

(святий день) і російське «праздник» (порожній день) – наш термін безконечно християнніший від російського!» [Огієнко І. Українська церква.- С. 81]. У цьому зв'язку значимими є і вказівки І. Огієнка на ті змістовні розходження між українським і російським перекладами Св. Письма [Там само.- С. 81], які зачіпають духовні устої спільноти. Отож бачимо, що у тлумаченні мислителя український християнський світ і російський християнський світ – різні.

Продовжуємо аргументувати свою позицію. Відомо, що наріжним каменем ідеології церкви І. Огієнко вважав саму її догматично-канонічну чистоту. Тим більш прикметними є наступні його міркування про догматичну систему православної віри, яка почала вироблятися в Українській церкві з кінця XVI ст. і завершилося “Ісповіданням віри” П. Могили. “Це наше “Ісповідання”, – підкреслює дослідник, – стало символічною книгою для всього православного сходу... Власне цей Катехізіс 1640 р. затвердив на письмі всю догматику Української православної Церкви...” [Там само.- С. 76]. Бачимо, що мова тут, відповідно до ідей В. Гумбольта, який вважається основоположником неklasичної парадигми тлумачення мовних феноменів, постає процесуальним засобом духовної творчості і здобуття істини і ці набутки у своїй основі є національно орієнтованими. У світлі сказаного однозначності набуває твердження І. Огієнка про те, що українська церква “витворила своє власне розуміння православ'я, що міцно спирається на Св. Письмо, старі догмати та правдиві церковні традиції” [Там само.- С. 70]. Це і є відповіддю мислителя на питання про співвідношення в релігійному житті етносу тенденцій універсалізму та націоналізму. Взявши до уваги його ж тезу, що з кінця XVI ст. в українській церкві постає вироблена догматична система православної віри [Там само.- С. 76], приходимо до висновку, що внутрішньоістотна ознака Церкви виявляє себе передусім у національно зорієнтованому розумінні православ'я. Вищенаведене дає підстави висновувати, що Огієнкове розуміння мови можна розглядати у тому річищі, що йде від її преромантичного тлумачення як “душі народу” до постмодерністських уявлень про систему категорій як систему способів конструювання буття. Відповідно до релігієзнавчої концепції мислителя, це означає, що завдяки мові кожен етнос, образно висловлюючись, прокладає свою дорогу до Храму, конструює його будову, у якій національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Підсумуємо вищесказане. Згідно з концепцією О. Бочковського, шляхи набуття світовою (універсальною) релігією національного змісту і становлення її як чинника націотворення, щонайперше пов'язані з процесами самоствердження нації. Саме вони якнайбільше зумовлюють “націоналізацію” світових релігій. На думку М. Грушевського, у функціонуванні певної християнської релігії здатна реалізуватися діалектика універсального і національного, прикладом чого є українське християнство. Осібну позицію з цього питання займав В. Липинський, який вважав, що християнська релігія є універсальна, загальнолюдська за своїм змістом. У концепції І. Огієнка християнські церкви є національними за змістом і характером своєї діяльності, а не тільки за формою культу і обряду, підставою чого є погляд на мову як змістовний детермінант релігійного світосприйняття і світорозуміння етносу. Сакральне саме через мову неоднаково представлене у духовному досвіді різних націй, через що й презентація універсальної релігії у своїх витоках є національно зорієнтованою, а в релігії етносу національне рівночасно втілює в собі наднаціональні, універсальні християнські цінності.

Наступним кроком у дослідженні цієї теми є порівняльний аналіз розглянутих тут поглядів з аналогічними ідеями зарубіжних мислителів тієї доби.

*С. Пхиденко** (м. Луцьк)

РАЦІОНАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ БОГА В АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО**

Ансельм Кентерберійський по-праву належить до числа філософів, котрі сміливо ставили перед собою завдання логізувати теологію шляхом застосування широких можливостей розуму для раціональної інтерпретації найскладніших проблем. Цей аспект його творчості по-різному, але без належної глибини, висвітлюється в науковій літературі. Основна мета даного дослідження – здійснити

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

** © Пхиденко С.С. , 2004

більш глибокий аналіз раціональних підходів цього філософа-схоласта до найголовнішої проблеми християнства – проблеми Бога.

Найістотніша особливість логізації теології у Ансельма є те, що він робить Бога з його абсолютним і всесильним розумом предметом, а не засобом своїх логічних міркувань. Логічний силізм, яким захопився Ансельм Кентерберійський, розглядається ним як найнадійніший і універсальний метод доведення і роз'яснення всього без винятку. Ні до, ні після жоден з видатних християнських філософів не довіряв так сильно логіці мислення. Це твердження стосується не лише Августина, одного із зачинателів раціонального християнства, а й подальшого метра католицької раціональної теології Фоми Аквінського. Якщо навіть Фома, спираючись на розум з метою з'ясувати природу віри, майже не вдавався до логічного доведення того, що стосується її догматів, а надто самої сутності Бога, то, навпаки, все це стає основним предметом і метою в Ансельма.

Не сповна подібний його раціоналізм з раціональними підходами у теології Фоми Аквіната. Фома прагнув застосувати силу розуму, але й обмежував його, коли мова заходила про глибинні справи віри - основні догмати. Він відкинув, як безпідставне, онтологічне доведення буття Бога Ансельмом. Фома поки що не вникає в те, що логіка не здатна логічно доводити те, що за своєю сутністю є алогічним і лежить поза межами самої логіки. Лише перед смертю він збагне марність своїх намірів логізувати теологію і скаже, що все, що було до того, є суцільна марнота: “Я не можу більше, оскільки все, що я написав, видається мені подібним до соломи”. “*Omne foenum*” – “все солома”. Такий підсумок підвів своїм намірам Фома Аквінський. Більше він нічого не написав, а згодом невдовзі помер, втративши сенс завершити свої фундаментальні праці.

Попри свої видатні інтелектуальні здібності, Фома, як відзначає Ганс Кюнг: “завжди усвідомлював обмеженість свого власного розуміння Бога. Він вважав, що будь-яке визначення, взятє від людини, або від світу і перенесене на Бога, одночасно має потребу в запереченні... Для Фоми власне сутність Бога лишається скритною, незбагненою людським розумом” [Г. Кюнг. Великие христианские мыслители.- СПб., 2000.- С. 207].

Зовсім інша картина у Ансельма Кентерберійського. Він логічний оптиміст від початку і до кінця. На його думку, все, що стосується справ Божих, можна збагнути розумом, якщо його застосувати за всіма правилами логічної грамотності. Більше того, не тільки справи Божі можливо піддавати логічним маніпуляціям.

Предметом логічного мислення у Ансельма вперше стає і сам верховний творець. Такої сміливої надмірності не допускав жоден схоласт ні до, ні після. Тут Ансельм суттєво відрізняється від усіх схоластів ще й тим, що він допускав можливість застосування логічного закону суперечності з метою розкриття природи Бога. Середньовічна схоластика використовувала цей закон тоді, коли йшлося про людські думки щодо кінечних речей земного світу і не більше.

Можна відмітити й інші особливості логізації теології у Ансельма Кентерберійського. Якщо, наприклад, Фома Аквінський жив і творив у той час, коли Європа сповна познайомилась з усіма працями Арістотеля, то Ансельм жив на два століття раніше, коли логіко-філософське вчення Стагірита було відоме одинакам і то лише частково. Схоластика його періоду могла житися лише окремими працями батька логіки та коментарями на них Порфірія, Боеція та інших – усього того, що складало першу форму схоластичної логіки – “логіку ветху”.

Дещо дивним і цікавим щодо творчості Ансельма є й такий момент, як відсутність погроз, будь-яких прагнень з боку керівництва католицької церкви виставити йому перепони у зв'язку з сміливими підходами до раціоналізації теології. Такі ускладнення відчували практично усі філософи-схоласти: Іоан Скот Еріугена, Іоан Росцелін, П'єр Абеляр, Роджер Бекон і навіть сам Фома Аквінський та інші. Причин того є кілька. Вони дають підставу вважати, що досить інтенсивне застосування логіки Ансельмом здійснювалося настільки майстерно, з точки зору не лише логіки, а й теології, що все це не наносило безпосередньої шкоди і прямої загрози християнському вченню.

По-перше, Ансельм, як представник середньовічного реалізму, обрав для себе філософську орієнтацію на Платона і неоплатонізм, а не на Арістотеля, якого церква ніколи не любила і значною мірою побоювалася. Що ж до логічного вчення останнього, то він його застосовував не в первозданному, а у схоластичному вигляді.

По-друге, Ансельм Кентерберійський завжди наголошував, що йде услід за Августином – найавторитетнішим батьком церкви. В такий спосіб йому вдавалося знімати з себе відповідальність за новаторські надмірності. Посилання на Біблію, або твори Отців церкви було необхідною умовою схоластичної творчості.

По-третє, у Ансельма логіка як механізм розумування мала геоцентричний характер. Вона хоча і була сміливо застосована з

метою раціоналізації справ Божих, але у своїй основі віру не підривала, навпаки – зміцнювала шляхом роз'яснення. На перший погляд, він сміливо застосовував розум для обґрунтування буття Бога і роз'яснення сутності догматів віри. Насправді, у логіко-філософській методі Ансельма віра сама прагне розуміння, тому й кредо його чітко зорієнтоване на першість віри: “вірую, щоб розуміти”. Тут він чітко слідує за Августином: від віри – до розуму. Ансельм веде мову про сильний і вільний розум, але лише в теологічному просторі, де йому відводиться роль надійної опори релігії. Такий підхід сповна відповідав потребам церкви.

Разом з тим, Ансельма не влаштовує позиція крайніх антидіалектиків та містиків, які намагалися обґрунтувати вчення про визначальну роль у пізнанні Бога містичної інтуїції, а не розуму. Церкву на той час така позиція також не зовсім влаштовувала. Традиція, започаткована патристикою, проголошувала гармонію віри й розуму за умови главенства першої. Ансельм і був одним із тих, хто намагався подолати крайнощі у ставленні до розуму, поставивши його на службу релігійній вірі.

По-четверте, Ансельм, застосовуючи логіку, користувався лише дедуктивним методом мислення, що давало йому можливість із загального і абсолютного виводити одичне, земне й кінечне. Його логіка не є досвідною, емпіричною, індуктивною. А тому вона в нього не містить можливості бути небезпечною. Все обличчя філософії Ансельма було чисто реалістичне, як протилежність номіналізмові, який церква більше не любила, ніж терпіла. Для Ансельма ідея речі, як і в Платона, була більш реальною, ніж сама річ. Звідси і зрозумілий крен логіки в бік ідеї, а не речі.

По-п'яте, не слід недооцінювати і той немаловажний факт, що саме в цей період, коли жив і творив Ансельм Кентерберійський, мода на логіку доходила свого піку. Вона формувала в середовищі схоластів-теологів віру і впевненість у всесильності раціонального доведення усіх без винятку проблем науки про Бога та його справи. На неї була не лише одна мода, церква відчувала поки що гостру потребу в ній. З Піренейського півострова на католицьку Європу відчувалась постійна експансія нетрадиційного зараціоналізованого богослов'я мусульманських та іудейських мислителів, які в основу своїх концепцій клали раціональне вчення Арістотеля, плодотворні та радикальні на той час ідеї про можливість тісного зв'язку віри й розуму. Протистояти натиску цим ідеям католицькі філософи-схоласти могли лише за умови раціоналізації свого вчення. Мусульманському

раціоналізмові можна було протиставити лише католицький раціоналізм. Теологи-схоласти, які випереджували свій час (Ансельм Кентерберійський, П'єр Абеляр, згодом Фома Аквінський), розуміли, що докази християнського вчення не можна зводити лише до використання цитат з Біблії. Звідси, починаючи з Ансельма, і виникає посилений потяг до логіки, загрозу якої для справ церкви буде помічено лише через кілька століть.

Поки що розум утверджується як необхідний і бажаний супутник віри. Фома Аквінат, творячи свою “Суму проти язичників”, перш за все, проти авероїстів, обирає шлях розуму, а не релігійної містики. Він прагне, за його словами, “скористатися природнім розумом, з доказами якого змушені будуть погодитися усі”.

Які проблеми схоластичної логіки цікавлять Ансельма Кентерберійського? На яких моментах логічного вчення неоплатоніків та Арістотеля він концентрує увагу? Як відомо, схоластика періоду становлення і розквіту зацілювалася на найголовнішому, що створив Арістотель – дедукції. Цей умовивід давав можливість будувати хід думки від загального до конкретного, одичного, часткового. Користуючись ним, схоласти могли, вибудовуючи думку за певною формою і дотримуючись чисельних правил дедуктивного умовиводу, виводити одичне судження із загального якогось догматичного положення. За формальними ознаками таке судження вважалося істинним, якщо дотримано необхідні правила виводу.

Праця Ансельма “Про грамотного” якраз і присвячена цим проблемам. Разом з тим, він не сліпо копіює вимоги Арістотеля до правил застосування силогізму і значною мірою Боеція, завдяки якому він пізнав їх. Ансельм, розмірковуючи про використання силогістичного умовиводу, як основи схоластичної логіки, шукає “найсуттєвіші ознаки силогізму”, “необхідні докази”, “бездоганні докази”, веде мову про “доказову силу”, “силу виведення”, “відтінок значення умовиводу”, “ясність міркування за допомогою силогізму” тощо. Тобто голе, технічне схоластизування в галузі теології Ансельма, на відміну від інших схоластів, не влаштовує.

Дивна річ: схоласт Ансельм Кентерберійський негативно ставиться до пустої схоластики, яка зловживає правилами логічного умовиводу, і ототожнює її зі софістикою. Ансельм прагне високої, “грамотної” логічної культури мислення. Звідси і назва праці “Про грамотного”.

Праця починається з постановки проблеми: яким чином поняття “грамотний” може виступати як субстанція і як якість? А ще

точніше, як все це можна довести логікою розуму. Вчитель, ведучи діалог з учнем, повчає, що формою доказу може бути лише категоричний силогізм, але не його видимість. Різновидом останнього він називає такий силогізм, у якого відсутній середній термін. На думку Ансельма, софістика допускала маніпуляції саме з середнім терміном. Її можливість крилася у двозначності слів. Ось чому важливо однозначно і правильно застосовувати слова, особливо ті, якими позначається середній термін.

Дану проблему Ансельм пропонує розв'язувати з точки зору логічної граматики і діалектики. Він вважає, що вдало підібрані слова ще не вирішують проблеми правильного умовиводу. Поправляючи учня, вчитель робить висновок: “Загальний термін силогізму мусить заключатися не стільки у словесному виразі..., скільки в осмисленому судженні... силогізм зв'язується осмисленими судженнями, а не словами” [Ансельм Кентерберійський. Сочинения.- М., 1995.- С. 9]. Якщо порушити цю вимогу, вважає він, тоді відкриваються можливості для софістики, “яка обманує тебе, прикрившись шатами істинного міркування” [Там само.- С. 13]. Виступаючи проти софістики, Ансельм попереджує і схоластиків, що логіка може принести користь теології лише тоді, коли вона буде правильною. Лише правильність в душі Арістотеля веде до істинності.

Поруч з логікою умовиводу Ансельма Кентерберійського не можуть не займати загальносередньовічні логічні проблеми, започатковані ще Порфирієм, якого цікавила у III-IV ст. не стільки теорія умовиводу, скільки логіка понятійна: дифініція, ділення понять на роди і види (знамените “дерево Порфирія”), а також все те, що стосується теорії логічних понять: субстанція і акциденція, деномінація тощо.

Основним напрямом раціоналізації теології Ансельм обирає традиційну від часів патристики проблему співвідношення віри й розуму. Однак схоластика, як особлива форма розвитку логіки і філософії, доповнила патристику новими підходами до розв'язання кардинальних проблем католицької теології саме тим, що конкретизувала співвідношення віри й розуму розв'язанням не менш важливою проблемою для філософії середньовіччя – проблемою співвідношення реалій і номіналій. Започаткована неоплатоніками (Порфирій), вона отримала сильний інтелектуальний імпульс у Боеція, а згодом вийшла на творців схоластики Еріугену і Росцеліна. Значною мірою ця проблема знайшла свій розвиток у творчості Ансельма. Він, на відміну від Боеція – свого кумира, вирішує її на користь реалізму,

тобто недвозначного визнання первинності загальних понять, ідеї речі у порівнянні з самою річчю: загальне поняття первинне по відношенню до одиничного. Розв'язок цієї проблеми мав безпосереднє відношення до логічної інтерпретації головного догмату теології – сутності Трійці. Що таке Свята Трійця? Це один Бог, чи сума трьох? Схоластика вирішує проблему шляхом визначення, що спочатку: загальне поняття – Бог, чи сума одиничних – Бог Батько, Син божий і Дух святий. Саме тому проблема реалій і номіналій стала в схоластичній філософії домінуючою.

Зразком пошанування логіки як інструменту проникнення у свята-святих для Ансельма слугує ранньо-середньовічний філософ, теолог і логік – Боецій. До нього, дійсно, ніхто так глибоко не вникав у справи логіки, з метою їхнього застосування для раціонально-мислительного проникнення у сокровенні глибини християнської мудрості. Якщо всі отці церкви здебільшого схилилися до логіки Платона і неоплатоніків, то Боецій перший з християнських філософів і теологів спочатку робить спробу синтезувати логічні концепції Платона й Арістотеля, а згодом переходить на платформу логічного вчення Арістотеля. Ніхто, крім язичника Порфирія (III-IVст.) та християнських мислителів-теологів Боеція (V-VI ст.) і Фоми Аквінського (XIIIст.), так глибоко не зміг збагнути роль і значення логічного вчення Арістотеля, необхідність застосування його для раціонального обґрунтування християнської ідеології.

Якщо Порфирій в межах неоплатонічної релігійної концепції ризикнув перейти з логічних поглядів Платона на Арістотеля і написав два свої знамениті коментарі на категорії останнього, то Боецій вперше в історії християнства робить переклади основних праць з логіки Арістотеля на латину. Це був дійсно філософський подвиг. На жаль, церква майже 700 років не змогла скористатися з цього. В логіці й теології середньовіччя продовжувало панувати вчення Порфирія про поняття, як основну форму логічного мислення. Боецій вперше зробив спробу повернути логіку до силогізму, без якого практично було неможливо доводити християнські істини, обґрунтовувати та роз'яснювати їх, спростовувати єретичні та язичницькі вчення. На той час, однак, церква сама була ще не готова до такого сміливого кроку.

Ансельм Кентерберійський, не знаючи сповна Арістотеля, вперше здійснює реанімацію логічного вчення Боеція про силогізм, який давав більш широкі можливості для застосування логіки Арістотеля з метою раціонального обґрунтування віри і особливо для логічного доведення існування Бога. Цю справу вже був розпочав

Боецій. На наш погляд, є підстави вважати, що й онтологічний доказ Бога, шляхом логічного міркування, Ансельм запозичив як ідею в Боеція.

В праці останнього “Втіха філософією” (кн.ІІІ, гл.Х) здійснено спробу чи не найпершого логічного доказу буття Бога на підставі того, що Бог є досконале благо. Коли б це було не так, то над ним і до нього з необхідністю існував би хтось інший, який би був більш досконалим, “адже все досконале, звичайно, передує менш досконалому” [Боецій. Утешение философией.- М., Наука, 1990.- С. 239].

Стисло сутність Ансельмового онтологічного доказу Бога можна представити так: Бог є найдосконаліша істота, понад яку ніщо не можна помислити. Ознакою найбільшої досконалості виступає також і його існування. Оскільки Бог не може не бути найдосконалішим, то він існує.

Не можна не помітити, що цей доказ виконано із застосуванням логіки (діалектики). Він ще за життя Ансельма і особливо після нього викличе не менш логічні спростування (Гауніло, Фома Аквінський, Кант), або підтримку (Бонавентура, Декарт, Лейбніц, Шеллінг, Гегель). Церква ще й досі посилається на онтологічний доказ Бога, виконаний Ансельмом.

До речі, у Ансельма є кілька варіантів доказу буття Бога, але, що характерно, в усіх випадках він виконується чисто логічним шляхом.

Автор підручника “Філософія середніх віків та доби Відродження” О.Александрова (К., 2002.) вважає, що в Ансельма є два типи доказів Бога: апостеріорний і апіорний (С. 102). Перший ґрунтується на основі визначення ступенів досконалості, аналіз яких неминуче веде до розуміння абсолютної досконалості, блага і мудрості. Вести мову щодо абсолютної досконалості можна лише за умови визнання того, що є (існує) предметом такої досконалості. Найвищою досконалістю є Бог. Він не може не існувати, бо щоб то була за найвища досконалість? Вона визначає всі інші речі і явища світу.

Така аргументація викладена Ансельмом у його праці “Монологіон” (гл.ІІІ, ІV, V). Цей доказ, на його думку, дещо огрубляє Бога, бо змушує пов’язати його існування з менш досконалим світом речей природи. Він називає цей метод “спокусою диявола”. Виходить, що найвища сутність – Бог існує, бо існує світ речей. В такому разі Бог втрачає статус “першого буття”.

Якщо праця “Монологіон” виконана, за визнанням Ансельма, цілком логічно, без будь-яких посилань “на авторитет Письма”, лише таким чином “щоб все, що стверджується,... послідовно впливало із міркувань...”(С. 33), то вже “Прослогіон” базується не лише на логіці мислення, а й частково на одкровенні. Такий підхід значно змінює і характер доведення. Логіка і надалі залишається важливим засобом пошуку абсолютної істини, але Ансельм застосовує й інші шляхи. Він вже прохає Бога: “навчи мене шукати тебе...” (С. 127). В “Прослогіоні” Ансельм Кентерберійський висловлює своє знамените кредо: “Я не розуміння шукаю, щоб повірити, але вірую, аби зрозуміти” (С. 128).

Отримавши підтримку з боку віри, він чисто апіорним шляхом вибудовує мислительну конструкцію – онтологічний доказ буття Бога.

Першість віри щодо розуму Ансельм лише декларує. Фактично шляхом віри він нічого не намагається доводити. Основну роботу в даному разі виконує знову ж таки розум. Сам факт існування Бога Ансельм виводить із визначення поняття Бог. Щодо кінечної речі, то її можна помислити, але сам процес мислення не забезпечує її реальне існування. Зовсім інша річ, коли ми мислимо Бога! З самого процесу мислення вже з необхідністю впливає його існування, бо в Бога, як найдосконалішої істоти, вище якої нічого помислити неможливо, його сутність співпадає з його екзистенцією. На думку Ансельма, якщо ти вживаєш поняття Бог, то вже завдяки цьому розумієш, що він існує. (С. 128). Навіть той, хто стверджує, що Бога немає, насправді доводить, що він існує. Всупереч своїй переконаності така людина фактично утверджує буття Бога, бо помислила його.

Один з перших, хто категорично спростовував онтологічний доказ Бога (до речі, Ансельм не вживав слова “онтологічний”). Вперше вжив цю назву І. Кант, критикуючи логічне доведення Бога Ансельмом) був ровесник Ансельма Гауніло – пріор монастиря в Мармутьє. Він висунув ідею найдосконалішого острова (маючи на увазі Атлантиду). Отже, за логікою Ансельма цей острів з необхідністю існує. На що автор “Прослогіона” відповів роз’ясненням, що острів і Бога співставляти не можна. Острів може бути красивим, прекрасним, ще більш прекрасним, а Бог є “тим, понад що нічого не можна помислити” (С. 128-129).

Характерною рисою логічного вчення Ансельма Кентерберійського є його осбливий підхід до використання логічного закону несуперечності. В середні віки його знали і застосовували.

Однак переважна більшість схоластів дотримувались правила неможливості застосування цього закону стосовно абсолютної істоти – Бога. Ансельм вперше використовує закон несуперечності стосовно доказу буття Бога.

Наприклад, в гл. XV автор корегує свій основний аргумент доказу. Який він використовує в другій главі: “Господи, ти є не лише тим, понад що не можна помислити, але сам Ти є щось більше, ніж можна уявити”. (С. 138). Застосовуючи закон несуперечності, Ансельм розгортає свою логіку таким чином: якщо ж можна щось подібне про Бога уявити, що це, мовляв, не він, тоді виходить, що можна піти далі і уявити, щось більше й вище від Бога. Отже виникає ситуація суперечності, а тому теза, яку ми допускаємо умовно має бути відкинута, бо такого не може бути: наша уява і наше мислення Бога, по-перше, є неадекватними своєму об’єктові, який є безмежний і невичерпний у своїх якостях. По-друге, Ансельм відштовхується від того, що вище і більше Бога ніщо помислити неможливо. Це найголовніший аргумент його доказу буття Бога.

У гл. X “Прослогіону” стверджується висновок, що немає суперечності між тим, що Бог справедливо карає людей, які творять зло, і тим, що він їх справедливо милує. Подібний хід думки й аргументація доведення, точніше спростування тези про те, яким чином Бог всемогутній, якщо він багато чого не може (гл.VII). Не може, наприклад, він творити зло, карати справедливих, красти, говорити неправду тощо.

А ось як у гл. III Ансельм користується цим законом, доказуючи, що Бога ніяк не можна уявити собі неіснуючим. Правда, тут є значні порушення логічної процедури доказу. Автор спочатку безапеляційно постулює як незаперечну істину те, що треба довести, а потім розгортає доведення: спочатку декларується теза про те, що Бог “звичайно, існує так істинно, що його неможливо уявити собі неіснуючим” (С. 129). А далі йде демонстрація доказу: “Бо можна уявити собі, що існує щось таке, що неможна уявити собі як неіснуюче; і воно є більшим, ніж те, що можна уявити собі як неіснуюче...”. Далі йде висновок: “Отже, якщо те, більше чого неможна собі уявити, можна уявити собі як неіснуюче, тоді те, більше чого неможна уявити собі, не є тим більше чого неможна собі уявити...”. Ансельм констатує наявність суперечності в такому разі. Щоб з неї вийти, він підказує “істинний” результат такого міркування: “Значить, те щось, більше чого неможна собі уявити (Бог – П.С.), існує так справжньо що неможна й уявити собі його неіснуючим” (С.

129). А далі ще більш ясно і категорично: “А це Ти і є, Господи Боже наш. Значить, ти так насправді існуєш, Господи Боже мій, що неможна й уявити собі, ніби Тебе немає” (С. 129).

Таке доведення, з точки зору формальної логіки Арістотеля, не витримує критики. В повному розумінні тут доведення немає. Емоційно декларується теза, а під неї підганяється висновок. Згодом за таку логіку доказу Ансельма буде критикувати Фома Аквінат, а ще пізніше І. Кант, який врешті-решт дійшов висновку, що Бога розумом довести ніяк неможливо, в нього можна лише вірити. Правда, сам Кант запропонує свій новий, і як йому видавалось, найістинніший доказ існування Бога – моральний.

Щодо Ансельма, то його не слід судити так сильно. Логіка того часу могла бути лише схоластичною. Не кожен із схоластів міг так сміливо зануритись в неї сповна і свято вірити в її можливості. Він же не допускає сумнівів у її всесильності і виходить з того, що Бог як найраціональніша істота може бути доведений лише за допомогою сили розуму. Ансельм ще не доходить до розуміння того, що ірраціональне довести силою раціонального мислення неможливо. Суперечність, яка при цьому виникає, Ансельм досить легко усуває шляхом підсилення аргументів віри, а сам факт застосування формальнологічного закону суперечності, розглядає як додатковий аргумент доказу задуманого. Якщо виникає суперечність думок у передбаченні того, що Бог не існує, то його існування, на думку Ансельма, логічно забезпечене. І логіка бажання, а не строго логічного доказу, виглядає сильнішою: щоб не виникала суперечність мислення, логічно виходити з того, що Бог існує.

Відзначаючи таку обставину логічного доведення Бога Ансельмом, відомий католицький філософ Е. Жильсон пише: “Які б не були остаточні метафізичні висновки і наслідки так званого онтологічного доказу, він є в основі своїй діалектичною дедукцією, яка показує існування Бога, внутрішньою необхідністю якого є принцип несуперечності” [Этьен Жильсон. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья.- К., 1992.- С. 16].

Схоластична творчість Ансельма Кентерберійського визначається не його логічними помилками, яких він допустився. Навпаки, беручи до уваги його сміливе новаторство у справі застосування раціональних підходів у галузі теології, можна і треба їх йому вибачити.

Заслуга Ансельма полягає в тому, що він був одним із перших, хто сміливо застосовував діалектику до роз’яснення багатьох проблем

теології. Його раціональне вторгнення у справи віри не давало, та й не могло дати, розуміння істини в кінчній інстанції. Однак його логізація основних догматів християнства значною мірою усувала чимало перепон, які логічне мислення ставило на шляху до цього розуміння. Щира віра, як почуття, завжди була в Ансельма гарячою. Його ж розум, яким він так наполегливо підпірав віру, був логічно холодний і тверезий. Однак він зумів талановито поєднати те й друге на особливій діалектичній основі, сутністю якої був розум з домішками значної дози теплоти.

Ансельм як видатний теолог не міг не розуміти, що знання, в кінцевому підсумку, даються шляхом одкровення. Однак, в чому й полягає його заслуга, з діалектичної точки зору, він не виключав, що воно також може бути здобуто виключно раціональним шляхом, з допомогою розуму, за умови, якщо він не вступає у суперечність з вірою. Ансельм був першим, хто не побоявся показати, як корисно для потреб церкви вийти за межі містики, емоцій та інтуїції, надаючи творчу роль розумові.

В.Бодак (м. Дрогобич)

РЕЛІГІЯ В КУЛЬТУРНОМУ БУТТІ ОСОБИСТОСТІ**

У статті розглядається вплив релігійної моралі, мистецтва, релігійної картини світу на самосвідомість людини, її внутрішній стан, на її діяльність.

Вплив релігії на особистість найчастіше розглядається з погляду соціології і психології на цей процес. Однак культурологічний підхід до даної проблеми набагато ширший, а поняття “релігійна культура” має безпосереднє відношення не тільки до віруючих, а й до атеїстів, оскільки є невід’ємною складовою загального для всіх універсуму культури.

Здавалося б, що сучасна людина, незважаючи на домінування наукової картини світу, все-таки приходять до віри в Бога. Як це позначається на її внутрішньому, духовному житті, на взаєминах зі світом, суспільством, іншими людьми, із самою собою? Чи є це простим слідуванням традиції, чи має це для людини і культури життєво важливе значення?

Для одержання більш цільної картини культурологічного впливу релігії на особистість варто насамперед виокремити такі чотири основних моменти. По-перше, з’ясуванні того, який вплив мають на особистість релігійна культура та мистецтво. Духовно-моральний потенціал релігійної культури релігійного мистецтва величезний. Релігійне мистецтво, безсумнівно, мало вплив на мистецтво і культуру в цілому. Не випадково воно викликало інтерес як богословів (В.Розанов, П.Флоренський, П.Тилліх, Ст.Ярмусь), так і істориків, мистецтвознавців, філософів (А.Д.Столяр, В.Кандинський, С.Черепанова та ін.). Мистецтво часто розглядалося як перші ритуальні дії людини (Ван дер Лей). Багато уваги в літературі приділено формі релігійного мистецтва (Т.Буркхардт). Нас же цікавить релігійне мистецтво з точки зору його впливу на внутрішній світ людини, її картину світу, емоційну й раціональну сторону її життя.

По-друге, виявленні того, яке значення для людини і культури постмодерну може мати релігійна мораль? У чому її істотна відмінність від світської етики?

Провідній ролі релігії у формуванні системи цінностей приділяється значна увага в багатьох сучасних філософських і релігійно філософських працях з аксіології. Ще представники неокантіанства Г.Ріккерт і В.Віндельбанд відзначали, що в ієрархії цінностей вище місце належить релігійним. Тільки релігія, зауважує Г.Ріккерт, підтримує і змінює життя в сьогоденні і майбутньому, додаючи йому змісту (Ріккерт Г. Философия жизни: Введение в трансцендентальную философию. – К., 1998). Подібні ж погляди висловлював представник філософської антропології М.Шелер. Сутність людини він вбачав у наявності в неї душі з її потребами, що протистоять емпіричному буттю. Головна людська якість, як вважав М.Шелер, - це прагнення до Бога, уявлення про якого пов’язані з переживанням абсолютних цінностей. Віра в його уявленнях є вічним антропологічним ядром особистості (Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.-С.127.).

До проблеми морального імперативу зверталися не тільки богослови. Це – центральна тема і основа філософської етики. Не можна, говорячи про культуру, не звертатися до питань етики, у тому числі релігійної. До цієї теми зверталися мислителі від часів Стародавньої Греції і посьогоднішній день. Але при цьому акцент робився переважно на культурозберігаючій функції релігійної моралі, а не на культуротворчих можливостях релігійного морального імперативу як в смислі духовної культури людини, так і суспільства.