

виховувати своїх дітей у душі рідної віри, родинного вогнища, шанування духовності близьких і далеких предків та майбутніх потомків.

До вищесказаних моральних норм слід додати положення про те, що працювати треба так, щоб праця була щастям та пізнанням серцем і розумом навколишнього світу. Послідовники РУНВіри повинні шанувати свята рідної віри і жити для добра Вітчизни.

Свою життєдіяльність послідовники РУНВіри повинні здійснювати згідно таких Заповідей: розумій і люби Бога по-рідному; не поклоняйся чужоземним поняттям Бога; самоудосконалюй розум, душу і тіло; вір у себе; люби родичів своїх; виховуй дітей своїх у душі рідної віри; шануй духовність предків своїх; шануй свята рідної віри; не самозабувайся на чужині; не обмовляй; живи для добра Вітчизни; будь правдивим свідком; обороняй свої скарби і не привласнюй чужі.

Підсумовуючи проведений аналіз, можна сказати, що філософсько-релігієзнавчий аспект РУНВіри являє собою сучасне, фундаментальне та глибоко національне віровчення, витоки якого кореняться в художньо-філософському та науковому складі мислення та психології Л.Силенка; оточенні та обставинах його життєдіяльності; його ґрунтовних наукових дослідженнях в області світових і національних релігій та природничих наук. Сутність РУНВіри полягає у філософській характеристиці язичницького Дажбога з урахуванням сучасних науково-природничих досліджень; обґрунтуванні того, що зороастризм, буддизм та християнство прямо або опосередковано походять від староукраїнської віри, а її лідери є староукраїнцями за походженням та життєстверджуючою і висококультурною мораллю. РУНВіра – це професійно створена наука, яка пронизана східним релігійно-філософським та українським національним духом. Поява РУНВіри – це визначне явище в релігійному житті людства, а відтак воно заслуговує на увагу.

Перспективи подальших розвідок у даному напрямку автор статті бачить у дослідженні таких аспектів віровчення ОСІДу РУНВіри як питання історії України, рідних і чужих імен, прізвищ та титулів, які ще не отримали свого наукового аналізу.



ІСТОРІЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ І БОГОСЛОВСЬКОЇ ДУМКИ

*С.Пхиденко** (м. Київ)

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ: ОСОБЛИВОСТІ РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ БОГА І СВІТУ**

Поглиблений аналіз середньовічної філософії останнім часом все більше приваблює науковців-дослідників, а також теологів. Історичний пласт людської культури і духовності протяжністю майже в десяток століть тривалий час незаслужено не викликав до себе наукового інтересу. Одна з причин такого ставлення схована в унікальному феномені особливого роду філософії – схоластиці, породженої на перехресті двох культур – релігійно-християнської і філософської. Схоластика сприймалася науковцями як щось не варте уваги, малозначне і пустопорожнє. Майже недослідженою вона лишається і в релігієзнавчій літературі.

Разом з тим, лише проблема співвідношення віри і розуму, на якій ґрунтувалася схоластична філософія і теологія, не може не викликати поваги і уваги.

Останнім часом появився ряд історико-філософських досліджень філософії середніх віків і тогочасної теології [Неретина С. Верующий разум. К истории средневековой философии.- Архангельск, 1995; Ф. Коплстон. История средневековой философии.- М., 1997; В. Кондзьолка. История средневековой философии.- Львів, 2001; О. Александрова. Философия средних веков та доби Відродження.- К., 2002; перекладена з польської “Історія філософії” В. Татаркевича.- Львів, 1997 та інші]. Вони значною мірою розкривають феномен схоластики. Появилися в перекладі цікаві дослідження самої схоластики: Э. Жильсон. “Разум и откровение в средние века”; Э. Панофский. “Готическая архитектура и схоластика”; К.

* Пхиденко С.С. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Волинського державного університету імені Лесі Українки, народний депутат України.

** © Пхиденко С.С., 2004

Брук. “Возрождение XII века”; Фулльє”. История схоластики; В. Виндельбанд. “Августин и средние века” та інші.

Нарешті, що найголовніше, вперше видано в перекладі першоджерела цілого ряду схоластів-філософів: Ансельма Кентерберійського, П.Абеляра, П.Даміані, вікторіанців, Ф.Аквінського, В.Оккама та інших. Створено якісно нові умови для наукового аналізу філософії і релігії доби середньовіччя.

Предметом запропонованого матеріалу є поглиблене дослідження особливостей схоластики, релігієзнавчий та філософський аналізи проблеми раціоналізації теології, застосування логіки (діалектики) того часу з метою обґрунтування та роз’яснення християнської догматики, релігійної віри в цілому.

Історія середньовічної філософії знала не один десяток гучних імен непересічних особистостей, які, торуючи шлях власними зусиллями, або творчо наслідуючи інших, намагалися більш-менш вдало раціоналізувати теологію і науку.

Маючи високий рівень освіченості та обізнаності з античною філософією, ідею раціоналізувати християнство, яке почало утверджувати себе, висунули ще в III-IV ст. представники патристики: Климент Олександрійський, Оріген, Григорій Ніський, Василь Блаженний, Августин та ряд інших мислителів. Завдяки їхнім зусиллям в християнстві періоду інтенсивного формування догматики та її систематизації була утверджена думка про необхідність застосування не лише містики, а й раціональних підходів до обґрунтування християнської ідеології. Курс, взятий патристикою на союз віри й розуму, за умови зверхності першої, надовго переміг. Залишився він домінуючим і для середньовічної філософії періоду схоластики.

Слід зауважити, що застосування раціональних підходів у кращому випадку неоднаково сприймалось церквою в різні періоди її діяльності: від напівмовчазного сприйняття, до підтримки, здебільшого заднім числом. Однак історія католицьких середньовічних соборів відає й інше: чимало теологів-схоластів піддавались жорстоким переслідуванням за їхні надмірні раціональні вторгнення у справи віри. Так, зазнавали поневірянь за подібні речі Росцелін, П. Абеляр, Р.Бекон. Спочатку засудила церква і вчення Фоми Аквінського.

А втім були й винятки. Унікальним в цьому плані виявився життєвий і творчий шлях великого схоласта і теолога Ансельма Кентерберійського (1033-1109), примаса католицької церкви в Англії. Сучасники прозвали його “доктор магніфікус” (чудесний доктор), враховуючи науковий та теологічний рівень, а ще більше якості душі.

Дехто, беручи до уваги великий внесок Ансельма в розвиток середньовічної філософії й логіки, вважає його зачинателем усієї схоластики, що, безумовно, не є безспірним. А ось за рівнем і класом творення схоластичної логіки (діалектики) та обсягами її застосування для раціонального обґрунтування найпотаємніших і найбільш незбагнених догматів та положень Святого Письма, рівноцінних Ансельмові історія середньовічної філософії не знала.

Безумовно, корисним було б з точки зору логіки та релігієзнавчої науки встановити особливості того місця, яке відвела історія цьому справді великому схоластові.

Ансельмові повезло. Кожен крок його діяльності детально виписаний. Збереглася велика кількість біографій: духовна, політична, філософська, хронологічна і т.д. На Заході, особливо стараннями католицьких філософів та істориків, створено цілий напрям дослідження – ансельмознавство. І все це далеко небезпідставно.

Ансельм народився в 1033 році на півночі Італії в заможній дворянській родині. В нього рано проснулося релігійне почуття, яке стало причиною розриву з батьком і втечі до монастиря. Навчався в Нормандії у Бекському монастирі в школі Ланфранка. Він віддавав перевагу не стільки граматиці, скільки діалектиці, в якій перевершив свого вчителя. Викладав її, будучи учнем. Менше ніж через три роки після прийняття чернецтва Ансельм стає пріором монастиря і керівником школи, а згодом – абатом. Протягом Бекського періоду ним написані усі його головні праці з філософії, логіки і теології, які дійшли до нас. Через певний час він був призначений примасом Англійської церкви. На цій посаді послідовно боровся аж до кінця свого життя за незалежність церкви від світської влади.

Як церковний діяч, теолог, блискучий оратор і філософ Ансельм прославився також тим, що вдруге і більш майстерно після Алкуїна, якому ще Карл Великий наказав теоретично обґрунтувати відомий догмат “Філіокве”, що, до речі, повільно приживався, більш логічно і доступно обґрунтував на Бариському соборі положення, що дух святий сходиться не лише від батька-Бога, а й сина Божого.

Помер Ансельм Кентерберійський у 1109 році на 76 році життя. Двічі він канонізований церквою. Перший раз не зовсім вдало: спочатку ратифікував канонізацію папа Олександр VI Борджія, репутація якого була далеко не бездоганна. Тому святість такого акту була піддана великому сумніву. Пізніше, у XIX століття Ансельм був канонізований вдруге і остаточно.

Залишаючи осторонь цілу низку його теологічних праць, зупинимось на аналізі чисто логічних творів. З точки зору історії філософії, а ще вужче – логіки, вони, безумовно, являють оригінальний зразок схоластичних міркувань навколо найскладніших проблем богослов'я та й релігійної віри в цілому. Ансельм Кентерберійський глибоко переконаний в широких можливостях раціонального доведення всього, що стосувалося предмету теології. Разом з тим, його праці мають самодостатнє значення: в них прозоро простежуються всі досягнення та упущення схоластичної логіки, періоду її не стільки зародження, скільки вже інтенсивного розвитку та утвердження. Більшість схоластів того часу логіці довіряли, на неї надіялися, широко використовували. Вже сам факт логічного доведення того чи іншого положення сприймався як переконливий аргумент на користь раціоналізації теології.

Проблеми схоластичної логіки (діалектики) Ансельм Кентерберійський вирішує у своїх працях “Монологіон”, “Прослогіон”, “Про істину”, які були написані одна за одною в Бекському монастирі. До них слід додати і його твір “Про грамотного”, щодо якого сам Ансельм застерігав розглядати його як особливий, який немає нічого спільного з першими трьома. Дійсно, він не присвячений розгляду проблем теології, а є своєрідним роз'ясненням автора щодо розуміння ролі і значення логіки для розвитку загальної культури мислення, логічної техніки, мислительної грамотності. Сам Ансельм розглядає його як вступ до діалектики. На його думку, цей твір “належить до іншої науки, ніж ці три” [Ансельм Кентерберійський. Сочинення.- М., Канон. 1995.- С. 166]. Очевидно, таку заувагу він сам розумів так, що “Про грамотного” не можна сповна заносити до схоластичної логіки, бо цей твір, мовляв, є зразком “чистої” логіки в дусі Арістотеля, Порфирія, Боеція, безвідносним до проблем теології, який розвиває загальну культуру логічного мислення.

Практичне застосування діалектики для вирішення суто релігійних проблем Ансельм вирішує у таких працях, як “Про свободу волі”, “Про падіння диявола” тощо.

Крім Ансельма Кентерберійського доклали зусиль до розвитку логіки, в сенсі застосування її для потреб теології, чимало схоластів Середньовіччя: Еріугена, Росцелін, Беренгар Турський, Ланфранк, Жільбер, Абельяр та інші. Логічні праці їх усіх у повному обсязі до нас не дійшли, або дійшли частково. З названих праць Ансельма, а також Петра Даміані (“Про Божу всемогутність”) та деяких інших можна простежити, що і як розумілося в IX-XI ст.ст. під діалектикою, які проблеми порушувалися та розв'язувалися схоластичною логікою.

Вчитель і наставник Ансельма Ланфранк, наприклад, значною мірою розумів під діалектикою майстерність спору. Тривалий спір його з схоластом Беренгаром – переконливе тому свідчення. Останній надмірно застосовував діалектику, настільки, що вона в нього руйнувала теологію. Пристрасним диспутантом і прихильником діалектики зарекомендував себе і П'єр Абельяр.

Іншої концепції притримувався Петро Даміані. Він належав до числа тих схоластів, які боялися діалектики, бо рахували її шкідливою для церкви. Вважається, що саме він назвав діалектику “прислужницею” теології, але навіть в такому разі висловлював їй недовіру. На думку Даміані, “те, що впливає із міркувань діалектиків, або риторів, не можна так просто розповсюджувати на божественні таємниці...” [Петр Даміані. О божественном всемогуществе. // Ансельм Кентерберійський. Сочинення.- М., Канон, 1995.- С. 368]. Причина – те, що логіка руйнує віру. Саме тому Даміані ототожнює діалектиків з еретиками [Там само.- С. 379]. Спробу раціонально тлумачити проблеми теології він називає “спокусою шкільної науки”. Їй немає місця серед святинь церкви, бо діалектики, насправді, сперечаються не про божественну велич і навіть не про матерію речей, а про порядок міркування і послідовність слів [Там само.- С. 369].

Церкву, слід зазначити, позиція “крайнощів” не влаштувала. Традиція, започаткована патристикою, проголошувала союз віри й розуму за умови главенства першої. В IX і особливо у XI століттях така традиція імпонувала церкві. В цей час чимало теологів і філософів щиро вірили у можливості розуму підсилити віру в Бога. Ансельм Кентерберійський якраз і був пристрасним прихильником логіки, без якої він не мислив міцної, а головне, ясної і “зрозумілої” віри.

Взявши логічну концепцію Ланфранка, Ансельм йде далі. В нього Бог є цілком логічним. Все, що його стосується, на думку Ансельма, можна довести і обґрунтувати раціонально. В. Татаркевич щодо цього пише: “Від часів Отців Церкви відбувався постійний процес раціоналізації погляду на світ, а особливо раціоналізації ідей Бога; Ансельмові міркування становили один із найважливіших етапів цього процесу. У Псевдодіонісія й Еріугени, залежних від неоплатонізму, Бог був надлогічним; в Августина він був непізнаваний уже тільки для нас, але сам у собі – не понадлогікою; для Ансельма ж природа Бога цілковито відповідала логічним законам..., в той час, як його попередники з огляду на надлогічність Бога, виключали можливість застосовувати до нього логічні засади” [В.Татаркевич. Історія філософії.- Львів, 1997; т.1.- С. 271].

Віра Ансельма в надійність і необхідність раціональних засад у теології була зумовлена тим, що з усіх філософських дисциплін на цей час найбільш розвинутою була логіка. На відміну від метафізики, вона виглядала світоглядно нейтральною. Логіка повчала як правильно будувати будь-яку, у тому числі й теологічну думку. Ось чому, як підтверджує Е.Жильсон, для Ансельма “так само, як і для його сучасників, раціональне знання було логічним знанням”, а спроба раціоналізувати вчення церкви “обов’язково мусила привести до нового перекладу християнських вірувань в термінах логічних доказів” [Э. Жильсон. Разум и одкровение в средние века // Богословие в культуре средневековья.- К., 1992.- С.15].

Існує думка серед дослідників, що Ансельм Кентерберійський не є новатором. Він, мовляв, перевисловив те, що вже було створено раніше Августином, але в термінах логіки [Там само.- С. 15]. Між ними, дійсно, чимало є спільного: визнання гармонії розуму і віри, співпадання філософських засад на основі платонізму, майстерність обґрунтування і викладу думок.

Ще за життя Ансельма називали “другим Августином” Про свою спорідненість з Августином не один раз веде мову і Ансельм. У праці “Монологіон” з приводу цього він пише так: “...я нічого не знайшов такого у моїх словах, щоб не співпадало з писаннями католицьких отців, зокрема блаженного Августина. Тому, якщо комусь видається, що в цьому творі я висловив або щось нове, або таке, що не збігається з істиною, то прошу спочатку мене не оголошувати підбурювачем новизни, або насаджувачем брехні, але, перш за все, нехай уважно переглянуть книги вищезазначеного вчителя “Про трійцю”, після чого... нехай дадуть оцінку моєму творові” [Ансельм Кентерберійський. Сочинения.- С. 34].

Все ж таки, як нам видається, у цих словах є подвійний сенс. З одного боку, Ансельм, взявшись сміливо за нову справу: лише силою логіки довести істинність віри, на всяк випадок підстраховується посиланням на Августина, щоб відвести можливий шквал критики. З іншого – він дотримується традиції, яка існувала у схоластиці – посилатись на авторитет.

Але ж Ансельм посилається на твір Августина, а не на авторитет Святого Письма, як це постійно робив батько Церкви. Чи випадково це? Мабуть, що ні. Праця “Монологіон” була написана у 1076 році і надіслана на рецензію примасу Англії Ланфранку. Той порадив авторові зробити посилання на Біблію, бо так робили усі схоласти, а надто, коли вони були ще й маститими теологами. Відповідаючи на зауваження свого вчителя, Ансельм категорично відмовився зіслатись на авторитет Святого

Письма, бо, мовляв, це вже давно зробив Августин. Аргумент виглядав і сміливим, і дивацьким, але не переконливим.

Така точка зору була принциповою і невипадковою. Точніше, це була не просто точка зору, це був вчинок і мотив його лежав глибше. Ансельм Кентерберійський ставить перед собою завдання, яке ще ніхто не ставив: збагнути істинність і силу віри лише за допомогою розуму. Логіка видавалася йому цілком надійним інструментом для доведення істинності всіх справ Божих, а також найскладніших для розуміння догматів віри. В цьому намірі Ансельм перевершив самого Августина, для якого вміння доречно зіслатись на Біблію, було філігранним, таким, яке в кінцевому підсумку, підсилювало логіку думки, а не навпаки. Через віру до розуму – шлях Августина. Таке кредо декларує й Ансельм.

Насправді ж позиції в цьому плані у них різні. Ансельм Кентерберійський фактично започатковує новаторський підхід: збагнути віру, йдучи від розуму. Згодом його блискуче обґрунтує один із стовпів схоластики - Фома Аквінський. Ансельм або не розуміє поки що своєї новації, або ж лякається її, а тому ховається за спину авторитету Августина, заявляючи про свою спорідненість з ним. Однак сміливість і майстерність у застосуванні логіки з метою аналізу віри дають підстави вважати його одним із головних творців схоластичної логіки.

Для Ансельма спокуса логікою розуму сильніша від спокуси вірою, яка бере гору в його творчості лише в кінцевому підсумку, як основна мета.

Однак не слід спрощено розуміти їхню спільність поглядів і намірів. Не в усьому вона була. Ансельм живе в інших історичних умовах. В цей час інші завдання життя ставило перед церквою і теологами. Як творець християнсько-католицької парадигми, Августин стоїть вище Ансельма. В цьому плані останній є послідовником батька церкви і щось якісно іншого до вчення церкви не додав. Імпонує Ансельмові прагнення Августина раціоналізувати християнство. Більше того, він захоплюється цією ідеєю, вона стає сенсом його життя. Ось тут і слід шукати особливості творчості схоласта, сутність яких полягає в тому, що він значною мірою пішов далі свого ідейного вчителя в напрямку конкретизації й деталізації самих механізмів раціоналізації. Наприклад, Августинові приписується кредо: “вірую, щоб розуміти”. Дійсно, воно йому пасує сповна, якщо взяти до уваги характер розв’язання ним проблеми співвідношення віри і розуму. Насправді ж цей афоризм належить Ансельмові. Він писав з приводу цього: ”Я не прагну, о Боже, проникнути у велич твою, бо ніяким чином я не допускаю, що моє розуміння здатне на таке, але я прагну збагнути в якійсь ступені

Твою істину, в яку моє серце увірувало і котру воно любить. Адже я не прагну зрозуміти, щоб увірувати, але я вірю, щоб зрозуміти (підкреслено авт.). Бо я вірю також в те, що якби я не увірував, то я б і не зрозумів” [Там само.- С. 15].

Ансельм на відміну від Августина не шукає болісно засоби раціоналізації релігійної віри, вони для нього ясні і зрозумілі ще з юнацьких років: логіка і тільки, яка має бути “чистою”, правильною, без фокусів софістики, а відтак і істинною. Звідси установка Ансельма: віра мусить бути доведена лише розумом. В такому підході він найоригінальніший з усіх схоластів до і навіть після нього. Тому назвисько “другий Августин” виглядає скоріше декором, ніж його сутністю.

Раціональний метод Ансельма не сповна схожий з методом Августина. Його раціоналізм сильніший, бо вся технологія доведення того чи іншого догмату (навіть про сутність Трійці) від початку і до кінця чисто раціональна. В його логічному методі доведення, роз’яснення і обґрунтування будь-якого положення теології, яке традиційно сприймалося Августином і першими схоластами на віру, не існує бажання і потреби спертися на верховний, божественний розум.

Як не дивно, Ансельм-логік перевершує Ансельма-теолога. Для більшості богословів середньовіччя найдієвішим аргументом доказу істинності того чи іншого положення віри було посилання в тексті на Святе Письмо. Після цього, вважається, воно набувало ознак доказу.

Ансельм вважає, що цього замало, адже віра, як аргумент самої себе, виключає світло розумового бачення того чи іншого догмату, в який треба вірити. Розум на тлі віри, на думку нашого схоласта, повинен стати для неї важливою інтелектуальною опорою. Ми зробимо необачливий крок, – вважає Ансельм, - коли прийдемо до віри і не докладемо зусиль, щоб зрозуміти те, у що віримо. Звідси висновок: хоча розум істину не продукує, він лише її розкриває, роз’яснює. Саме в цьому сенсі в теології без нього не обійтися.

Не бажаючи застосовувати аргумент Святого Письма, Ансельм доходить до найскладніших питань християнської догматики за допомогою логічних механізмів. Із шести його найголовніших творів (“Про грамотного”, “Монологіон”, “Прослогіон”, “Про істину”, “Про свободу вибору”, “Про падіння диявола”) лише у “Прослогіоні” Ансельм кілька разів підсилює хід своїх думок положеннями Біблії. В інших випадках він застосовує чисто логічні міркування, аргументацію і доказ. Це стосується навіть самої природи Бога, Святої Трійці та інших визначальних догматів. Наприклад, у “Монологіоні” автор ставить 80

карколомних навіть для самої теології питань, на які дає відповіді чисто логічного характеру. Серед них: “Як слід розуміти, що вона (вища сутність – П.С.) сотворила все з нічого?”, “Що вона без начала і без кінця?”, “Що Батько, Син і Дух їхній рівною мірою містяться одне в одному?”, “Що все ж таки їх не трое, але один Батько, або Син, або Дух обох?”, “Що всяка людська душа безсмертна” та інші.

Ансельм дає свої відповіді на 26 поставлених запитань-проблем “Прослогіону”, 13 – “Про істину”, 14 – “Про свободний вибір”, 28 – “Про падіння диявола”. Знову ж таки лише в одиничних випадках він обґрунтовує свої відповіді посиланнями на Святе Письмо. Інша річ, що в багатьох випадках Ансельму Кентерберійському бракує повної і правильної логічної аргументації своїх доказів. Саме тут має місце характерна ознака самої схоластики: формальне застосування модної на той час логіки (діалектики) нерідко без самої логіки. Як наслідок, виникало парадоксальне, характерне для схоластики явище – логіка нерідко без самої логіки. Але формула: “дійти до всього шляхом розуму” відчувається майже повсюди.

Наприклад, таку особливість логічних підходів Ансельма можна простежити в ході його міркування навколо поставленого питання-проблеми “(Що) всяка людська душа безсмертна”. (“Монологіон” гл. LXXII). Хід думки розпочинається від умовного припущення, що душа смертна. Тоді жодна любляча душа з необхідністю не є вічно блаженною, а та, що зневажає – нещасливою. Адже смертність душі знищує її вічність. Отже чи любить вона, чи ставиться з презирством – вона з необхідністю має бути безсмертною. Далі слідує ще одне припущення: якщо ж є які-небудь розумні душі, щодо яких не можна сказати, що вони є люблячі, або такими, що ненавидять, - такими є дитячі душі, - що слід про них думати? Смертні вони чи ні? Але, без сумніву, всі людські душі, - мислить Ансельм, - належать до однієї й тієї ж природи. Тому, якщо вірно, що деякі з них безсмертні, то з необхідністю безсмертні всі [Ансельм Кентерберійський. Соч.- С. 117].

Така логіка, як видно, містить чимало похибок. Одна з них – висновок міркування робиться на основі хибного правила, коли з істинності часткового судження (не беремо до уваги зміст думки, а лише її форму) виводиться висновок щодо істинності загального. Логіка виключає таке відношення між судженнями. Однак подібні міркування Ансельма, а їх є чимало, є не чим іншим, як прагненням чисто логічно, шляхом застосування можливостей розуму вирішувати складні проблеми віри.