

УДК 130.1/3

С.Д. П'янзін

## АКСІОЛОГІЧНІ ДИСТИНКЦІЇ У ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

*У статті досліджується специфіка християнської аксіологічної думки Середньовіччя в межах єдиної світоглядної парадигми. Особлива увага приділяється зміні метафізичних орієнтирів, переосмисленню поняття "цінність" під впливом ідеї єдиного Бога і розв'язанню проблеми знаходження спільного знаменника для адекватної класифікації різних підходів до ціннісної проблематики.*

**Ключові слова:** *цінність, благо, грецька патристика, латинська патристика, неоплатонізм, аристотелізм, інтенція.*

У сучасній аксіологічній та історико-філософській літературі панує думка, що говорити про єдиний ціннісний світ в умовах середньовічної епохи або не можна, або – у виключно певних, причому надзвичайно обмежених, рамках [1; 2; 8]. Однак, вже те, що антична ідея Логосу, підхоплена християнством, синтезує безліч смислів, охоплює усі сфери ціннісних устремлінь і стає Словом, що творить світ і людину, дозволяє стверджувати протилежне. Відповідно, виявлення специфіки християнської аксіологічної думки Середньовіччя і буде **метою даної статті**.

В 3-5 ст. на теренах Західної і Східної Римської імперії відбувається докорінний злам основ греко-римської цивілізації, зміна метафізичних орієнтирів, а отже, й зміна не просто ціннісних уявлень, але й зміна уявлень про цінності, наповнення поняття "цінність" новим категоріальним змістом.

У центрі світоглядної парадигми епохи опиняється ідея єдиного Бога. На місце ідеалу мудрості, орієнтованої на те, що поза людиною, прагнучої досягнути надчуттєву структуру буття і єдине у своєму різноманітті Благо, приходять ідеал незбагненої божественної мудрості, що творить буття вільним актом Благодаті. Цим актом людина ставиться не просто у внутрішнє, а саме ціннісне відношення до Бога.

У процесах переробки античної духовної спадщини Отцями церкви та формуванні власне середньовічної філософії не просто використовувалися чи наповнювалися новим змістом концептуальні положення античності, норми пізнавального відношення до світу, але їм надавалося саме ціннісно-діяльне забарвлення. Якщо у свідомості вченого грека перебувало стійке переконання в необхідності доводити істину та каллокагатію як єдність краси (калос) і добра (агатос), перевіряти їх за допомогою логічних методів, пропускати через ті чи інші фігури силогізму, то для філософа-християнина істина і прекрасне існували хоча б тільки тому, що вони були цінностями від Бога, а Бог – найвищою цінністю (Summum bonum). Відповідно, живий досвід звернення до єдиного Бога вже сам по собі вище відстороненої еллінської мудрості, позбавленої пошуку "дійсних" цінностей. Віра відтепер повинна була через ціннісне стверджувати або заперечувати наявність будь-чого. Те,

що не підлягало раціональному поясненню, можна було сприйняти на віру, засновану на оцінках та цінностях Старого і Нового Заповіту, адже між Академією та Церквою немає нічого спільного.

Філософські пошуки переміщуються у ціннісну сферу людської волі та первородного гріха і, відповідно, пошуку людиною власне християнських цінностей: любові, милосердя, призначення тощо. Звідси і тлумачення головного філософського завдання – роз'яснення Священного Писання. Філософія стала екзегезою, можливою на шляхах апофатизму (наближення до розуміння Бога через те, чим він не є, негативна оцінка речей і явищ видимого світу) і катафатизму (пізнання невидимого через видиме, вищої істоти через позитивне оціночне пізнання тварі).

Обидва шляхи спиралися на неоплатонічну теорію Єдиного-Блага, що перейшла у середньовічну християнську філософію завдяки текстам грецької патристики, а особливо – псевдо-Діонісія Ареопагіта, легендарного учня апостола Павла, та посланням самого Павла. Псевдо-Діонісій продовжує онтологічну традицію Платона [4], ускладнену неоплатонізмом у християнській інтерпретації, і вносить у розуміння цінності елюмінативне відношення "видиме – невидиме" та "благо – благодать". Тут можна порівняти: у Павла у 2-ому посланні коринф'янам – "видиме часове, невидиме вічне", а у Ареопагіта в "Небесній ієрархії" – "видима краса є образом невидимого красування" [Цит. за: 3, 214]; "із цього блага випливає світло й образ благаго ...благо, являючись нібито первинною формою, – продовжує Ареопагіт у праці "Про божі імена", – має вираження в образі, хвалиться найменуванням світла" [Цит. за: 3, 217].

В ієрархічній передачі світла від Бога до людини із необхідністю здійснюється *якісне* перетворення цього світла на межі неба і землі. Відбувається, на думку Ареопагіта, *ціннісна* зміна світла: з духовного (нижчий ступінь небесної ієрархії) воно перетворюється на фізичне (вищий рівень земної ієрархії).

Особливого роду блаженність "світлової інформації" (згадаймо неоплатонічне єдине, як благо і світло (Плотін), приховується за завісою матеріального. Таким чином, благо стає джерелом та основою надрозумового знання і практично єдиним інструментом пізнання Вищого взагалі, бо "умоосяжним світлом називається те благо, яке перевершує усяке світло у якості первісного променя та надлишку проливання світла" [Цит. за: 3, 217].

Псевдо-Діонісій вказує на герметичний та одночасно роз'яснювальний характер блага. Адже воно і позначає непізнаване (апофатичний бік), вказуючи на Бога, і затемнює істину речей від профанного світу (катафатичний бік). Тут можна пригадати міркування М. Гайдеггера про істину-алетею. В доплатонівські часи істина розумілася у відповідності до своєї етимології як "неприхованість". Їй протистояла "прихованість", яка була самоприховуванням сушого і мала характер охорони, маскування, перекирвлення. Суще приховує і відкриває себе людині, отже приховування і

неприховування належить до атрибутів суцього [6]. Так само цінність не відкрита безпосередньо людині, бо потребує від неї "правильного" бачення. "Схопивши" цінність, людина отримує засіб для того, щоб вирвати речі з їхньої прихованості; неприховане відтепер – щось досягне через цінність. Цінність, таким чином, стає характерною рисою пізнання. Місцем цінності стає "висловлювання розуму, що судить" (М. Гайдеггер).

"Витікання" світла від блага передбачає і здатність, і вміння людини "дивитися і бачити" цінності земного світу та ієрархічність у сприйнятті цінностей від нижчих матеріальних до вищих духовних, що в принципі складає основу християнської взагалі, а не лише середньовічної, картини світу. Релігійний мислитель демонструє діалектичність у тлумаченні блага, класифікуючи його "витікання" за ступенем тотожності образу та ідеї на "блага-знаки" (езотеричні), "блага-образи" (загальнодоступні) і благообрази-ідеї, в яких позначувана ідея та образ тотожні, коли божа сутність явлена у *благому* (наприклад, практика благого мовчання, розумової молитви тощо). Останній варіант Ареопагіт пов'язує з безпосередньою сакральною практикою – літургійним дійством.

Подібна інтерпретація блага прямо співвідноситься з неоплатонічною теургією (Ямвліх), оскільки безпосередньо діяльна і саме у такому тлумаченні знаходиться в основі християнського світогляду. Більше того, саме літургійна і сакрально-містерійна інтерпретація благого утворює ціннісну систему координат для самовизначення християнина. Цей тип блага, спрямований на перетворення дійсності, імпліцитно утримує в собі і християнську есхатологічну концепцію філософії історії, і концепцію боголюбства як християнські телеологію і аксіологію. Таке тлумачення передбачає злиття усіх людей у соборному дійстві як шляхові досягнення нової якості, нового стану як окремої людини, так і людської спільноти.

Отже, онтологічно ціннісне завдяки благому розуміється як субстанціональна основа суцього в його проявах. Гносеологічно – як єдиний засіб літургійного осягнення суцього настільки, наскільки воно пізнаване.

У латинській патристиці Бог, за Августином, створюючи світ із нічого, керувався благими ідеями-образами, що містилися в його розумі. Ідеї Бога непідвладні часові взагалі, адже вони вічні. Сам же час як міра руху і зміни виникнув тільки у момент створення світу. Тому людині, яка існує в часі та несе у собі задум Творця і його неземний образ (насамперед, Любові і Надії), дана можливість і здатність оцінювати речі, події, власні вчинки та прагнення до вічного. Увівши в християнську етику поняття вільного волевиявлення, яке остаточно обґрунтує Іоанн Дамаскін, Августин більшою мірою розведе небесний *Summum bonum* і земні блага у тому значенні, що перше буде завжди самодостатнім началом, незалежним від будь-яких оцінок, ціннісних і пізнавальних дій людини та плинного часу, але останні – прямо залежатимуть від телеологічного оцінювання людини, яка прагне вічного. Боже добро і добро в людині як його образі та подобі – абсолютне, а зло відносне, бо воно –

це відсутність добра. (Цю ідею, а вірніше августиніанські ремінісценції етичних роздумів Сократа в стоїчному переломленні, згодом підхопить і розвине Фома Аквінський). Відсутність добра у звичайному житті пересічної людини прямо залежить від її вміння і бажання вірно оцінити місце і роль земних благ, що можуть або допомагати, або заважати наближатися до Добра. Тут важливо зазначити, що діючи у парадигмі неоплатонізму, рафінованому в святоотчій християнській традиції, Августин розведенням в різні боки Добра і земних благ продовжує стоїчне тлумачення здатності людини “давати всьому ціну” (Сенека); слідом за римськими стоїками переводить цю здатність у сферу моральної історії людства та площину совісті людини.

Таким чином, знявши статус метафізичної онтологічності із цінності і залишивши гносеологічний аспект, Августин тлумачить цінність як *рух* від егоїстичної любові до себе (град земний), до безкорисливої любові до Бога (град Божий). А продовження Августином античної традиції розподілу людського світу на дві сфери (сферу істини, або логос алетейос і сферу гадок, або логос псевдос), започаткованого ще Парменідом, стало, як нам уявляється, своєрідним прологом до теорії подвійної істини, остаточно сформованої В. Оккамом. Справжню істину як найвищу цінність містить книга Одкровення і розкривати її здатна лише теологія. Тому саме із *ціннісного*, а не інтелектуального, розподілу світу і виникає знамените *credo ut intelligam*, де розуміння є винагородою за віру. А Ансельм Кентерберійський у трактаті "Прослогіон" додасть: "Не намагаюсь проникнути у Твою велич ... але бажаю якимсь чином зрозуміти Твою істину, в яку вірить і яку любить серце моє" [Цит. за: 7, 137].

Філософська думка цієї епохи створила низку нових тлумачень поняття цінності (Блага) та її (його) ролі у пізнанні та бутті людини в межах “магістральних” тенденцій осягнення ціннісної проблематики, пов’язаної насамперед із співвідношенням віри і розуму. В контексті нашої теми виокремимо три основні напрями: *неоплатонічно-августиніанський, аристотелівсько-аверроїстський і аристотелівсько-томістський*.

Головним принципом першого є ідея ієрархічності буття, згідно з якою людина оцінює шість ступенів духовної ієрархії (трактат Бонавентури "Путівник души до Бога") за ознаками краси, істинності і т.д. на підставі абсолютної довершеності Бога. А присутність цієї ідеї у людській свідомості є доказом об’єктивного буття Бога, адже, згідно з античними припущеннями, обґрунтування буття і обґрунтування оцінок співпадають. Іншими словами, поняття вищої цінності свідчить про буття такої цінності. Звідси й онтологічний доказ буття Бога А. Кентерберійським у його роботі “Додаток до міркування”.

У межах другого напрямку важливо виокремити П. Абеяра, Р. Гроссетеста та В. Оккама. Абеяра, вважаючи, що людина за своєю сутністю знаходиться на шляху до Бога як найвищого блага, стверджує, що життя людини повинне розглядатися у ціннісному аспекті. Тому більш

довершене виявлення вищих цінностей здійснюється за наявності інтелектуального зусилля віри, що філософує. В роботі “Так і ні” він навіть наводить порівняння: повторювати священні тексти, не судячи їх, це те ж саме, що уподібнюватись віслюку з лірою, який “міркує”, що здатний витягати прекрасні звуки без усякого попереднього вміння.

Звідси, на нашу думку, починається джерело абелярівської теології, за допомогою якої він визначає якості Бога через три поняття-цінності: всемогутності, мудрості і добра. Могутній, але не мудрий, може погано впливати на людей; мудрий, але не могутній, не зможе впливати на світ взагалі. Могутній і мудрий, але не благий – деспот. Тільки єдність цих ціннісних якостей створює абсолютну довершеність і повноту. Отже, Бог – це мудре і всемогутнє благо, здатне милосердствувати, коли звичайне правосуддя не зможе застосуватися. Благо і любов, на думку Абельяра, не охоплюються аристотелівськими категоріями, але саме ці якості Бога людська душа осягає безпосередньо обличчям до обличчя з Богом і через оцінююче пізнання самої себе.

Гроссетест у своєму трактаті “Про світло” продовжує еманційно-люмінативну теорію блага, яка має щонайменше три джерела: Біблія, філософія Платона і неоплатоніків (особливо Ямвліх і Прокл) та Аристотеля. Можна ще додати, що і Платон, і Аристотель при оцінюванні світла та його метафізичного значення виходили з піфагорійської таблиці протилежностей, у якій світло розміщувалося у “хорошій” частині поряд з “добром”.

Він розрізняє світло вищого блага (*lux*) і відображене світло (*lumen*). *Lux* являє собою метафізичне, але не фізичне світло, воно більш високого порядку, ніж *lumen*. Причому із-за того, що (на відміну від Стагірита) у філософії Гроссетеста форм фактично дві: спіритуальна (Бог) і тілесна (світло), то благо (*lux*) при досягненні стану *lumen* втілюється у речах, які людина потім розпізнає як цінні. Або, як стверджував Л. де Ремейкер: “Термін “цінність”... має той же смисл, що й вираз схоластів “*ratio boni*”, він означає, що якась річ добра. Цінність – це те, що не залишає байдужим, гідне бути пізнаним, відчутим, до чого прагнеш і бажаєш” [Цит. за: 5, 23].

Отже, в аристотелівсько-аверроїстичному напрямі існують два тлумачення цінності: як духовної якості (П. Абельяр) і як тілесного (*lumen*) здійснення божої благодаті. Але в обох випадках тільки Бог має безумовну цінність, а все інше набуває цінності лише завдяки *співвіднесенню* (причетності) з Богом.

Оккам, відносячи універсалії до Бога, убачає цінність “першою формальною інтенцією душі”, тобто таким загальним, що є результатом акту осягнення предмета. Цінність-універсалія є своєрідною скріпою, обручем для світу. А інтенція розуму співставляється із “умоосяжною формою” (ідеєю), оскільки вона відображає у розумі пізнаний предмет таким, яким він є сам по собі. Тим самим Оккам намітив тенденцію, з одного боку, до розмежування знання і теології (на відміну від Бонавентури, який вважав філософію

прологом до теології), а з другого, до визволення знання із ціннісних суджень (на відміну від П. Даміані та Ф. Аквінського, які вважали філософію служницею релігії). Отже, цінність позбавлялася атрибуту об'єктивності.

Фома Аквінський зробив грандіозну спробу примирити догмати віри і розуму, які базувалися на різних, іноді протилежних обґрунтуваннях ціннісних суджень. Він вважав, що оскільки буття, створене Богом, є благо, то зло – це не-сущє. Адже для нього неможливо уявити причину, що діє через себе. А якщо неможливо звести зло до першопричини, то те, чого не існує – не є ні благо, ні зло. Зло, на думку Фоми, *неповноцінне-сущє*, воно є ущербність. Від того, що першопричиною є Бог, а він, відповідно, несе Благо, то зло – це акциденція ціннісного вибору людини. Людина повинна нести відповідальність за свою поведінку, оскільки Бог нагородив її свобідною волею і здатністю оцінювати. При цьому здатність до оцінки знаходиться в інтелекті, який розташовується над волею.

Людина жадає блаженства, але досягається воно не через акти волі, а завдяки розуму, що прагне до вищого блага. Тому цінність визначає деяку форму буття, узятую в певному відношенні, тобто інтенцію розуму. Тут Аквінат продовжує рафіновану думку неоплатоніків про сущє, скероване на невимовне, надсущє “єдине-благо” і спирається на розрізнення першої і другої інтенції. Перша інтенція є ідеєю, яку сформулював розум, а об'єктом інтенцію *prima* – реальність, що дана людському *ratio*. Інтенцію *secunda* формується через ідеї першої, через їхнє порівняння, тобто оцінювання. Разом з тим розвивається уявлення про цінність як інтенціональну форму, що сприймається чуттєво; *ціннісно-чуттєвий образ ідеї* якого-небудь об'єкта.

Людині не дано знати всю повноту божественного Блага та досконалості, із-за чого вона, кожного разу оцінюючи, може помилитися, але, незважаючи на помилки, в оцінюванні проявляється її свобода. Практичний розум, відаючи ціннісними питаннями, розпізнає та розрізняє добро і зло (яке сам і породжує). Усе, що відповідає практичному розуму – цінність, що суперечить йому – не-цінність.

Отже, Фома знову онтологізує благо, яке виступає як сутність буття і телеологічна причина-мета. Або як стверджує сучасний неотоміст Ж. Леклерк: “Благо і буття ідентичні в дійсності, вони розрізняються тільки розумом” [Цит. за: 5, 29].

Таким чином, коли антична думка фактично занепала, то ідея Логосу була підхоплена християнством, стаючи живим Словом. У центрі світоглядної, а значить і філософської, парадигми Середньовіччя постає ідея єдиного Бога, який створив усе благим і для Блага, у тому числі свобідну волю людей, здатних не тільки розумно розпорядитися свободою, але й зловживати нею. Незаперечним ціннісним зразком є Христос, завдяки якому відкрита тайна божественної самопожертви (“агапе”), що радикально відрізняється від античного Еросу (“недостатності у володінні”). Тому ціннісне відношення завдяки божественній цінносно-духовній ієрархії світу – не індивідуальна реакція на події чи факти, а вже трансцендентно-соціальне відношення, що

дозволяє стверджувати, що це – цінність як така. Більше того, ціннісне породжувало й визначало раціональне. Відповідно, не тільки можна говорити про ціннісні розмисли цієї епохи, але й слід адекватно їх досліджувати.

### Література

1. Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. – С-Пб.: Наука, 2009. – 600 с.
2. Ильин В.В. Аксиология. – М.: Изд-во МГУ, 2005. – 224 с.
3. Кузанский Н. О неинном // Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1979-1980. – Т. 2. – С. 183-247.
4. П'янзін С.Д. Генеза поняття "цінність" в античній філософії: методологічний аспект // Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія». Зб. наук. праць. – Вип. 154. – Черкаси: ЧНУ, 2009. – С. 69-76.
5. Субботин Ю.К. Проблема ценности в неотомизме (Критический анализ неотомистской концепции ценностей). – М.: Мысль, 1980. – 126 с.
6. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 345-361.
7. Хегглунд Бенгт. История теологии. – С-Пб.: Светоч, 2001. – 370 с.
8. Шохин В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: Изд-во Российского Университета дружбы народов, 2006. – 460 с.

### ***Аннотация. С.Д. Пьянзин. Аксиологические дистинкции в философии Средневековья.***

*В статье исследуется специфика христианской аксиологической мысли Средневековья в пределах единой мировоззренческой парадигмы. Особое внимание уделяется смене метафизических ориентиров, переосмыслению понятия "ценность" под влиянием идеи единого Бога и решению проблемы нахождения общего знаменателя для адекватной классификации различных подходов к ценностной проблематике.*

**Ключевые слова:** *ценность, благо, греческая патристика, латинская патристика, неоплатонизм, аристотелизм, интенция.*

### ***Annotation. S.D. Pyanzin. Axiological distinctions in the philosophy of the Middle Ages.***

*This article examines the specifics of the Christian Middle Ages axiological ideas within a single ideological paradigm. Particular attention is given to changing the metaphysical landmarks redefining the concept of "value" under the influence of the idea of one God and the problem of finding a common denominator for an adequate classification of the various approaches to value-related issues of various approaches and the points of view of a valuable problematics.*

**Keywords:** *value, benefit, patristic Greek, patristic Latin, neo-Platonism, aristotelianism, intentio.*

*Надійшла до редколегії 02.11.2009 р.*