давалася взнаки наболілість політичної ситуації, тоді ці речі досить гостро переживали, пройшла ж відлига... Я тут знайшов такий хитрий хід: усі негативні речі, які стосувалися впливу політики на філософський процес, у мене йшли на німецькому матеріалі, матеріалі фашистської Німеччини.

**Т.Ч.:** «О том, что слишком близко,  
Мы лучше умолчим»...

**В.Г.:** От-от. Причому не могу сказати, що я надто докладно і глибоко увіходив у деталі німецької історії. Але, у будь-якому разі, та поверхова інформація, яку я зібрав, вразила мене майже повною, абсолютною аналогією з тим, що ми спостерігали в галузі технології влади, яка отримала реалізацію в Радянському Союзі. Копнін, коли прочитав цю книжку, навіть сказав тоді, що її потрібно в «Новом мире» публікувати. Ну, це, звісно, думка небезстороннього читача, насправді я не вважаю, що моя книга могла б набути якогось там революційного значення. Для себе ж на майбутнє я виділив там проблему, яку згодом, дуже невдало, позначив як «соціологічний аспект історії філософії»: історія філософії як історія певних соціальних утворень. Філософська школа, філософська течія, напрямок —

що, власне, являють собою ці утворення, як складаються стосунки між філософами в системі таких утворень, як на все це впливає (на жаль, істотно впливає) політика — отакі питання постають у цій галузі.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, а категорії «культура» тоді у Вашому вжитку не було?

**В.Г.:** Не було. Нині, осмислюючи мій тодішній хаотичний рух, мені й самому інколи здається, що як я тоді захопився проблемою філософської культури, так від того часу цю лінію й вів. Воно якось так і виходить, але це не було від початку усвідомленою цілісною концепцією, яка потім діставала б послідовне втілення.

А от після виходу цієї книжки для мене настав більш важкий період. Губенка вигнали з роботи; зі мною, слава Богу, доля обійшлася ласкавіше — до моїх публікацій ніяких претензій не було. Проте наприкінці 60-х — на початку 70-х піднімається хвиля боротьби з українським націоналізмом...

**Т.Ч.:** Зачекайте хвилиночку, перш ніж говорити про це, у нас ще на черзі завершення копнінського періоду. А до того я ще хочу запитати таке. Виходить, що на той час у Вас принаймні було вже три великі монографії...

**В.Г.:** Так. І я захистив кандидатську дисертацію...

**Т.Ч.:** Коли і на яку тему?

**В.Г.:** «Українсько-болгарські філософські зв'язки». За першою монографією.

**Т.Ч.:** Коли це було?

**В.Г.:** Ой, коли це було?.. По-моєму, в 66-му...

**Т.Ч.:** Де Ви захищалися?

**В.Г.:** У нас, в Інституті філософії.

**Т.Ч.:** А хто у Вас був опонентами?

**В.Г.:** А от, знаєш, опонентів на своєму кандидатському захисті я не пам'ятаю.

**Т.Ч.:** А хто Вас курирував, хто був Вашим науковим керівником?

**В.Г.:** Ніхто не курирував. Формально це був Євдокименко. Ну, у мене були широкі контакти з Бичваровим.

**Т.Ч.:** Він приїжджав на захист?

**В.Г.:** Ні, не приїжджав, на жаль. Не міг приїхати. У будь-якому разі, творчо ми з ним контактували.

**Т.Ч.:** Отже, спочатку у Вас була книга, а потім, на основі книги, дисертація?

**В.Г.:** Так. Ну а потім почала розгортатися ота тема, яка мене зацікавила і про яку я щойно розповів.

**Т.Ч.:** Я ще раз, пробачте, хотіла б повернутися до Вашого захисту. У Вас залишилися якісь враження від нього? Може, чийсь яскраві виступи, несподівані запитання?

**В.Г.:** Ні, ти знаєш, якось він... От був захист — і був.

**Т.Ч.:** Вам швидко присудили ступінь? Як довго це тоді тривало?

**В.Г.:** Я не пам'ятаю. Загалом це у мене пройшло нормально, процедура зайняла десь близько півроку. Кандидатський захист минувся для мене спокійно. Тим більше, що я йому якогось особливого значення й не надавав. Так само як і самій кандидатській роботі. Кандидатська — це було істотно з точки зору зарплати, солідного місця на роботі...

**Т.Ч.:** А от стосовно солідного місця. Ви до захисту були...

**В.Г.:** Молодшим науковим співробітником.

**Т.Ч.:** А після захисту?

**В.Г.:** Теж МНС'ом, а потім став старшим.

**Т.Ч.:** У вас на той час у відділі багато було людей незахищених?

**В.Г.:** Та ні. Хіба що Пронюк. Роменець на той час уже захистився, Нічик і прийшла до нас вже із ступенем. Іваньо захистився теж приблизно у той самий час, що і я...

**Т.Ч.:** Тобто відділ був молодий, але, попри це, «оступенілий»?

**В.Г.:** Так, так.

**Т.Ч.:** А яка молодь приходила до відділу? Що можна сказати про генерацію, яка була після Вас?

**В.Г.:** Після нас пішла генерація могилянців.

**Т.Ч.:** Могилянців?

**В.Г.:** Так. Ну ось Слава Стратій, Марія Кашуба...

**Т.Ч.:** А, це ті, хто досліджував спадщину старої Могилянки?

**В.Г.:** Так. Отож, питання друге з істотних подій копнінського періоду — початок вивчення Києво-Могилянської академії. Адже цю ідею висунув саме Копнін.

**Т.Ч.:** Коли?

**В.Г.:** Ще у середині 1960-х років. Мовляв, як мінімум за сто років до Сковороди був такий перший у Росії вищий навчальний заклад, є рукописи, і їх потрібно вивчити.

Виникла проблема: як вивчати? Нічик захопилася цією ідеєю, але ж вона не знала латини. А рукописи усі латинські. Причому які це рукописи? Це, зокрема, і конспекти студентів, не в кожного з яких був ідеальний почерк. Тут намічалася титанічна праця для тих, хто все це мав робити.

**Т.Ч.:** А хто ж це, справді, почав робити?

**В.Г.:** А от постало питання: де взяти потрібних для цього людей? Знайшли у Львові. Річ у тім, що у Львові ще існувало дуже солідне класичне відділення на філологічному факультеті університету. Передусім там були викладачі з гарним знанням латини і греки ще польського вишколу — вони на той час були ще досить бадьорі і продовжували свою



викладацьку справу. Головний тон там задавав Лур'є, якого під час боротьби з космополітизмом вислали з Ленінграда до Львова.

**Т.Ч.:** Ах, це той самий Лур'є! Так він потрапив до Львова!

**В.Г.:** Той самий Соломон Якович Лур'є, який про Демокрита написав. У Львові він був завідувачем кафедри. Отож до його вихованців ми і звернулися. Вони не були філософами, але добре володіли мовою. Крім того, Лур'є та його колеги по кафедрі дали їм не тільки знання мови, але і якесь уявлення про культуру загалом.

**Т.Ч.:** Тобто, Ярослава Стратій і Володимир Литвинов — це виученики Лур'є?

**В.Г.:** По-моєму, так. Те, що вони виученики тієї кафедри, це точно, але, по-моєму, ще й самого Лур'є вони застали.

**Т.Ч.:** А-а, так от звідки у Литвинова латина!..

**В.Г.:** Так. Ми їх брали до аспірантури, тут же вони мали пройти філософський «лікнеп», але це для них було дуже легко, тому що в своїх уявленнях про середньовічну філософію випускники філософського факультету перебували на тому ж нульовому рівні, що й вони. А потім кожен із них одержував рукопис певного професора Могилянської академії і мав прочитати цей рукопис, перекласти і написати на його матеріалі дисертацію. Очолювала групу Валерія Михайлівна Нічик. Ось таку справу почали робити за часів Копніна.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, а доступ до цих рукописів був тоді відкритий? Ніяких перешкод не було?

**В.Г.:** Ніяких. Всі вони були у відділі рукописів Центральної наукової бібліотеки імені Вернадського.

**Т.Ч.:** Саме туди перейшла вся рукописна спадщина Могилянки?

**В.Г.:** Ну, ця спадщина перебувала там, де перебувала й раніше — у Київській духовній академії. В нашій нинішній Конгрегаційній залі — це і був відділ рукописів ЦНБ.

**Т.Ч.:** І туди не було потрібно ніяких спеціальних допусків?

**В.Г.:** Ні. Тобто була звичайна бібліотечна система допусків. Написали на роботі подання, що, мовляв, ти не з вулиці прийшов — і можеш працювати.

**Т.Ч.:** Ніяких заборонних грифів не було?

**В.Г.:** Ні, які заборонні грифи? Заборонний гриф був тільки в мові, яку ніхто не розумів. Ось так і з'явилося у нас ця нова, молода генерація, яка почала вивчати могилянську спадщину. Отже, нарівні з дослідженнями етапу історії філософії України кінця 1920-х — початку 1930-х років, це друга, не менш, а, можливо, й більш значуща справа, яка була започаткована у нашому відділі за часів Копніна.

**Т.Ч.:** Тим часом, як я розумію, Ви вели дослідження в методологічному напрямі, «скануючи» під цим кутом зору історико-філософський процес...

**В.Г.:** Так, я переймався методологією. Після філософії політики, — це якщо говорити про логіку моїх занять, — я перейшов до філософії мистецтва. З того з'явилася моя монографія «У пошуках істини», це вже 70-ті роки. В ній йшлося про проблему взаємовідношення філософії та мистецтва. Водночас у мене виникає інтерес до взаємин філософії і науки, про це ми писали разом з Азархіним. Герої нашої роботи — Коперник, Бруно, Галілей.

**Т.Ч.:** А головне Ваше методологічне завдання в усіх цих роботах залишалося тим же самим — «сканування» способів вписування філософії в цілісність культури?

**В.Г.:** Так, так. Отож, філософія і наука, філософія і мистецтво — а там уже прискіпа і проблема філософії та релігії, і ось тут, слава Богу, для мене відкрилася, нарешті, Київська Русь. Але це теж тоді «вистрілило», здавалось би, абсолютно випадково. Політбюро ЦК КПУ вирішило, що треба відсвяткувати якусь круглу дату, пов'язану з Києвом. Вирішили, що це має бути 1500-річний ювілей Києва, вирішили, що це має статися в 1982 р.

**Т.Ч.:** І ця ідея почала просуватися з початку 80-х років?

**В.Г.:** Так, з початку 80-х років була дана настанова готуватися до цієї дати.

**Т.Ч.:** А до того проблематику Київської Русі ніхто спеціально не досліджував в інституті?

**В.Г.:** Ні, ні, абсолютно. Для нас максимальним заглибленням в історію були часи Могилянської академії. А ще до того вважалося, що початок — Сковорода.

**Т.Ч.:** А до речі, був у відділі хтось, хто вивчав Сковороду?

**В.Г.:** Був Іваньо. Іваньо і прийшов до нас саме як сковородинець. Він же працював у видавництві «Наукова думка» і був редактором двотомника Сковороди 1973 року. Потім у нього монографія вийшла, присвячена Сковороді. Ось він у нас працював над Сковородою.

**Т.Ч.:** Скажіть, будь ласка, таке. Формально копнінський період закінчився 1968 року. Як довго він ще ідейно тривав? Як довго в Інституті відчувалася його атмосфера?

**В.Г.:** Ну, бачиш, Шинкарук до Інституту прийшов саме за особистою рекомендацією Копніна.

**Т.Ч.:** Тобто немовби продовжувачем.

**В.Г.:** Так, продовжувачем. І суб'єктивно Шинкарук справді цього прагнув. І, власне, ніяких утисків з боку Шинкарука щодо тих ініціатив, які були започатковані Копніним, не було. Просто була іншою здатність відбивати зовнішні атаки.

**Т.Ч.:** Інша людина, інший філософ, інший напрямок...

Я хочу Вас ще запитати про Копніна і копнінський період. Чи правильно я розумію, що Копнін, опинившись в Києві, загалом-то потрапив на заслання?

**В.Г.:** Ні. Доля Копніна складалася так. Його кар'єра розпочалася в Москві. Він був аспірантом, молодшим науковим співробітником, потім збагнув, що в Москві він кар'єри не вибудує, і подався до Томська. Працював завідувачем кафедри філософії Томського університету. В Сибіру. А вже з Томська він переїжджає до Києва, стає тут завідувачем кафедри політехнічного інституту, потім деканом філософського факультету університету.. По-моєму, деканом він був недовго, рік чи два. А 1962 року Острянина переводять до університету, а його — в інститут, директором.

**Т.Ч.:** Острянина переводять до університету деканом?

**В.Г.:** Ні, завідувачем кафедри. Ми навіть жартували: за рік до цього Ігор Бичко, захистивши кандидатську, перейшов до університету. Він пояснював, що хоче втекти від Острянина...

**Т.Ч.:** А той пішов за ним слідком?

**В.Г.:** Авжеж. Не встиг Ігор від нас піти, як відбувається рокировка, і Острянин приходить завідувати тією самою кафедрою, куди Ігор від нього втік.

**Т.Ч.:** Так йому, напевно, на роду було написано... Отже, Копнін стає директором після деканства в університеті?

**В.Г.:** Це було абсолютно послідовне зростання. Він стає директором, 1967 року його обирають академіком АН УРСР, а 1968-го він переходить на посаду директора московського Інституту філософії. Тобто він починає у Москві і, пройшовши таке величезне коло по висхідній, повернувся до рідних пенат.

**Т.Ч.:** Але ж у Москві він пробув директором дуже недовго...

**В.Г.:** Так. У Москві йому було нелегко. Втім, йому нелегко було і в Києві. Тут були сили, які не сприймали його.

**Т.Ч.:** А хто його не сприймав?

**В.Г.:** Ну, партійні кола.

**Т.Ч.:** Партійні українські кола?

**В.Г.:** Так, українські партійні кола дуже косо на нього дивилися.

**Т.Ч.:** А ви можете когось назвати з тих, хто був тут активним опонентом Копніна?

**В.Г.:** Ні, таких я назвати не можу.

**Т.Ч.:** А у філософії?

**В.Г.:** Ну, якоюсь мірою — вузівська філософія.

**Т.Ч.:** Тобто університет з ним не дуже дружив, наскільки я розумію?

**В.Г.:** Не дуже, не дуже. Дружив Шинкарук. А переважна маса вузівців дивилася на нього спідлоба. І не встиг Копнін залишити київський інститут філософії і переступити поріг московського, як тут же посипалися звинувачення на відділ логіки наукового пізнання як на групу, яка, мовляв, пропагує буржуазний неопозитивізм.

**Т.Ч.:** Звинувачення з чийого боку? Партійних органів чи колег?

**В.Г.:** ВПШ, кафедр філософії...

**Т.Ч.:** ВПШ нашої чи московської?

**В.Г.:** Нашої. А потім аналогічні речі розпочалися в Москві. Там багато людей претендувало на посаду директора Інституту, багатьом не подобалося, що був призначений Копнін. У нього там дуже нелегко складалася доля, і я думаю, що це значною мірою відбилося на його стані здоров'я. Ну, рах...

**Т.Ч.:** Він помер молодим.

**В.Г.:** Молодим. Сорок дев'ять років...

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, а коли Копнін збирався ще до нашого Інституту філософії, хто його змінив на посаді декана філософського факультету? Це одразу був Шинкарук?

**В.Г.:** Мені здається, що так.

**Т.Ч.:** Чи можна сказати, що Шинкарук — його виученик?

**В.Г.:** Ну, я не знаю. Напрямки у них різні, але духовно Шинкарук тяжів до Копніна...

**Т.Ч.:** Тобто Шинкаруку дуже пощастило, що трохи раніше і вище за нього був Копнін?

**В.Г.:** Так, так. І Копнін, судячи з усього, його цінував, адже згодом він рекомендував його директором Інституту.

**Т.Ч.:** Молоду ще людину...

**В.Г.:** Ну, молоду людину — і людину, яка, взагалі-то, про Гегеля і Канта писала, їх прочитавши.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, я ще трохи порозпитую Вас про внутрішньо-інститутську атмосферу за часів Копніна, оскільки припускаю, що дещо подібне до змальованої Вами картини зовнішньої опозиції Копніну могло існувати також і всередині самого Інституту.

**В.Г.:** Розумієш, справа ось у чому. 1963 року коли я прийшов на роботу, Копнін здійснив грандіозну чистку Інституту. У перший і другий роки його директорства якраз і відбувалася ця чистка. Я не знаю, чи то він їх виганяв, чи то вони самі не бажали перебувати з ним в одних стінах, але з Інституту тоді пішло багато старих кадрів.

**Т.Ч.:** Хто саме пішов? Когось можете назвати?

**В.Г.:** Та Бог їх знає! Я їх не знаю. Ось Попович, Кримський — може, вони щось пам'ятають. Я — ні.

**Т.Ч.:** А хто з таких людей залишився? Хто Копніну в Інституті протидівав?

**В.Г.:** Не було помітно таких людей. Настільки очевидною була його вищість, що...

**Т.Ч.:** А хто очолював парторганізацію інституту, коли Ви туди прийшли?

**В.Г.:** Завідувач відділу філософських проблем природознавства Дишлевий.

**Т.Ч.:** Дишлевий був секретарем парторганізації?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** Все ж я повертаюся до свого питання: чи була якась протидія Копніну всередині самого інституту?

**В.Г.:** Я сказав би так: в Інституті дійсно були люди, які не співчували прагненням Копніна. Проте різниця в інтелектуальному рівні між ними й Копніним була настільки переконливою, що, очевидно, вони самі це відчували, а тому й не зважувалися на якісь відкриті, відверті і явні виступи. Через це наше інститутське існування загалом було доволі безконфліктним. Понад те, Копнін докладав усіх можливих зусиль, аби максимальньо придушити прагнення внести конфлікт в інститутське життя іззовні.

**Т.Ч.:** А звідки могло йти таке прагнення?

**В.Г.:** З ЦК партії. От, скажімо, коли розпочалися, вже 1967 року, гоніння на націоналістів, почали збиратися хмари над Женею Пронюком — він справді брав участь у Гельсінській групі і все таке інше, це було відомо і в Інституті, і за його межами. Тоді від Копніна вимагали, щоб він негайно вигнав Пронюка з роботи. А він на це не пішов. Єдине, що Копнін зробив, — перевів Женю до бібліотеки.

**Т.Ч.:** А як неформально ставилися до всього цього співробітники Інституту? До того, що підписували якісь документи, до співпраці з Гельсінською спілкою тощо?

**В.Г.:** Дуже співчутливо.

**Т.Ч.:** Тобто Пронюка розуміли?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** А люди його не сторонилися?

**В.Г.:** Ні, я б не сказав. У нас були досить теплі, дружні стосунки. Понад те, навіть коли Женя вже сидів у в'язниці, і його дружина раз на рік отримувала дозвіл його відвідати — перед її від'їздом ми обов'язково з нею зустрічалися. Вона просила докладно і в деталях розповісти їй про всі події філософського життя, що трапилися за цей рік, з тим, щоб переповісти про них Жені. Сам Женя перед своїм арештом, коли став помічати, що за ним стежать, передав мені фотокопії тексту «Нарисів з історії філософії на Україні» Д.І. Чижевського на той випадок, якщо у нього буде обшук, — щоб хоч би це збереглося. До Жені ми ставилися із співчуттям, і на той крок Копніна, який перевів його з відділу до бібліотеки, дивилися як на героїчну спробу зберегти цю людину.

**Т.Ч.:** А інститутська парторганізація на це якось реагувала? Якихось партзборів з викриттями і засудженнями не було?

**В.Г.:** Ні. Це вже після арештів почалося. А зі мною після цих подій трапилася така історія. Я вже на той час написав докторську, вона пройшла відділ, це був десь 1971—1972-й рік...

**Т.Ч.:** Тоді вже Пронюка у відділі не було?

**В.Г.:** Так, Пронюка вже не було у відділі. Його з Лісовим заарештували.

**Т.Ч.:** Лісовий до того теж був у вашому відділі?

**В.Г.:** Вася Лісовий поступав у відділ логіки наукового пізнання, до Копніна, Копнін його брав аспірантом. Він був у Копніна у відділі, а потім, після аспірантури, буквально за рік до арешту, перейшов до нас.

**Т.Ч.:** Чому?

**В.Г.:** З власної ініціативи. Хотів вивчати історію філософії України.

А якщо говорити про особисту мою долю в ті часи — тоді я у відділі був парторгом. І докторська була написана. І вже було оголошення, що вчена рада Інституту еним пунктом порядку денного розглядає питання про рекомендацію докторської дисертації Горського до захисту. Аж буквально за день чи два до того засідання Шинкарука викликали в ЦК, і коли він звідти повернувся, той пункт заклеїли, а замість нього вченій раді був запропонований інший: про серйозні ідеологічні прорахунки в роботі відділу історії філософії на Україні.

**Т.Ч.:** Це було пов'язано з Пронюком?

**В.Г.:** Це було пов'язане з арештом Пронюка і Лісового. На нас усіх наклали стягнення по партійній лінії, відділ закрили...

**Т.Ч.:** Як? Взагалі закрили відділ?

**В.Г.:** Закрили. В інституті з'явився відділ історії філософії, в який нас злили разом з відділом критики сучасної буржуазної філософії. Завідувачем цього з'єданого утворення став Аветисян.

**Т.Ч.:** А куди пішов Євдокименко?

**В.Г.:** Євдокименка перевели до відділу філософських проблем пролетарського інтернаціоналізму і дружби народів.

**Т.Ч.:** Ой-ой-ой. А звідки таке?

**В.Г.:** Цей відділ був вигаданий іще Копніним. Коли ми запитували: «Павло Васильович, навіщо?», Копнін відповідав: «Для ЦК». Говорив: «Треба обложити».

**Т.Ч.:** І хто ж завідував цим відділом?

**В.Г.:** От не пам'ятаю. Склероз.

**Т.Ч.:** Євдокименко ж був переведений не завідувачем відділу?

**В.Г.:** Якраз Євдокименко був переведений туди завідувачем. А от до нього хто був — не пам'ятаю. Це Копнін «обкладав» ЦК таким чином. Про всяк випадок.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, а тепер повернімося до того «заклеєного» засідання вченої ради. Що це означало для Вашої докторської?

**В.Г.:** Докторську поклали під сукно.

**Т.Ч.:** Без пояснення причин?

**В.Г.:** Ну як? Наклали партійне стягнення, відділ, по суті, розігнали, яка там може бути докторська. І пролежала вона десь років з п'ять, я 1978 року захистився.

**Т.Ч.:** А на яку тему була докторська?

**В.Г.:** З методології історії філософії. Потім у мене книжка вийшла, «Історико-філософське тлумачення тексту», — це вже слідами докторської.

**Т.Ч.:** Вілене Сергійовичу, ще раз повернімося до Копніна. Скажіть, будь ласка, що являв собою в копнінський період відділ наукового комунізму? Адже він уже тоді існував?

**В.Г.:** Існував. Головував у ньому Коваль. От він і вособлював собою той прошарок, яким Копнін «обкладався».

**Т.Ч.:** Чи можна вважати, що саме цей відділ був — як би це висловити — найдалі від Копніна?

**В.Г.:** По-моєму, так.

**Т.Ч.:** А от цікаво, кого вважали в Інституті правою рукою Копніна?

**В.Г.:** Поповича. Копнін же очолював відділ логіки наукового пізнання, а на практиці щоденне життя відділу скеровував Попович. Із тих, хто був трохи старший, до Копніна близьким був Дишлевий.

**Т.Ч.:** А чи була тоді в Інституті інтелектуальна ієрархія відділів? Чи існували відділи, які вважали вістрям інтелектуального життя Інституту?

**В.Г.:** Відділ логіки наукового пізнання. Однозначно.

**Т.Ч.:** А за ним?

**В.Г.:** За ним — Бог його зна...

**Т.Ч.:** Далі — рівенько?

**В.Г.:** Так.

**Т.Ч.:** І на іншому полюсі?

**В.Г.:** На іншому полюсі — відділи наукового комунізму і пролетарського інтернаціоналізму. Отак розпочиналися наші 1970-ті.

---

*Тетяна Чайка* — кандидат філософських наук, науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди Національної академії наук України. Сфера наукових інтересів — історія давньоруської філософської думки, етика, юдаїка.

---

*Вадим  
Менжулін*

## МЕТОД АІСТОРИЧНОГО РЕКОНСТРУЮВАННЯ ЯК ІСТОРИЧНИЙ МЕТОД

---

Нещодавній вихід у світ монографії Вахтанга Кебуладзе «Феноменологія досвіду» [Кебуладзе, 2011] є визначною подією принаймні у двох аспектах. Передусім її автор вельми стисло, прозоро, літературно елегантно і навіть захопливо подає чимало важливої (зокрема й вузькоспеціальної та доволі непростої для розуміння) інформації, а також доходить важливих і самобутніх теоретичних висновків. Він робить неоціненну послугу багатьом вітчизняним читачам, які, подібно до мене, ніколи феноменологією спеціально не займалися й уже не один рік сподівалися отримати оригінальне україномовне джерело, яке допомогло б їм не тільки прояснити та структурувати власні уявлення щодо таємниць виникнення і хитросплетінь еволюції цього дуже впливового та розвиненого напрямку філософської думки<sup>1</sup>, а й відчути себе свідками його інтенсивної розроблення, що відбувається буквально на наших очах. Ще одне загальне позитивне враження від праці можна передати таким чином: оскільки впродовж останніх років були надруковані монографії колег Кебуладзе — Михайла Мінакова «Історія поняття досвіду» [Мінаков, 2007] та Андрія Богачова «Досвід і сенс» [Богачов, 2011], а науковим консультантом докторських дисертацій усіх трьох дослідників<sup>2</sup> став професор Анатолій Лой, маємо всі підстави говорити про те, що поява «Феноменології досвіду» унаочнює факт концентрації

---

<sup>1</sup> Метод аісторичного реконструювання як історичний метод

<sup>2</sup> Основні результати їхніх дисертаційних досліджень оприлюднено у монографіях, про які йдеться.



дослідницьких зусиль низки вітчизняних фахівців (не лише феноменологів) навколо такої дуже плідної та актуальної теми, як філософія досвіду.

У книжки Кебуладзе (так само, як і у праць Мінакова та Богачова) є ще багато переваг. Проте мене особливо зацікавив один конкретний аспект «Феноменології досвіду», розгляду та критиці якого і присвячено цю невелику розвідку. Засадивим для свого дослідження В. Кебуладзе вважає метод, який він називає «методом аісторичного реконструювання». Оскільки я за фахом *історик* філософії, такий відкрито висловлений *аісторизм* не міг не збентежити мене. З огляду на те, що застосування цієї методологічної настанови дало чимало евристично цінних результатів, її докладний аналіз став для мене ледь не справою професійної гідності. Отже, нижче я спробую показати, що аісторизм, яким керувався Кебуладзе, насправді є не стільки запереченням історизму як такого, скільки специфічним типом *історичного* дослідження, яке долає низку застарілих уявлень про те, що таке історизм і яким чином його можна зреалізувати у сучасному філософському дослідженні.

Вже в анотації до книжки зауважено, що автор присвячує її «дослідженню внутрішньої *тенденції* (курсив мій. — В.М.) феноменології, яка полягає в її *перетворенні* (курсив мій. — В.М.) з філософії свідомості на філософію досвіду» [Кебуладзе, 2011: с.2]. Інакше кажучи, йтиметься принаймні про щось нестатичне. Згодом (уже в основному корпусі тексту видання) зазначено про «*поступовий перехід* (курсив мій. — В. М.) від філософії свідомості до філософії досвіду» [Кебуладзе, 2011: с. 27]. Крім того, сам цей перехід асоційовано з поділом творчості Гусерля «на *період* (курсив мій. — В. М.) статичної феноменології і *період* (курсив мій. — В. М.) генетичної феноменології» [Кебуладзе, 2011: с. 28]. Як бачимо, йдеться про типово *історичний* поділ творчості мислителя на періоди. Ба більше, у динаміці розвитку Гусерлевої думки автор виокремлює три фундаментально важливі кроки, які також було здійснено у хронологічній послідовності [Кебуладзе, 2011: с. 30]. Принаймні зовні це нагадує про такий принципово *історичний* вектор філософського дослідження, як історико-філософська біографістика.

Утім, усе не так просто, адже, як стверджує Кебуладзе наприкінці першого розділу, трансформація феноменології, якій присвячено книжку, «є не так процесом, що відбувається в реальному історичному часі, в якому місце старих поглядів, що визнаються неадекватними, посідають нові, як сталою внутрішньою тенденцією, що вона помітна у феноменології від початку її створення» [Кебуладзе, 2011: с. 35]. На мою думку, вже у цій заяві помітне доволі спрощене уявлення про «реальний історичний час». Складається враження, що автор «Феноменології досвіду» не бере до уваги досвід осмислення історичного часу в рамках реальної історичної науки. Наприклад, експлікуючи власну «аісторичну» методологію, Кебуладзе цілком широко посилається на ідеї своїх історичних попередників (що, до речі, примітно й саме по собі), одним з яких є відомий представник *історичної школи* філософії науки Томас Кун [Кебуладзе, 2011: с.60]. Якби досвід цієї школи обмежувався тільки Куном, думка про те, що історичний час видається історикам лише таким, в якому місце старих поглядів, що їх визнано неадекватними, посідають нові, була б прийнятною. Втім, в історичній школі філософії науки зустрічаємо, скажімо, ще й Імре Лакатоса, який, навпаки, присвятив свою *методологію дослідницьких програм* саме демонстрації того, що різних і однозначних переходів від старого до нового у реальній історії науки майже не буває.

Крім ідей Куна та інших мислителів (Ж.-П. Сартра, Е. Саїда, Б. Вальденфельса та ін.) Кебуладзе визнає велику пізнавальну цінність розрізнення фабули та сюжету, яке свого часу впровадив російський літературознавець-формаліст Б.Томашевський [Кебуладзе, 2011: с. 40]. У зв'язку з цим автор «Феноменології досвіду» твердить: «для філософського дослідження важить не так фабула, як сюжет, не так відтворення історичної послідовності або створення логічної лінійної послідовності, як композиція думок, яка може розгортатися у паралельних наративах, що перехрещуються у нелінійному сенсовому просторі філософського твору» [Кебуладзе, 2011: с. 41]. В одному контексті з цим літературознавцем Кебуладзе вшановує і таке масштабне явище (між іншим — історичне), як Постмодерн, адже останній дає йому ще одну настанову, спорідненою із зазначеною вище і корисною для його власного дослідження. Йдеться про відмову від великих наративів (фабул) на користь міні-нاراتивів (сюжетів) [Кебуладзе, 2011: с. 41]. Проте мені здається, що і цього разу у спосіб, який дещо нагадує таку феноменологічну процедуру, як епохе, у дужки взято різноманітні і доволі масштабні процеси, що мали місце в колах теоретиків та практиків історіографії на тлі розгортання цього самого Постмодерну.

Почати обґрунтування останнього твердження можна хоча б із того, що в заголовок інтерв'ю з Франкліном Анкерсмітом (у збірнику з вельми красномовною назвою «Філософія історії після постмодернізму») винесено такий вислів цього відомого дослідника: «Я мрію про історичну теорію, яка була б зосереджена навколо поняття історичного *досвіду* (курсив мій. — В. М.)» [Доманска, 2010: с. 102]. Проте провідні сучасні історики солідарні з феноменологами не тільки щодо цієї глобальної мети (висунення на перший план такої категорії, як досвід). Відмову від лінійного розуміння історичного часу та історичного письма, зміщення уваги від великих наративів до міні-нاراتивів давно та плідно обстоюють і практикують, наприклад, у рамках такого напрямку сучасної історіографії, як *новий історизм*<sup>3</sup>. Із характерною для нього настановою розглядати «життя як текст і текст як життя» перегукується, скажімо, методологічно важлива теза Кебуладзе, згідно з якою «межа між текстом і досвідом розмивається, адже текст постає як втілення досвіду, а досвід — як читання і створення тексту... Життя, читання і писання зливаються в нерозчинне ціле, яке постає як новий текст, що очікує на переживання через прочитання, дописування й уписування до ще незнаних контекстів» [Кебуладзе, 2011: с. 61]. Майже повністю відповідають вимогам нового історизму і такі твердження Кебуладзе: «Методологічна позиція аісторичного реконструювання зумовлює і специфічний стиль письма. Місце послідовного історико-філософського викладу історично пов'язаних поміж собою філософських учень посідає строката амальгама розмаїтих ідей, вихоплених із різних концепцій. Розвідки здій-

<sup>3</sup> Оскільки раніше я вже мав змогу докладно висловитися щодо нового історизму на сторінках «Філософської думки» [Менжулін, 2008] й у цій розвідці хочу утриматися від повторів, нижче демонструватиму лише елементи методології Кебуладзе, які мені нагадують новий історизм. Перевірити правомірність моїх порівнянь читач зможе сам, звернувшись до згаданої статті або до відповідного підрозділу у моїй монографії [Менжулін, 2010: с. 277—308]. Там само він знайде і дотичну до цієї теми бібліографію.

снюватимуться у стрімких переходах від одної концепції до іншої, через поєднання між собою далеких одна від одної методологічних позицій. Це зумовлює потребу в нелінійному письмі. Адекватним втіленням дослідження такого стибу мав би стати гіпертекст, що складається з кількох паралельних текстів, пов'язаних між собою перехресними посиланнями» [Кебуладзе, 2011: с. 53—54]. Справжніми родовими рисами нового історизму є його інтертекстуальність, міждисциплінарність та міжжанровість, які цілком узгоджуються з методологічно значущою тезою Кебуладзе про те, що внаслідок метисності людського етосу досвід має фундаментально гібридний характер [Кебуладзе, 2011: с. 61—62]. До речі, аналогічна настанова властива не тільки представникам нового історизму, адже, як твердить сучасний британський історик, який формально до цього напрямку не належить, «відмітною рисою західної культури у наш час постмодерну є її *синкретизм*... Сьогодні історіографія зосереджується на розривах в історії культури і сама стає полем суперництва влади, на якому численні традиції борються одна з одною за визнання» [Хаттон, 2004: с. 390—391].

Згідно з Кебуладзе, запропонованому ним методу притаманна і така риса, як «поміркований презентизм» [Кебуладзе, 2011: с. 53]. Утім, на мою думку, ця риса свідчить не так про принциповий аісторизм, як про запровадження специфічної форми історизму, що характерна для *раціональної реконструкції* — одного з чотирьох жанрів історико-філософського письма, про які йдеться у відомій статті Ричарда Рорті [Rorty, 1984]. Як зазначає одна з коментаторок цього методологічного маніфесту, суть раціональної реконструкції (згідно з Рорті) «полягає в тому, що творчість великих філософів прочитують таким чином, що померлі мислителі стають немовби сучасниками, колегами по кафедрі, з якими можна спілкуватися, вести партнерську розмову, обговорювати проблеми, вступати в діалог на сторінках журналів... Минуле зображують як історію передбачень, підступів, наближень до того, що сьогодні сприймають за професійну роботу» [Юліна, 1997: с. 150]. Так, у прихильників раціональної реконструкції можна знайти елементи аісторизму, які даються взнаки «у їхньому впертому небажанні пустити під «парасольку» філософії все те, що не вважають філософією на кафедрах», які вони посідають [Юліна, 1997: с. 151]. Проте якщо згадати одну з уже розглянутих методологічних настанов Кебуладзе (теза про гібридний характер досвіду), стане зрозуміло, що послідовно реалізувати саме таку форму аісторизму йому навряд чи вдасться.

Кебуладзе також пише, що його поміркований презентизм стає можливим завдяки тому, що «ідеться не про історичні події, а про аісторичні ідеї» [Кебуладзе, 2011: с. 54]. Ця заява гарантувала б стовідсотковий аісторизм, якби у праці йшлося про чисті поняття — такі, як, скажімо, у математиці або формальній логіці. Проте це не так. Ідеться передусім про *поняття досвіду, історії якого* присвячено, наприклад, згадувану монографію Мінакова [Мінаков, 2007]. Взагалі у наш час вивчення історії понять такого стибу (тобто таких, які неможливо остаточно формалізувати) — один із дуже розвинених і респектабельних жанрів історичного дослідження [История понятий, 2010]. Проте насправді в історизації свого предмета Кебуладзе йде навіть далі, бо стверджує: «говорячи про поняття у філософському дискурсі, ми завжди маємо бути свідомими того, що насправді майже ніколи не

послугуємося в ньому чистими поняттями, а завжди балансуємо між поняттями і метафорами» [Кебуладзе, 2011: с. 64]. Отже, його підхід наближається до стратегії, яка є, якщо можна так висловитися, ще історизованішою, ніж історія понять, а саме — до історії метафор<sup>4</sup>. Але й це ще не все. Поряд із метафоризацією поняття, що їх досліджує Кебуладзе, виявляються історизованими ще радикальніше: відмовляючись від традиційного способу визначення понять через вказування загального роду та видових відмінностей і звертаючись до методу утворення загальних понять шляхом прямого інтуїтивного вбачення і вільної *варіації у фантазії* [Кебуладзе, 2011: с. 68—69], автор «Феноменології досвіду» наближається до таких істориків, які, подібно до Гайдена Вайта, відкрито заявляють про те, що їхній предмет є територією фантазії<sup>5</sup>. І це — не поодинокий приклад. Автор спеціального дослідження про те, як мислять сучасні історики, переконаний: «жодна наука не може бути лише системою логічних пропозицій. Вона неминуче виявляється складнішою ментальною конструкцією, ґрунтованою на взаємодії різних форм думки. Зокрема, будь-яку наукову теорію супроводжує складна система виображення, бо вона мобілізує метафори та образи, які спираються на різні сфери внутрішнього досвіду» [Копосов, 2001: с. 36].

Про те, що Кебуладзе надає величезного значення креативності дослідника, продуктивності його здатності до виображення, свідчить і така методологічно важлива теза: «збагнути *втаємничений сенс* (курсив мій. — В. М.) цієї практики (феноменології. — В. М.) можна, лише самостійно відтворюючи ці тексти, *запозичуючи в них релевантні елементи для власного дослідження* (курсив мій. — В. М.), комбінуючи їх, *виявляючи непомітні зв'язки* (курсив мій. — В. М.), що утворюють з них щось ціле» [Кебуладзе, 2011: с. 13]. Я вважаю, тут варто звернути увагу на дві речі. По-перше, у цій фразі помітний відтінок *філософії підозри*, яка також передбачає пошуки втаємниченого сенсу, глибинних, непомітних зв'язків, а ще — у жодному зі своїх варіантів (Маркс, Ніцше, Фройд) — не може позбутися елементів історизму. По-друге, вона демонструє симпатію Кебуладзе до *прагматичної реконтекстуалізації*<sup>6</sup> — методологічної настанови, яку розвивав уже згадуваний Рорті і яка теж передбачає не так автентичне відтворення смислів, що їх заклали у ті чи ті тексти їхні автори, як пошуки стимулів для власного дослідження. Про філософію підозри у «Феноменології досвіду» не згадано, адже її автор, намагаючись зберегти за феноменологією особливий, упривілейований статус, відмовляється не лише від властивого міфології ковзання по поверхні (що філософії підозри також не властиво), а й від характерного для метафізики руху вглиб (що для філософії підозри є обов'язковим) [Кебуладзе, 2011: с. 16—17]. Натомість про певну схожість власної стратегії читання з прагматичною реконтекстуалізацією (і — через це — з Рорті) Кебуладзе говорить сам. Проте, як на мене, визнаючи цей зв'язок і стверджуючи, що «метод аісторичного реконструювання складається з двох вза-

<sup>4</sup> Докладніше про історію метафор і одного з провідних пропонентів цього підходу (Г. Блюменберга) див., напр.: [История понятий, 2010, с. 155—319].

<sup>5</sup> «Минуле — територія фантазії» — саме такий вислів видатного історика винесено в заголовок інтерв'ю з ним у вже згадуваному збірнику [Доманска, 2010: с. 27].

<sup>6</sup> Докладніше про цей підхід див., напр.: [Rorty, 1991; Юлина, 1997: с. 138—139].

емопов'язаних методологічних процедур: 1. Реінтерпретації — надання нового сенсу певній ідеї чи концепції через перенесення до нового контексту. 2. Реактуалізації — надання актуальності реінтерпретованій ідеї чи концепції в новому контексті» [Кебуладзе, 2011: с. 43—44], Кебуладзе тим самим робить свій метод не просто історичним, а суперісторичним, адже таке самовизначення спонукає до породження нових ідей та концепцій, тобто до творення історії.

Підхід Кебуладзе справді аісторичний у розумінні співвідношення досвіду та психічної патології. Одним із засадових принципів обстоюваного ним образу феноменології (як трансцендентального емпіризму) є її зосередження на «досвіді свідомості психічно здорової дорослої людини у стані цілковитої притомності» [Кебуладзе, 2011: с. 21]. На мою думку, останню фразу варто взяти в лапки двічі, адже врахування досвіду історії психіатрії (особливо якщо поглянути на нього під кутом зору *історичної епістемології* Мішеля Фуко) веде до визнання фундаментальної історичної зумовленості того, що варто називати психічною патологією та нормою. Імовірно, у книжці Кебуладзе можна знайти ще низку прикладів абсолютного аісторизму, але й перетинів з історизмом, які показано вище, цілком достатньо, аби стверджувати, що принаймні певною мірою метод аісторичного реконструювання є методом історичним.

Отже, залишається тільки одне запитання: чому все ж таки автор «Феноменології досвіду» назвав свій метод *аісторичним*? Мені здається, існує дві причини, й обидві мають історичний характер.

По-перше, прихильники трансценденталізму та трансцендентальної феноменології, до яких належить і Кебуладзе, майже автоматично асоціюють історизм із релятивізмом, причому останній сприймають як ледь не смертельну загрозу. Примітно, що приблизно тоді ж, коли феноменологія розпочала свою відчайдушну боротьбу із цією загрозою, фізика (наука, яка цілком здатна конкурувати з філософією за рівнем «строгості»), навпаки, змирилася з тим, що однією з її найважливіших частин віднині буде теорія відносності (*relativity theory*), але зовсім не стала від цього менш строгою. Зрозуміло, релятивізм у фізиці і релятивізм у філософії — різні речі, втім, на мою думку, філософам усе ж таки варто уважніше придивитися до блискучого досвіду наукової асиміляції релятивізму у фізиці. По-друге, за часів, коли великий Гусерль закладав підвалини феноменології, була й загроза безпосередньо від історизму. *Тодішній* історизм, перебуваючи під сильним тиском з боку *позитивізму* та *історицизму*, демонстрував багато вад, про які пише Кебуладзе, зокрема розглядав історію як «послідовність фактів, що їх можна об'єктивно переказувати в нескінченних історичних хроніках» [Кебуладзе, 2011: с. 39]. Проте майже одночасно з початком розвитку феноменології боротьба за подолання цих вад розпочалася й у межах самої історіографії. Згадаймо, що вже Бенедетто Кроче, «виступаючи проти позитивістського культу фактів («чистих фактів не існує»», стверджував, «що сприйняті ззовні, «як речі», історичні факти позбавлені будь-якого сенсу, який надає їм лише розум», а також кваліфікував позитивістський хронікалізм як «мертву історію» [Копосов, 2001: с. 264]). Аналогічних думок дотримувався, скажімо, й Робін Джордж Колінгвуд<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Докладніше про це див., напр.: [Копосов, 2001: с. 265—266].

Звісно, за часів Гусерля, Кроче та Колінгвуда ці погляди були справжньою новацією і їх поділяли далеко не всі, але «відтоді будь-який бодай трохи освічений історик знає, що чистих фактів не існує і що зображувати минуле таким, яким воно було насправді, — не більш ніж ілюзія наївного реалізму» [Копосов, 2001: с. 9]. Сучасні історики дедалі глибше переконуються, що не буває абсолютно чистої свідомості історика й абсолютно автономної від неї «об'єктивної історії». Натомість вони так само, як і феноменологи, чимраз більше усвідомлюють: «усе, що стосується досвіду, має бути розглянуто в континуумі, у пливкому масштабі між нами та світом навколо нас» [Доманска, 2010: с.145]. Інша річ, що такі трансформації без феноменології навряд чи відбулися б. На мою думку, саме за виконання цієї історичної місії історики можуть бути дуже вдячні феноменології та її розробникам, зокрема й Вахтангу Кебуладзе.

#### ДЖЕРЕЛА

*Богачов А.Л.* Досвід і сенс. — К.: Дух і Літера, 2011. — 336 с.

*Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. — 400 с.

*История понятия*, история дискурса, история метафор = Begriffsgeschichte, diskursgeschichte, metaphorengeschichte: Сб. ст.: пер. с нем. / [Под ред. Ханса Эриха Бёдекера]. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 328 с.

*Кебуладзе В.І.* Феноменологія: Навчальний посібник. — К.: ППС—2002, 2005. — 120 с.

*Кебуладзе В.І.* Феноменологія досвіду / Відп. ред. А. Лой. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.

*Копосов Н.Е.* Как думают историки. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — 326 с.

*Кошарний С.А.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз. — К.: Український Центр духовної культури, 2005. — 372 с.

*Менжулін В.І.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні. — К.: НаУКМА; Аграр Медіа Груп, 2010. — 455 с.

*Менжулін В.І.* Новий історизм: елементи філософсько-біографічної прагматики // Філософська думка. — 2008. — № 4. — С. 81–99.

*Мінаков М.А.* Історія поняття досвіду. — К.: ПАРАПАН, 2007. — 380 с.

*Хаттон П.-Х.* История как искусство памяти / Пер. з англ. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. — 424 с.

*Юлина Н.С.* Ричард Рорти: разговор «через эпохи», «в эпохе» и историография философии // История философии. — 1997. — № 1. — С. 136–163.

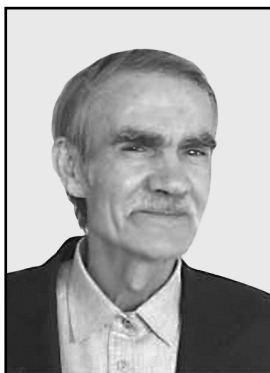
*Rorty R.* Inquiry as Recontextualization: an Antidualist Account of Interpretation // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. — New York: Cambridge University Press, 1991. — P. 93–110.

*Rorty R.* The Historiography of Philosophy: Four Genres // Rorty R. Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy. — Cambridge: Cambridge University Press, 1984. — P. 49–75.

---

*Вадим Менжулін* — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, психології та психіатрії, філософська біографістика.

---



(1937—2012)

## ВАСИЛЬ СЕМЕНОВИЧ ЛІСОВИЙ

---

19 липня, на сімдесят шостому році життя, пішов у вічність видатний український філософ і громадський діяч, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України Василь Семенович Лісовий.

Народився 17 травня 1937 року в селі Старі Безрадичі Київської області. В 1962 році закінчив історико-філософський факультет Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка, після чого 4 роки працював асистентом кафедри філософії Тернопільського державного медичного інституту. В 1966 році вступив до аспірантури кафедри логіки КДУ, по закінченні якої, 1969 року став співробітником Інституту філософії АН УРСР, де працював над проблемами філософського аналізу мови, у 1971-му захистив кандидатську дисертацію «Логіко-філософське дослідження побутової мови» й розпочав дослідження курсів логіки професорів Києво-Могилянської академії.

Василь Лісовий був яскравим представником українських «шестидесятників» — тих, хто активно включився у перетворення в національній, культурній та інтелектуальній царинах, уможливлені хрущовською «відлигою», і не був ладен змиритися зі згортанням цих перетворень. Будучи людиною твердих переконань і високого почуття власної гідності, Лісовий не обмежився пасивними формами спротиву — в 1972 році він написав відкритого листа в ЦК КПУ з протестом проти політики партії, внаслідок чого був заарештований та засуджений на 7 років таборів та 3 роки заслання. Цей цілком свідомий і продуманий вчинок майже на два десятиліття позбавив талановитого філософа можливості працювати професійно і поставив під загрозу саме його

життя, однак Василь Семенович переніс випробування з гідністю, не зрадивши ані свої переконання, ані своє покликання.

Повернувшись до наукової праці після поновлення в Інституті філософії у 1990 році, Василь Лісовий як дослідник та організатор наукових досліджень зосередився на напрямках, що їм не давали змоги адекватно розвинутися в радянський період: на виданні українською мовою першоджерел світової філософської та політичної думки та на дослідженні української філософської й суспільно-політичної думки ХХ століття. У 1997—2009 роках Лісовий очолював відділ історії філософії України Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. Однак він не обмежувався суто дослідницькою діяльністю: його статті та книги, переклади, укладені ним антології та рубрики енциклопедичних видань, численні публічні дискусії щодо наріжних понять і принципів політики незмінно були спрямовані на вдосконалення української філософської та політичної культури. Для студентів, аспірантів та молодших колег спілкування з Василем Семеновичем було справжньою школою живого філософського інтересу до найрізноманітніших актуальних проблем та інтелектуальної принциповості аналізу цих проблем.

Наукова та громадянська спільнота України збереже пам'ять про Василя Семеновича Лісового як про талановитого науковця та організатора, мудрого і доброзичливого співрозмовника, полум'яного публіциста, людину зі справжньою науковою пристрасністю, незмінно твердою громадянською позицією і високою особистою гідністю.



# Abstracts

---

*Andrii Baumeister, Anatolii Yermolenko, Viktor Kozlovskiy, Klaus Müller, Serhii Prolev, Mykhailo Cherenkov*

## **Religion and rationality. “Filosofs’ka dumka” Round Table**

The round-table concerning the theme *Religion and Rationality* was held at the Institute of Philosophy on June 1, 2012. The discussion was opened with the salutatory address by Myroslav Popovych, Academician of NAS of Ukraine, director of the Institute of Philosophy. Ukrainian and German humanists (Klaus Müller, Thomas Bremer, Anatolii Yermolenko, Serhii Prolev, Kostiantyn Sigov, Viktor Kozlovskiy, Mykhailo Cherenkov, Andrii Vasylenko, Andrii Baumeister), as well as the students of leading Ukrainian universities and the students of the Catholic faculty of the Münster University (*Westfälische Wilhelms-Universität*) took part in the discussion. We publish a collection of materials prepared on the basis of speeches of the discussion participants.

*Keywords:* religion, rationality, faith, reason

---

*Andrii Baumeister*

## **Destination of philosophy and its limits: intellectual legacy of Thomas Aquinas**

The article analyzes current debates around the philosophy of Thomas Aquinas. Is it possible to say, that Aquinas’ thought is an instance of Christian Philosophy? In what sense it is possible to speak about urgency of philosophy of St. Thomas? How Thomas understands the relation between theology and philosophy? How Aquinas estimates natural reason? The article proposes the interpretation of Aquinas’ thought as a version of universalistic position, similar to analytic philosophy.

*Keywords:* Thomas Aquinas, Christian Philosophy, natural reason, intellect, truth, tradition.

---

*Iryna Lystopad*

## **The reception of mathematical approach to the Trinity in the XII century Western metaphysics**

The subject of the article is a mathematical approach for understanding the Trinity. The method consists of identification of provenance of the three persons with multiplication. The author analyses the origin of the mentioned method in the Augustine’s works, its reception and development in the works of such XII century philosophers as Achard of Saint-Victor and Thierry of Chartres. Their teachings are treated from the point of view of Neo-Platonism that stimulates to pose the question of conformity of those theories to the official doctrine of Catholic Church.

*Keywords:* Trinity, medieval philosophy, theology, platonism

**Kateryna Rassudina****Specificity of Catholic philosophers' thought on the example of human person study**

The article deals with the criterion for belonging of certain ways of thinking, problems, and researchers to the field of Catholic philosophy. According to the author, it is determined not so much by questions as by the position of a philosopher who in his conscious thinking relies on the truth of the Christian faith and the doctrine of the Catholic Church. Philosophy can indeed serve theology, and vice versa, because they have a common field – human spirituality. The philosopher can answer some theological questions as well as defend his religious position in philosophical discussions. As examples of such philosophizing the article gives reflections of such thinkers of the 20<sup>th</sup> century as J. Maritain, J. Lacroix and K. Wojtyla. The main problem which the author concerns is these researchers' personalistic models built on the Christian conceptual and world-view base.

*Keywords:* Catholic philosophy, the way of thinking, person, relationship, transcendence.

---

**Inna Savynska****Eccentricity and two-dimensional transcendence of a person: connection of meanings of Wojtyla's and Plessner's anthropological projects**

The author of the article assumes that notions "eccentricity", "vertical and horizontal transcendence" have common meanings in anthropological projects by Karol Wojtyla and Helmut Plessner. The overview of concepts reveals two general areas: philosophical anthropology and phenomenology. In this vein the author emphasizes the personal structure: *I – psyche – body* which serves as the basis for human expressions and conscious acts.

*Keywords:* transcendence of a person, eccentricity, person, self-determination, personal acts

---

**Yuriy Chornomorets****Heuristic potential of theological project by H.U. von Balthasar**

The paper deals with heuristic potential of the theological system of Hans Urs von Balthasar due to the possibility of post-metaphysical interpretation of its theology. This interpretation is justified by Balthasar's criticism of the theologian *cosmological* and *anthropological* reductions in Christianity and theology. As a result of this interpretation three disciplines of the theological system of Hans Urs von Balthasar are legitimized: *theological aesthetics* by the use of phenomenology, *thedramatics* by the use of hermeneutics, *theology* by the use of communicative pragmatics.

*Keywords:* contemporary theology, reductionism in theology, phenomenology, theological aesthetics

---

**Oleh Khoma, Elvira Chukhray****Servais Pinckaers about theology, human morals and meaning of life of contemporary man**

The publication is dedicated to analysis of theoretical innovations introduced by Servais Theodor Pinckaers. The authors assert that S. Pinkaers' argumentation has a lot of aspects. Thus we can speak about complex character of the mentioned renovation. In view of the aspect of connection of the moral theology with demands and requirements of the

contemporary man the Thomistic doctrine of God, as the finite reason and the highest blessing of a man, arises as the theoretical principle which substantiates a necessity of renovation. The urgent problem of the contemporary human existence which predetermines the return to this doctrine is the lack of life meaning and impossibility to formulate the adopted conception of the meaning of life, not going into problems of purpose causality rejected by the modern thought. The work is also dedicated to analysis of terminological conception of the first Ukrainian translation of the work by S. Pinkaers “*Sources of Christian Ethics*”.

*Keywords:* morals, moral theology, meaning of life, nominalism, happiness, freedom of indifference

---

***Tetiana Chaika***

**Conversations with Vilen Horskyi. My institute: The history continues**

We complete publishing the interview of professor Vilen Serhiyovych Horskyi by Tetiana Chaika. The thinker tells about the Institute life of the after-Kopnin’s period in the context of thenadays ideological and political situation. He also outlines the main trends in historical and philosophical researches which were forming at the time.

*Keywords:* the history of philosophy of Ukraine, the Mohyla Academy (the 17—18<sup>th</sup> centuries), Kyiv Rus