

СКЕПТИЦИЗМ І ПРОБЛЕМА ПІЗНЬОСЕРЕДНЬОВІЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ СПІВВІДНОШЕННЯ ЗНАННЯ ТА ВІРИ

Проблема співвідношення знання й віри, їх вагомості у пізнанні та освоєнні світу супроводжувала людство впродовж усього його існування. Змінювалися віри, розширювався сегмент пізнаваного і пізаного, накопичувалися нові знання та методи пізнання, а людство продовжувало мукати найбільш переконливе розв'язання проблеми знання – віра, переглядаючи у різних часових й інтелектуальних контекстах питому вагу в освоєнні світу одного чи другого підходів, піддаючи скепсису на різних етапах свого розвитку оголошені істинними і непомильними уявлення про об'єкти, процеси та явища, отримані як емпіричним, раціонально-логічним шляхами, так і в результаті застосування ірраціоналістичного, містичного підходів і прийняті на віру.

На суперечливу і взаємовиключаючу природу цього співвідношення у християнському віровченні, на тлумачення його як кореляцію несумісностей, на різнопорядковість критеріїв, що діють у цих двох сферах неодноразово вказували вже біблійні тексти («Хіба Бог мудрість світу цього не змінив на глупоту. Через те ж, що світ мудрістю не зрозумів Бога в мудрості Божій, то Богові вгодно було спасти віруючих через дурість проповіді. Бо юдеї жадають ознак (тобто чудес. – В.К.), і греки пошукують мудрості, а ми проповідуємо Христа розп'ятого, – для юдеїв згіршення, а для греків – безумство. Але Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих...» (1Кор. 1:22, 27). Як і все, що неоднозначно, неостаточно, суперечливо чи «темно» сприймається у канонічних текстах, питання співвідношення, ієрархії віри та розуму в християнстві було сприйняте середньовічними теологами й філософами як відкрите для обговорення, сумнівів, варіантності вирішення, як об'єкт скептично-критичного реагування, що мало увінчатися більш істинним чи достовірним розв'язанням. Це з невідворотністю породило розмаїття тлумачень характеру зв'язку розуму й віри, знань і віри, науки і віри.

Основний зміст статті. Зазвичай філософська, релігієзнавча, богословська думка на історичному відтинку від Тертуліана до Передвідродження і самого

* Климов В.В. – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Відродження позначає вершини богословського та філософського інтересу до проблеми співвідношення віри та розуму, відображені найбільш фундаментально, універсально й сконцентровано в ідеях та концепціях самого Тертуліана (160–220), Августина Блаженний (354–430), Ансельма Кентенберійського (1033–1109), П'єра Абеляра (1079–1142), Сігера Брабантського (1235–1282), Фоми Аквінського (1226–1274), Вільяма Окама (1285–1349), Миколая з Отрекура (1320–1330), Миколая з Кузи (1401–1464), Еразма Роттердамського (1469–1536), Мартина Лютера (1483–1546) та деяких інших.

Інтелектуальна позиція багатьох з цих мислителів, незалежно від їх переконань і філософської самоідентифікації, в багатьох аспектах була за своєю суттю скептичним філософствуванням і, як така, включала скептичні ідеї, підходи чи методи: у одних цей скептицизм виражався в сумнівах, необхідності піддавати все перегляду, незважаючи на декларовану незаперечність й усталеність; у вірі в можливість пізнання істини на шляху раціонально-логічних шляхів пізнання (філософський скептицизм постпіронівської доби); у інших – у запереченні можливостей раціонального, в деклараціях про неможливість пізнання на базі чуттєвого досвіду й інтелектуальних потенцій людини (фідеїстичний скептицизм). Нам вже доводилось говорити про джерела скептицизму; тут нагадаємо одне з них: скептицизм як наслідок спроб осмислити трансцендентне за допомогою раціонально-логічного інструментарію, що при послідовному застосуванні раз у раз приводило теологів, філософів, логіків до суперечностей, сумнівів, неможливості узгодити догматизовані положення і т. ін. Те ж стосується й сприйняття теологічної спадщини отців і вчителів церкви. Середньовічна ортодоксальна церква всупереч думці багатьох досвідчених теологів інтерпретувала положення цих авторів як незаперечні, остаточні, безсумнівні такою ж мірою, як і канонічні твори, що зрештою породжувало недовіру, скепсис не лише до теологів-інтерпретаторів, а й до самих суджень святих отців та вчителів церкви, хоча останні самі виступали проти будь-якої канонізації своїх творів. Не випадково французький скептик XII ст. П. Абеляр, обґрунтовуючи своє право на скептично-критичне сприйняття спадщини отців і вчителів церкви, у своєму баченні співвідношення розуму та віри апелював до роз'яснень Августина Блаженного: «Не користуйся моїми книгами як канонічними писаннями... У моїх же книгах не запам'ятовуй добре того, що раніше не вважав за достовірне, якщо тільки не зрозумієш, що воно достовірне. Ми не повинні приймати роздуми будь-яких, хоча б [і] католицьких і поважних людей, за канонічні писання, так, щоб не мати права... засуджувати чи відкидати щось у їх творах, якщо ми випадково знайдемо будь-що, що вони розуміють інакше, аніж того вимагає істина» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – М., 1959. – С. 118–119]. Поділяючи такі підходи, П. Абеляр робив свій висновок: «Писання такого роду слід читати *не з обов'язком вірити їм, а зберігаючи свободу судження*» (курсив наш. – В.К.) [Там само. – С. 119]. Залишаючись логічно послідовним, французький скептик і у своїй резонансній у католицькому світі праці «Так і Ні», де були зібрані висловлювання святих отців, що суперечили одне другому, стверджував, що незважаючи на вагу авторитетів, традиційність та усталеність суджень, в пошуках істини першим ключем до мудрості є постійне і часте *затитування* (рос. вопрошание. – В.К.), оскільки лише «сумніваючись, ми приходимо до

дослідження; досліджуючи, досягаємо істини» [Там само. - С. 121]. Особливо важливо це при розв'язанні принципово важливої проблеми про місце і вагомість розуму в пізнанні віросповідних постулатів, сприйнятті положень канонічних творів, складних для розуміння.

Сучасна релігієзнавча і філософська науки, ретроспективно оглядаючи діалектичний процес змін в середньовічному розумінні й витлумаченні співвідношення розуму й віри, виокремлює здебільшого три основні й найбільш поширені позиції бачення такого співвідношення, що цілком знаходяться у релігійно-церковній площині, базуються здебільшого на теологічній чи теологічно-філософській аргументації і більшою чи меншою мірою позначені скептичними складовими, – якщо не застосуванням скептичних підходів при формуванні самої моделі співвідношення, то скептичною інтерпретацією чи оцінками результатів такої побудови.

Хронологічно першою теологічною формулою, що відображала християнське тлумачення природи зв'язку розуму й віри було сентенція Тертуліана, яка розлого викладена ним у трактаті «Про плоть Христову» і яку, дещо перефразовуючи, можна було б подати так: «неможливість – найпереконливіший доказ віри». В редакції християнського філософа з Карфагену це звучить як: «Син Божий розіп'ятий – це не соромно, бо гідне сорому; і помер Син Божий – це цілком достовірно, бо неймовірно; і, похований, воскрес – це безперечно, бо неможливо» [Эриугена Иоанн Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 6] (згодом ці твердження набули розхожої інтерпретації: «вірю, адже абсурдно» (*credibile est quia ineptum*), що приписувалася Тертуліану. Ця теологічна квінтесенція не лише однозначно і категорично віддавала вірі першість щодо розуму, а й вказувала на природу віри: вона за своєю суттю вичерпна і не потребує ніяких раціональних доведень чи аргументації; предметом віри може бути навіть абсурдність (алогічність, безглуздя, неймовірність). Йдеться, таким чином, про сліпу, бездумну віру, що лежить поза раціональним, зрозумілим, осяжним розумом і базується на емоційній чи містичній довірі до авторитету (особи або джерела). Ймовірно, що максималізм цієї формули завадив їй перетворитися в загальноприйняте чи й офіційне церковне тлумачення про співвідношення розуму й віри. Але й воно переконливо засвідчує про місце, яке частиною теологів – однодумців Тертуліана – відводилося розуму в умовах неподільного панування релігійного світогляду, ментальності, християнського віровчення, ідеології та церкви. Крайнощі такого бачення не могли породити потужного інтелектуального спротиву, скепсису, неприйняття такого маловартісного місця, що відводилося розуму, розумінню його потенціалу, можливостям логіко-раціонального пізнання, що й реалізувалося повною мірою в наступні століття європейської духовної історії.

З творчістю Ансельма Кентенберійського пов'язують інше поширене аж до закріплення на офіційному церковному рівні теологічне бачення віри у її співставленні з рацією. У трактаті «Додаток до розвідки» («*Proslogion*») англійський архієпископ з позицій раціоналізованого августиніанства сформулював своє розуміння місця розуму в набутті віри: «Не прагну, Господи, проникнути до глибин твоїх, непосильних для

мого розуміння; але бажаю хоча б частково зрозуміти істину Твою, у яку вірує і яку любить серце моє. *Не шукаю розуміння, щоб увірувати, а вірю, щоб зрозуміти* (курсив наш. – В.К.); оскільки вірю і в те, що якщо не увірую, [то] не зрозумію». І далі: «Вірую... і в те, що «якщо не увірую, не зрозумію!»» [Ансельм Кентенберийський. Прослогион / <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/5745>]. Як бачимо, англійський схоласт вибудовує ієрархію відносин віри і розуму, де на першому місці віра, а розум виконує роль лише засобу роз'яснення, прояснення, а це знову ж таки можливе лише тоді, коли в людини вже є віра. Сфера Господнього, тобто всього видимого і трансцендентного, декларується загалом-то непідвласною і непосильною для людського розуміння, що лише за бажання хоча б частково зрозуміти Божественну істину може *привідкритися* віруючій людині для розуміння. Але й тут – спочатку віра, потім розуміння, підсилене вірою, що надзвичайно імпонувало офіційній церкві та теології, надовго закріпивши саме таке розуміння проблеми «віра – розум» як найбільш прийнятне в християнському віровченні. Хоча Ансельм як представник філософствування доби розквіту схоластики і певного поважливого ставлення до античних філософських традицій ще відводив розуму помітне місце в осмисленні істин віри, істин Одкровення, церковно канонізоване трактування ним підпорядкованого місця розуму, бачення його не більше як інструмента для розуміння віросповідних істин і утвердження домінуючого місця віри надалі, аж до пізнього середньовіччя і Передреформації поступово набувало дедалі більшого обмеження, в ряді випадків – аж до заперечення пізнавальних потенцій розуму, а в більш широкому значенні тлумачилося як обмеження можливостей використання філософії, знань, науки загалом. Закономірно, що пізньосередньовічний скептицизм з його критичним запалом і прагненням піддати сумніву догматизм, усталеність і довершеність теологічних істин, на піднесенні раціоналістичного підходу як загальноєвропейської культурної установки не міг оминати увагою таке суперечливе, хоча й догматизоване церквою і перетворене в офіційне бачення співвідношення віри й розуму.

Ще однією моделлю взаємодії предметних областей розуму і віри стала модель, окреслена в філософсько-теологічному спадку згадуваного вже французького теолога, філософа і логіка П'єра Абеляра. Його тлумачення було цілком протилежним Ансельмівському і в засвоєнні християнських догм, цінностей, біблійних положень надавало пріоритет розуму, самостійній думці, осмисленому сприйняттю віросповідної догматики: «...Наука розмірковування більше всього має значення для проникнення у будь-які питання, що є в Священному Писанні, і для вирішення їх». Посилаючись на Августина, французький філософ зазначав, що у порівнянні з іншими мистецтвами тільки мистецтво діалектики («науки наук»), мистецтво роз'яснення усіх сумнівів у раціональному дослідженні «дає можливість пізнання і тільки його слід би назвати знанням» [Абеляр Петр. Возражение некоему невежде в области диалектики // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 90]. Логіка Абеляра послідовно зводиться до думки: незрозуміле у віросповіданні, Святому Письмі ми маємо осмислювати не лише через звернення в молитвах до Господа, а й досліджуючи це з допомогою логічних міркувань. Більше того, однією із заслуг Христа П. Абеляр вважав те, що Христос «вирішив наставити нас власним прикладом [тому,] як ми маємо залучати до віри за допомогою розумних доказів тих, хто шукає мудрості» [Там само. - С. 94]. Саме ця

несанкціонована церквою екстраполяція діалектичних підходів і методів (діалектичних, звичайно, у середньовічному розумінні цього поняття) на сакральну сферу чи не найбільше, як засвідчує листування французьких ієрархів з римськими понтифіками з приводу творів П. Абеляра, викликала роздратування проводу західного християнства аж до влаштування публічних судів над автором і примусу публічно, власноруч спалювати свої книги. Французький мислитель згадував у своєму щоденнику, як учасники собору 1121 р. в Суассоні (місцевий клір тут відзначався особливим фанатизмом; вісім років до того саме в цьому місті було публічно спалено кількох еретиків) «без будь-якого обговорення і розслідування мене примусили своєю власною рукою кинути у вогонь мою... книгу» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 40] (мається на увазі трактат про Трійцю. – *В.К.*).

Беззаперечно домінантним представляється розум і в Абелярівському «Діалозі між філософом, іудеєм і християнином», де в поширеній для античності і середньовіччя діалоговій формі автор від імені філософа мав можливість сказати те, що побоювався стверджувати відкрито («Найголовнішим для філософа є дослідити істину з допомогою розуму і йти в усьому не за думкою людей, а за доказами розуму» [3, С.95]). Згідно Абеляру, віра постає як така, що потребує обґрунтування розумом, якщо вона хоче бути зрозумілою. Теза французького філософа: «розумію, щоб вірити», що була проголошена в трактаті «Християнська теологія», стала не лише прилюдним запереченням догматизованого церквою положення Ансельма Кентенберійського «вірю, щоб розуміти», а й висуненням розуму, раціонального мислення на перший план. Базовою при цьому була налаштованість пізнаючої і осмислюючої віросповідної істини людини на допитливість, на запитання, на сумніви у істинності проголошених догм, скепсис щодо їх довершеності, остаточності. «Не можна увірувати в те, чого попередньо ти не зрозумів... смішними є проповіді про те, чого ні проповідник, ні слухачі не можуть осягнути розумом, – писав П. Абеляр. – Сам Господь жалівся, що поводитися сліпих були сліпці» [Там само. - С. 34]. Не випадково, довголітній і затятий опонент П. Абеляра абат і очільник цистерціанського чернечого ордену Бернар Клервоський у листі до кардиналів та єпископів Римської курії (1140 р.), посилаючись на «Теологію» П. Абеляра, констатував (хоча й з певними перебільшеннями), що в тлумаченні автора «людський розум захоплює собі все, не залишаючи нічого для віри. Він (тобто розум. – *В.К.*) намагається осягнути те, що вище нього, він досліджує те, що сильніше за нього, він вривається в Божественне... Нерозсудливо обговорюються питання, що стосуються найвищого, піддаються приниженню отці за те, що вони обрали прийнятнішим про ці питання скоріше промовчати, аніж вдаватися до спроб їх вирішити» [Письмо Бернара Клервоского папе от лица архиепископа Реймского и других. Письмо 191 / Абеляр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 129].

Таким чином, мислитель-скептик XII ст., цілком залишаючись в межах віри, традиційних християнських цінностей, поділяючи ключові теологічні ідеї та концепції, схоластичну методологію, насмілювався зробити об'єктом своїх досліджень самі засади християнства: католицьку віру, святу Трійцю, єдиносущність Бога, походження

Святого Духа, первородний гріх, таємницю вітваря та ін. Те, що офіційна церква розцінила як «незвичні новшества», «ересь», «сказ схизматиків», як спробу «знищити заслуги християнської віри, припускаючи, що можна з допомогою людського розуму осягнути все, що є Бог», насамкінець виявилось кроком у реалізації прагнення освіченої середньовічної людини *повірити осмислено*, повірити сумніваючись, запитуючи, шукаючи переконливих аргументів, не обмежуючись посиланнями на авторитети чи поясненнями типу «так сказано в Святому Письмі». Поза сумнівом, що скептичні підходи до декларованої незаперечності віросповідних догматів, реальної практики церкви, спроби незалежно мислячих учених (теологів, філософів, логіків) самостійно знайти відповіді на принципові теологічні питання, переступивши межі традиційного і дозволеного, аж ніяк не вкладалися в домінуючий для середньовіччя спосіб сприйняття релігійних ідей, духовних цінностей та поведінських установок і були, за своєю суттю, *інакше* думанням і *вільно* думанням.

Що породжені скепсисом прагнення вийти за межі бездумного сприйняття християнського віровчення, канонічних джерел, творів отців й учителів церкви були вже в XII ст. у тій же Франції не заняттям вузького кола зарозумілих елітарних інтелектуалів, засвідчують досить розпачливі листи місцевих ієрархів – єпископів, абатів, адресовані папі Римському Інокентію II, кардиналам – членам Римської курії про реакцію на твори П. Абеляра: «майже по всій Галії, в містах, селах і замках, не тільки в школах, а й на перехрестях доріг, і не лише освічені й зрілі, але і юні, прості й зазвичай неосвічені школярі розмірковують стосовно Святої Трійці, яка є Бог; ... вони висловлюють з приводу цього чимало ересей і багато вочевидь суперечливого католицькій церкві і авторитету святих отців...» [Татаркевич Владислав. Історія філософії. – 1. Антична і середньовічна філософія. – Львів, 2006. – С. 147]. За свідченням абата Клервоського, Абелярівську «Теологію» з її нетрадиційними тлумаченнями засад християнства з інтересом читали і в Римській курії [Письмо Бернара Клервоського папе от лица архиепископа Реймсского и других. Письмо 191 / Абеляр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 129]. Недруги Абеляра визнавали, що «за ним пішов *цілий світ* і ми, не тільки не виграли, переслідуючи його, а ще лише збільшили його славу (курсив наш. – В.К.)» [Абеляр Петр. «Пролог» к «Да и Нет» // Абеляр Петр. История моих бедствий. – С. 46].

Таким чином неконформістськи налаштовані мислителі середньовіччя, творчо розвиваючи здобутки античності, спираючись нерідко на твори отців церкви, приходили до висновку, що проблема співвідношення розуму та віри в конкретизованій формі, на стику теології і філософії відображає по своєму ключове для людини питання: приймати віросповідні догмати і канони беззастережно, безумовно, поза осмисленням, з *довірою*, тим самим засвідчуючи собі й іншим свою *віру*; чи обставляти свою готовність вірити умовами попереднього осмислення, потребою раціональної перевірки, співставлення, аналізом на достовірність і т.п., у всіх випадках так чи інакше обмежуючи декларовану зверхність віри розумом, раціонально-логічним, навіть якщо останні в теологічних інтерпретаціях носять божественне походження, позначені благодаттю і т. п. У кінцевому рахунку йшлося про прагнення

одних вивести віру за межі раціонального, заперечити чи мінімізувати можливості мислячої людини в ареалі сакрального, утвердити її цілком залежною від Бога; і намагання інших, у тому числі мислителів-скептиків, апелюючи до розуму, логіки, здорового глузду, піддати скепсису, сумнівам, недовірі подібні теологічно-церковні декларації. Оскільки спір впродовж усього середньовіччя і Передвідродження відбувався в контексті наростаючої потужності політичних, економічних та духовних етнокультурних процесів, що охопили практично всю Європу, на тлі істотно мінливого становища християнської церкви, злетів і падіння авторитетності офіційної схоластичної теології, поступової секуляризації науки, культури, суспільства і особистості, то інтерпретація проблеми взаємозв'язку віри і розуму і похідних від неї проблем (релігії і науки, теології і філософії, ірраціонального і раціонального) коливалася в досить широкому діапазоні. На різних етапах розвитку європейської цивілізації характер взаємозв'язку (констатуючий і бажаний) віри і розуму сприймався і витлумачувався як:

1. Неможливість їхнього паритетного і гармонійного співіснування з обставин неспівставлених потенцій самодостатньої віри, божественного, благодатного, сакрального, трансцендентних за своїм походженням і буттям, – з одного боку і заземленого розуму, ересеутворюючої філософії – з другого. Дієздатність розуму, якщо й визнавалася, то не інакше, як вторинна, в статусі модусу віри, певного допоміжного інструмента, досить обмеженого у своєму застосуванні (здебільшого в межах буденності, теологічної дидактики тощо). У сфері ж сакрального божественні істини, істини Одкровення при такому тлумаченні або просто «вислизали» з компетенції безсильного розуму, або своєю вичерпністю і самодостатністю робили розум, філософію непотрібними. Допитливість «зайва після Ісуса Христа», як і пошук істини – після Євангелія, вважав Тертуліан. «Раз ми у щось віримо, то не бажаємо вірити нічому понад це». Хто повірив у Христа через «простоту серця», той мудріший за будь-якого філософа. Що ж до самої філософії, то вона, з погляду класика патристики, не більше, аніж «безрозсудна тлумачниця Божої природи і установок. Якраз від філософії власне ересі й отримують підбурювання. [...] Що Афіни – Єрусалиму? Що Академія – Церкві?» [Тертуліан Квинт Септимий Флорент. О прескрипции [против] еретиков / Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения. – М., 1994. – С. 109-110].

2. Можливість єдності, синтезу цих двох складників з очікуваними чи реальними позитивними наслідками такого навзаєм збагачуваного зв'язку, виходячи з апологетичних щодо віри міркувань: істини віри не завжди самоочевидні, тому для їхнього утвердження допустимо застосовувати потенціал раціонально-логічного, доказового заради того, щоб віросповідні догмати були зрозумілішими. Зазначимо, що середньовічні прихильники цієї позиції не були оригінальними і фактично лише реанімували ідеї, висловлені ще в III ст., зокрема одним із східних отців церкви Орігеном: «Та, власне, і християнське вчення (τό λόγω) віддає перевагу тому, хто приймає істини віри (τοίς δόγμασιν) після розумного і мудрого дослідження (μετά λόγου καί σοφίας), а не тому, хто засвоює їх лише простою вірою (μετά ψιλῆς τῆς πίστεως). І Боже Одкровення (λόγος) захотіло допустити цей останній спосіб тільки з тих обставин, щоб не залишити людей зовсім без будь-якої допомоги» [Ериугена Иоанн

Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 788].

3. Дуалістичні відносини, де пріоритет віри чи розуму мав динамічний характер, формувався на користь одного чи другого складника в залежності від ситуативного контексту (історичного, державно-церковного, релігійно-духовного, теократичного, церковно-канонічного та ін.).

4. Відносини двох якісно різних феноменів, між якими існує непереборна перешкода, що зумовлювала автономний спосіб існування кожного з них у своєму ареалі (найбільш виразно ця позиція втілилася у поширеній в Європі концепції «двох істин»).

Існували й інші, «проміжні» варіанти тлумачення співвідношення віри та розуму, що відображали асиметрію цих двох загальнолюдських універсалій і в різний час ситуативно коливалися в досить широкому спектрі – від заперечення вірою потреби у будь-яких раціональних обґрунтуваннях до визнання інтелектуальної концептуалізації віри, істин Одкровення та ірраціонального взагалі; від утвердження істин віри незалежними від результатів раціональних досліджень і системи доказів до проголошення розуму, цілком незалежного від віри.

Не можна не помітити, що мотивація тлумачення проблеми співвідношення «віра – розум» в різних історичних контекстах зазвичай була відбитком досить різних цілей (ідеологічних, релігійно-догматичних, релігійно-апологетичних, наукових, скептично-критичних тощо) навіть за практично співпадаючих редакцій бачення змісту такого співвідношення. Той же Абельяр в умовах неподільного панування у суспільстві католицьких духовних доміант, йдучи від скептичного сприйняття теологічної інтерпретації віросповідних догматів, стверджував необхідність раціонального осмислення віри, тим самим добиваючись гранично можливого для свого часу, – легалізувати право розуму, логіки, раціонального на існування в сакральних координатах, зламати релігійно-церковний стереотип упослідженого модусу розуму при вірі. В досягненні цієї мети французький філософ і теолог бачив конструктивний результат своєї діяльності як мислителя. У зв'язку з цим, не можна не погодитися з думкою російського медієвіста С.С. Неретіної, яка зазначає, що акцент на раціоналізмі середньовічної філософії не мав за мету якість приниження значущості віри, а був спрямований на відновлення у правах розуму, безвинно оговореного в презирливих характеристиках [Неретина С.С. Возможности понимания // Антология средневековой мысли. – СПб., 2001 / Джерело: <http://www.krotov.info/acts/05/3/2001anto.htm>].

Пізніше ж, у період поступової втрати церквою своїх колишнього впливу на всіх напрямках, з настанням «декаденсу релігійного духу», коли у європейській релігійно-церковній інституції проступили риси «втомленої млявості» [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 /Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale_001.html], коли вона у

різних сферах почала поступово втрачати позицію за позицією, вже для офіційної теології актуалізувалося питання перегляду співвідношення віри і розуму, теології і філософії у бік неоголошеного відступу від свого духовного монополізму, певних поступок розуму, готовності до більш-менш толерантного співіснування з ним: розпочалися пошуки консенсусних трактувань, використання потенціалу раціонально-логічного для захисту та зміцнення віри і церковних структур, активне залучення переосмисленої античної спадщини, використання філософсько-теологічних праць авторів, для яких була характерною позиція концептуальної компромісності віри і розуму тощо.

У порівнянні з недогматично думаючими теологами, філософами чи логіками неспівмірно потужнішу духовну силу, підкріплену владно (церковно і світськи) впродовж тривалого періоду європейської історії, представляли середньовічні прихильники позиції першенства віри над розумом, релігійно-містичного над раціональним, теології над філософією. Ансельм Кентенберійський, Петро Ломбардський, Альберт Великий, Гуго Сен-Вікторський, Бернар Клервоський, Фома Аквінський, Олександр із Гельса, Бонавентура (Джовані Фіданца), римські понтифіки, величезний загін різного рівня офіційних теологів-схоластів у великих і малих країнах Європи майже суголосно відстоювали тезу безальтернативної величі дарованої Богом віри та її самодостатності, яка розуму відводила незмінно допоміжне, інструментальне значення чинника, обмеженого в застосуванні. Якщо в патристичну добу ще вважалося за можливе поєднання християнських догматів із спадком античної філософії, то пізніше, коли, за словами Е.Жильсона, «філософія почала загрожувати вторгненням у область Одкровення» [Жильсон Этьен. Разум и Откровение в Средние века / Богословие в культуре средневековья. – К., 1992 / Джерело: <http://www.krotov.info/history/14/pigol/gilson.html>], дедалі виразнішою і актуалізованішою стає тенденція тертуліанівського протиставлення віри й розуму, християнської віри й античної філософської спадщини; у будь-яких спробах філософського осмислення релігійних догматів починають вбачати загрозу ересі.

З названої вище когорти провідних теологів і філософів одним можливо з найбільш показних у позиції щодо співвідношення віри й розуму в XIII і наступні століття був генерал францисканського ордену, кардинал, а пізніше – святий і вчитель римо-католицької церкви Бонавентура. В його численних працях і, зокрема, в трактаті «Співставлення» ("Collationes") послідовно відстоювалася точка зору другорядності розуму, філософії, логічних методів аргументації щодо віри, їх безсилля поза світом віри, приреченість розуму, філософії, науки на помилки без дороговказу віри. Мова не йшла про якусь принизливу мінімізацію теологами можливостей власне філософського пізнання: йшлося, по-перше, про чітке *окреслення меж* такого пізнання, про акцентуацію на неефективності або безсиллі дослідницького, раціонально-логічного підходів і методів, які подавалися як абсолютно «не працюючі» у світі «вищих реальностей»; по-друге, про залежність розуму від Божої благодаті, від «світла Отця» за природою і походженням навіть у тій ніші, яка відводилась розуму теологами. У фрагменті трактату під назвою «Про повернення наук до теології» Бонавентура стверджував, що будь-яке пізнання відбувається завдяки внутрішньому осяянню, що

має джерелом «Отця світла». Чотири світла, що осяюють пізнання, не рівнозначні, як і потенції та рівень самого пізнання: світло зовнішнє – це світло технічного вміння; нижнє світло – світло чуттєвого пізнання; внутрішнє світло – це світло філософського пізнання; четверте, вище світло – світло благодаті і Святого Письма. Відповідно перше світло осяює форми рукотворні, друге – форми природні, третє – інтелектуальні істини, четверте – істини спасіння, істини Святого Письма, що тільки й можуть вести людину до виявлення вищих реальностей, які перевищують наш розум; це світло не відкривається розумом, а через одкровення випромінюється від «Отця світла» [Бонавентура. О возвращении наук к теологии / Антология средневековой мысли. – СПб., – 2001 / <http://www.krotov.info/acts/05/3/2001anto.htm>]. Поза світлом віри розум, філософське пізнання, що намагаються осмислити, наприклад, що таке всемогучий і всеблагий Бог у трьох особах, приречені впадати в помилки, нерозуміння. В подібному трактуванні справа виявляється не в розумі як такому, а розумінні різниці між християнською теологією і нехристиянською (язичницькою) філософією, між розумом, який спрямовується вірою до благословенного, і розумом, який наполягає на своїй самодостатності, розумом, що заперечує все надприродне [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 / Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale001.html]. Якщо порівнювати ці судження з твердженнями, наприклад, теолога XII ст. Бернара Клервоського, для якого розум – безумовний антагоніст віри («Віра благочестивих вірить, а не розмірковує»; «припускають можливим з допомогою людського розуму осягнути все те, що є Бог» [Письмо Бернара Клервоського папе от лица архиепископа Реймского и других. Письмо 191 / Абельяр Петр. История моих бедствий. Письма современников и участников Санского собора (1140 г.). – С. 135]), то, безумовно, відбулися істотні подвиги в теологічному трактуванні проблеми «віра – розум»: з реальною дієздатністю розуму відтепер теологи так чи інакше змирюються, більше того – сама схоластична теологія все ширше використовує по-своєму переосмислені раціонально-логічні конструкції та методик; проте і за нових умов теологи відводили розуму з його інтенцією до знань і емпіричність досить вузьку нішу заземленого застосування, обставленого численними твердженнями про його «обмеженість» поза вірою чи благодаттю. Фактично пізнання оголошувалося неможливим без осяяння вірою чи благодаттю.

Інтелектуальним кроком у напрямі виборення суверенності розуму стала концепція «двоїстої істини», що була рецепцією Аверроївського тлумачення співвідношення філософії і релігії, які обидві вчать істині; при цьому філософія не незалежна від теології, а й володіє привілеєм володіти істиною. Аристотель посланий нам Божим Провидінням, писав Аверроес, тому його теорія співпадає з вищою істиною і ми знаємо все, досягне знання [Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – СПб.: Петрополис, 1996 / Джерело: http://www.krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale001.html]. Зрозуміло, що ідея «двоїстості істини» з її язичницько-ісламським контекстом не могла бути перенесена у християнський світ без переосмислення з врахуванням європейських реалій. В адаптованому до панхристиянських пріоритетів вигляді вона досить швидко набула поширення в середовищі інакшесудуючих філософів, теологів – представників

неортодоксальної гілки схоластики, і пропонувалася по суті як своєрідний концептуальний компроміс для прихильників обох таборів асиметричних універсалій – віри і розуму. Концепція, що проводила, хоча й імпліцитно, легалізацію гетеродоксальності переконань, мала свої історичні, суспільні, духовні і філософсько-теологічні корені та причини появи, відображала нові умови функціонування церкви в Європі, зміни в християнському світі, новий розклад інтелектуальних сил на континенті, який, незважаючи ні на що, залишався суцільно католицьким, а теологічна позиція в ньому – домінуючою. Власне пропонований варіант важко назвати й компромісом. Скоріше йшлося про пропозицію духовного співіснування віри і розуму в умовах християнської Європи, коли раціонально обґрунтоване знання чи положення могли витлумачуватися як істинні, хоча за правилами віри вони могли розцінюватися як хибні, неістинні; істинність чи хибність положень, тез у такому тлумаченні залежали, по суті, від ідейно-світоглядного контексту. Європейські прихильники ідеї «двоїстої істини» – латинські аверроїсти – вважали, що вони мають «проповідувати філософію, а церква подає істини віри» [Татаркевич Владислав. Історія філософії. – 1. Антична і середньовічна філософія. – Львів, 2006. – С. 317]; при цьому кожна сторона залишалася на своїх позиціях і переконаннях, перспектива переконливої перемоги віри над розумом сприймалася вже не такою очевидною, а тенденція наростаючої актуалізації в суспільстві загальнокультурної установки на раціоналізм вимагала гідного статусу людського розуму у всіх сферах буття, тим більше, що в обох інтелектуальних таборах – теологів-ортодоксів і їх опонентів були переконані (хоч кожен по своєму) в можливості досягнення достовірного знання. Спроби теології здійснити раціональну концептуалізацію трансцендентного, ірраціонального, більш широко використати раціонально-логічну канву аристотелізму не лише не посприяли переконливості й усталеності теологічних конструкцій, а обернулися виявами внутрішніх суперечностей самої теології [Можейко М.А., Щекин Н.С. Вера // Новейший философский словарь. – Минск, 2003. – С. 158] і в кінцевому підсумку стали чинником поступової дестабілізації, підриву духовного авторитету теологічних моделей.

Скептичне, «дисидентське» ставлення цілої низки мислителів до схоластично-ортодоксального розуміння співвідношення віри і розуму, до схоластичних методів доказу достовірності істин віри стали тим інтелектуальним імпульсом, що привів до формування концепції «двоїстої істини», якою допускалася досить смілива думка про можливість існування двох взаємозаперечних положень чи тез щодо одного об'єкту розгляду, що визнавалися істинними або розумом, або вірою; іншими словами, одне й те ж положення чи теза визнавалися й істинними, і хибними. Це був виклик догматизму, схоластичній теології, офіційній церковній ортодоксії; виклик за змістом такий же резонансний, як свого часу Еріугенів трактат «Про поділ природи», де стверджувалося, що «для вирішення належних нам завдань слід звертатися перш за все до розуму і тільки потім – до авторитету», оскільки «авторитет є не що інше, як істина, знайдена силою розуму і в записаному вигляді передана святим отцям для повчання нащадків» [Еріугена Иоанн Скот. О разделении природы / Антология мировой философии. – В 4-х т. – Т. 1. Философия древности и средневековья. – М., 1969. – С. 788]. Що, згідно з концепцією «двоїстої істини», для філософського знання було істиною, те

ортодоксально-схоластичною теологією сприймалося як хибне твердження, помилка, а за аксіологічною шкалою офіційної теології – як єресь. Раціональне, логічне ще могли використовуватися для доказу істинності віросповідних положень, але для її заперечення – ні в якому разі. Слідом за Аверроесом прихильниками концептуальної ідеї «двоїстої істини» виступили Сігер Брабантський, Іоан Дунс Скот, група мислителів, відомих як латинські аверроїсти та ін.

До сумнівів європейського наукового світу щодо претензій Розуму на єдино адекватне відображення світу було ще далеко: світ поки що закономірно рухався до ідеалу раціонально-емпіричного.
