

науки, дослідити принципи узгодження природничого та гуманітарного знання і їх методологій, вивчити питання наукової комунікації та її вплив на зріст знання, розкрити співвідношення наукового й ненаукового, простежити зміну критеріїв науковості, перейти від науки до суспільного дискурсу про науку.

Список літератури

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники / Пер. с англ. И. Борисовой. – М.: МФФ, 1998. – 344 с.
2. Гессе Г. Гра в бісер: Роман / Пер. з нім. – Харків: Фоліо, 2001. – 510 с.
3. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер с франц. сост., вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 2000. – С. 407-427.
4. Кошелев А.Д. К общему определению игры // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 60-72.
5. Кримський С.Б. Трансформація методологічної свідомості науки // Наука та наукознавство. – 1996. – № 3-4. – С. 32-38.
6. Кун Т. Структура научных революций: Пер. с англ. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608 с.
7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр.

Н.А. Шматко – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.

8. Лукьянец В.С. Наука в горизонте постэсхатологической эпохи // Практична філософії. – 2003. – № 2. – С. 3-19.

9. Мамчур Е.А. Причинность как идеал научного знания // Философия, наука, цивилизация / Под ред. В.В. Казютинского. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 170-183.

10. Микешина Л.А. Философия познания. Polemicheskie glavy. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.

11. Огурцов А.П. Социальная история науки: две стратегии исследований // Философия, наука, цивилизация / Под ред. В.В. Казютинского. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 62-88.

12. Степин В.С. Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

13. Терещенко Н.А., Шатунова Т.М. Постмодерн как ситуация философствования. – СПб.: Алетейя, 2003. – 192 с.

14. Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры. / Пер., сост. и вступ. ст. Д.В. Сильвестрова. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.

15. Шиллер Фр. Собрание сочинений. В 4-х т. / Под ред. С.А. Венгерова. – СПб.: Издание Брокгауза и Эфрона, 1901.

С.Н. Ягодзинский

ИГРОВОЕ ПРОСТРАНСТВО НАУЧНОГО ДИСКУРСА

Рассматривается проблема игрового характера современной науки. Обосновывается мысль о том, что игра является атрибутом научного дискурса.

S. Yagodzinskiy

GAME SPACE OF THE SCIENTIFIC DISCOURSE

The problem of the space of play in the modern science is considered in the article. The idea that the game is an attribute of scientific discourse has been substantiated.

Стаття надійшла до редакції 11.01.2010.

УДК 141.7

В.М. Кравченко, аспірант

ПОГЛЯДИ ФОМИ АКВІНСЬКОГО НА ПРОБЛЕМУ СЕНСУ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ

Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова

Стаття присвячена аналізу етичних поглядів Фоми Аквінського на проблему сенсу життя з позицій синтезу класичної давньогрецької філософії та християнської теології.

Вступ

Одним із найвизначніших представників середньовічної філософії та теології є Фома Аквінський. Завдяки видатним працям цього мислителя було довершено теологічне католицьке віровчення і здійснена систематизація схоластики. Не можна обмежувати значення філософії Фоми Аквінського виключно в рамках схоластики та томізму, як це подекуди роблять необачливі критики. Адже, це мудрець настільки колосального масштабу, що „його вплив простежується далеко за межами суто християнської догматично-теологічної думки” [1, с. 192]. У трактатах „Сумма теології”, „Сума проти язичників”, «Коментарях до Никомахової етики» та інших Фома Аквінський продемонстрував, як можна поєднати філософію з християнською вірою, використавши специфічний філософський понятійний та термінологічний апарат для розвитку теології. Беручи за основу філософію Аристотеля, він вважав, що спадщина давньогрецького мислителя може бути духовною опорою релігії і самого віровчення. Колосальний внесок Фоми Аквінського полягає в тому, що він продемонстрував відсутність бар’єрів між релігією

та філософією, містикою та наукою і відкрив їхню духовну близькість, довівши, що істина, яку людина отримує шляхом Божої благодаті, не заперечує істини, відкритої природним шляхом, через розум. Стверджуючи єдність, гармонійне узгодження двох форм пізнання, Фома Аквінський дає класичне для теології визначення ряду схоластичних проблем, які століттями хвилювали мислителів. Однією з таких фундаментальних проблем є проблема людини, смислу її буття.

Аналіз досліджень та публікацій

Праці Фоми Аквінського в аспекті його антропологічних поглядів досліджували такі дослідники, як Сергій Аверинцев, Олександра Александрова, Піама Гайдено, Олександр Дугін, Олексій Лосєв, Етієн Жильсон, Юзеф Жицінський, Чарльз Коплстон, Емерех Корет, Жак Марітен, Йозеф Ратцінгер, Стефан Свежавскі, Папа Римський Іоанн Павло II, Сергій Хоружий, Кристоф Шьонборн, Гілберт Честертон, Христос Яннарас. Сприяли вивченню спадщини Фоми Аквінського й нові переклади його творів на російську та українську мови. Однак антропологічні погляди мислителя у вищезгаданій критичній літе-

ратурі, по-перше, не достатньо розкриті й систематизовані, а по-друге, вимагають більш сучасного прочитання, яке б виводило ідеї Фоми Аквінського за межі вузького історико-філософського розгляду в рамках схоластики і показало актуальність його ідей для сучасного філософського етичного дискурсу.

Постановка завдання

Враховуючи вищезазначене, потрібно здійснити ґрунтовний філософський аналіз поглядів Фоми Аквіната на сутність та призначення людини, показати, у чому, на думку мислителя, полягає сенс людського життя. Потрібно також простежити, які етичні ідеї були запозичені філософом з класичної античної спадщини, зокрема у Аристотеля, що було взято ним зі здобутку патристичної філософії, а які його погляди справді являють собою оригінальне концептуальне ядро.

Основна частина

Усі міркування, що стосуються природи людини та її виявів, так чи інакше випливають із метафізики та сотеріології Фоми. Кожна дія людини має значення для всього її життя. Кожний вчинок зараховується як заслуга або гріх [22, I-II, 21, 3]. Коли людина впадає в гріх, вона віддаляється (відвертається) від богоподоби, а отже від власного призначення. Фома тлумачить гріх як розрив у відношеннях між людиною і Богом. Відповідальність за гріх лежить виключно на людині. Бог ніколи не полишає людину, але й людина, зі свого боку, повинна також підтримувати стосунки. „Бог ніколи не відходить від кого-небудь далі, ніж це обличчя саме відвертається від Нього” [там само II-II, 24, 10]. Тим не менш, такий стан для людини є небезпечним, тому що там, де відсутня спрямованість до Бога, там і божественний порядок більше не здійснюється. Для людини це означає недосяжність мети її буття – життя вічне і блаженство споглядання Бога. З одного боку, антропологія Аквіната тісно зв'язана із есхатологією, із проблемою загробного воздаяння. Очевидно, що есхатологічні перспективи випливають саме із такого розуміння природи людини. З іншого боку, спасіння людини і досягнення блаженного стану було б неможливо без боговтілення. Фома запитує: „Чи було втілення Слова Божого необхідним для відновлення роду людського?” [там само, 25, 8-14]. Філософ говорить про благо і милосердя Творця, яку ми бачимо в спокуті людського гріха. Оскільки гріх зробив людину смертною, Бог був змушений втрутитися та врятувати задля вічного життя. Таким чином Божественна любов служить останній цілі людини – повній єдності з Богом. Але оскільки шлях до добра зачинений із-за гріха, то вимагається зцілення від зла, яке й подає людям Христос.

Слід звернути увагу на те, що у часи Фоми існували дві протилежні концепції людини. Одна, вкрай матеріалістична, була проявом філософської теорії, що заперечувала існування душі та воскресіння. Можемо згадати атеїстичні погляди Демокріта, іудейську секту саддукеїв, про яку згадується в Новому Заповіті, та інш. Це була точка зору, згідно якій існують лише тіла (від грецького слова сома – тіло). Матеріалізм проголошував, що людина – це лише тілесний організм. Протилежним йому був спірітуалізм. Це був погляд, згідно якому людина –

це тільки душа, а тілесність людини – лише випадковість. Ми можемо сказати, що цей погляд сягав коріннями платонізму та неоплатонізму, де тіло розглядалося як темниця для душі. Неоплатонізм домінував в середньовіччі і впливав на патристику й схоластику. Його впливи можна знайти в спадщині Оригена, псевдо-Діонісія та Авероеса. Згідно Оригена, учителю ранньої Церкви, людина – це ангел, який втомився від споглядання Бога. За це вона був покарана вигнанням – але не в пекло як сатана, а у в'язницю тіла. Отже, людина – це грішний ангел в тілі і смерть є визволенням від цієї в'язниці. Після смерті людина знову може стати ангелом і повернутися через каяття до стану чистого споглядання і, отже, забути про свій зв'язок із тілом. Псевдо-Діонісій та популяризатор його ідей Іоан Скот Еріугена представляють схожу концепцію. Згідно з цими мислителями, матерія є злом. Відповідно, тіло також розглядається як зло. Людина була задумана єдиною, і цією людиною був Адам. Множинність, розподіл на дві статі, тілесність – все це є результатом гріхопадіння. В кінці часів зло має щезнути, і тоді всі речі повернуться до єдності, в первинну досконалість. І тоді знову з'явиться єдина людина – Адам. Грецькою мовою ця „подія встановлення втраченої єдності позначається спеціальним філософським терміном „апокатастасіс” [9, с. 52]. Ще одним визначним мислителем середньовічної Європи був Авероєс (також відомий як Ібн-Рушд). Він стверджував, що людина – смертна, але людство – вічне, дух людства вічний. Таким чином, він заперечував індивідуальне безсмертя.

Отже, всі ці позиції вплинули на Фому, але були відкинуті їм як єретичні. Він відкинув крайній спірітуалізм та матеріалізм як неправильні шляхи, як викривлення істинної християнської думки про людину. Що ж власного запропонував мислитель? Він говорить про те, що людина не повинна соромитися власного тіла саме тому, що Боговтілення демонструє людині її гідність як особистості. Втрачену праведність людина здобула через акт кенозису Бога – його самозменшення, втілення в людську особу та добровільною жертвою. Заслугою Христа є добровільне прийняття страждань на себе, а єдиним мотивом є божественна жертвна любов до людини. Якими основними рисами характеризується філософська концепція людини Фоми Аквінського? Ми можемо перерахувати декілька положень, які вважаємо найбільш важливими і характерними у цій концепції.

По-перше, людина відмічена печаткою первородного гріха. Отже, метафізично неможливо, щоб людина була досконалою. І свобода гріху – це плата за свободу волі. Але без свободи вибору людина перетворилася на автомат не «по той бік добра і зла», а «нижче добра і зла» [20, с. 968].

По-друге, антропологія Фоми містить певні елементи онтологічного сексізму. Деякі дослідники зазначають, що Фома принижує значення жінки, адже по відношенню до чоловіка жінка – щось недосконале й акцидентальне. В акті зачаття жінка дає потомству пасивну матерію, а чоловік – активну форму. Жінка – це триумф матерії над формою. По відношенню до чоловіка жінка є тим самим, що почуття по відношенню до розуму. В ній переважають сек-

суальні бажання (сексуальний апетит), тоді як чоловік – більш схильний до розумного контролю власних пристрастей та емоцій. І чоловік, і жінка створені за образом і подобою Бога, але чоловік є принципом і метою для жінки, так само, як Бог є принципом і метою для універсуму. Жінка – це всього лише частина чоловіка, щось не самодостатнє.

По-третє, людина не є поєднанням тварини і ангела. Вона не є малим всесвітом, мікрокосмом у тому сенсі, що в ньому містяться всі елементи світу. Людина не є поєднанням мозаїчного типу. Людина – це єдність. Ця теза вписується в традиційну тенденцію холізму (від грецького слова „холос”, що означає ціле). Людина – найдосконаліше єство у світі серед інших суцільних, що створені з форми і матерії. Людина є нерозривною і неподільною цілісністю. Ані про матерію, ані про форму, що є основою життя, душею тіла, не можна сказати, що вони є людиною. „Я” – це цілісність, моноліт, що складається з матерії та форми, а не просто механічна сума їх обох.

По-четверте, субстанційна форма в людині, що конститує, лежить в основі людини як субстанції – це душа. Душа є причиною того, що людина існує, що вона є тілесне творіння, що вона жива, що вона має чуттєве та інтелегібельне пізнання, (розум), що вона приймає рішення і є вільною. Все це відбувається завдяки субстанційній формі, оформлюючій основі – душі. Душа оформлює тіло та всі його функції, і водночас виконує свої власні дії, пов'язані з тілом, але суто духовні. Душа наділена розумом, тобто вона є душею розумною (ми можемо назвати її інтелектом або умом). „Необхідно зазначити, що інтелект, який є началом інтелектуальної дії, є формою людського тіла”, – пише Фома Аквінський в одному з своїх трактатів, який називається „De anima” („Про душу”) [17, с. 148]. Інтелект є також основою волі. Людина – це єдність та особистість. Ми всі є єдністю на базі матеріального начала. Кожна людина належить до роду „людина”. Особистість, унікальна і неповторна, з'являється завдяки духовному началу, тобто розумній душі. Душа сама по собі не є особистістю, але основа особистості. Душа – вічна, але особистість не вічна, бо помирає тіло. Отже з цього слідує необхідність воскресіння. С. Свежавський пише, що „для Аквіната ідея безсмертя душі не є лише істиною віри, але також істиною, що доступна філософії” [23, с. 11].

По-п'яте, зв'язок душі з тілом не може бути випадковим. Філософ в даному випадку критикує вчення Оригена. На думку Фоми Аквінського, цей зв'язок є сутнісним, субстанціальним. Не душа перебуває в тілі, а радше навпаки: душа створює собі тіло. Найвищими функціями душі є пізнання і устремління. Зв'язок душі з тілом є дійсністю природи людини і обертається для душі не на гірше, а на краще. Якщо душа була б ангелом, і тільки випадково була пов'язана з тілом, цей зв'язок був би для неї гіршим, це була б деградація душі. Говорячи про душу, Фома Аквінський використовує вираз „людський інтелект”. Інколи цей термін означає здатність до пізнання, а інколи – й здатність бажання, устремління. Бажання – це воля або хотіння, воління чогось. Інтелект як субстанціальна форма, що природним чином пов'язана з людським тілом, є „найниж-

че в інтелектуальній ієрархії і максимально віддалене від божественного інтелекту.” Тут йдеться про ієрархію розумів, яку мислитель запозичує зі спадщини Псевдо-Діонісія. Розум Бога є найвищим розумом, далі ієрархічно розташовані розуми ангелів різної ступені досконалості. Отже, „в ієрархії духовних істот душа займає найнижче місце” [22, I-I, 19]. Людська душа знаходиться на межі духовних і тілесних творінь. Вона вносить в людину спалахи духовного життя.

Наша душа як основа особистості та свідомості – вічна в силу своєї духовності. Душа кожного повинна конституєвати тільки дане тіло і ніяке інше. Природі нашій душі властивий зв'язок із тілом. Тобто Фома, з одного боку, відкидає метемпсихоз, а з другого боку, вказує на існування певної відповідності. Мова йде про відповідність кожної душі маленькому зародку в формі плода. Якщо душа вічна, то має бути вічним й людина – тільки дана людина і ніяка інша. Людина весь час змінюється від народження до смерті, але щось залишається незмінним. Це сутнісне «щось» є душа.

Для багатьох давніх філософів, особливо тих, хто наслідував вчення Платона, філософія є приготуванням до смерті. Смерть, очевидно, є настільки глибокою проблемою, що її осмислення вважається дуже важливою. В матеріалізмі смерть вважається повним кінемом свідомості та самоусвідомлення людиною самої себе. У спіритуалізмі смерть є визволенням з тюрми тіла, розривом зв'язку з тілом. Згідно Платону, душа є часткою божественного та надприродного в нас. Фома Аквінський в цілому погоджується з такою постановкою питання. Завдяки душі як субстанційній формі в людині є інтелект, воля, а також все інше – від найпростіших біологічних функцій до найвищих проявів людськості. Душа оформлює, конститує, об'єднує нас в цілісність, яку ми й називаємо людиною. Мислитель вважає, що після відділення від тіла душа продовжує існувати, але виконує лише частку своїх колишніх функцій. Вона здатна лише до розумового пізнання та воління, але вона не може виконувати свої біологічні та чуттєві функції, тому що останні можуть бути здійсненими лише за наявності субстанції – тобто поєднання душі і тіла. На думку Фоми, душа після смерті тіла відчуває свою неповноту та збитковість і тужить за повнотою людськості. Душа не є особистістю та людиною. Отже і тіло саме по собі, його останки не є людиною. Про останки Фома говорить, що вони лише символічно називаються тілом, вони схожі на тіло, але не є ним. Існування розумної душі після тілесної смерті є очікування повноти, очікування нової реалізації цілісності. Це туга за воскресінням і туга за Богом.

Смерть є виходом із просторово-часового порядку речей. Це перехід в інший простір. Стан душі, що існує після смерті без тіла, можемо охарактеризувати як покалічений стан, але водночас душа входить у вічність і бере участь у житті Бога, у бутті Бога, у божественному пізнанні. Як писав Августин, „Вічність – це не час, який триває вічність, а це позачасовість” [2, с. 30]. Але до воскресіння в новому тілі душа не живе у повноті життя. До того, як людина зустрінеться з Богом і потрапить у вічність, їй потрібна особлива духовна здатність. Фома називає її

„світлом слави”, без якого людина не зможе пережити те, що їй обіцяно. Отже, між нашою дійсністю, нашими теперішніми можливостями і тим, що очікує нас після смерті у вічності, лежить прірва. Нас очікує зовсім інша реальність, зовсім інший порядок.

Слід відмітити, що антропологія Фоми Аквінського критикує два напрямки у філософській думці – маніхейство та сакралізм. Маніхейство було релігією, що знаходилося під сильним впливом зороастризму. Маніхейці вважали, що існують два начала, що правлять світом і складають одного Бога, що має подвійну природу. Це добро і зло. В часи Августина це було дуже популярним ученням. Маніхейство виступало каталізатором дискусій про природу добра і зла. Маніхейці негативно ставилися до подружнього життя, сексуального життя, тілесності, матеріальних цінностей і взагалі усього земного. Отже вони засуджували, заперечували чи принижували всі ці сфери людської діяльності як царину сатани. На відміну від маніхейства, християнство, хоча й не заперечує вплив сатани на світ, але й не абсолютизує його. Зло не має такої ж самої сили, що й добро.

Фома Аквінський рішуче боровся з маніхейством, з його специфічною доктриною про необхідність проводити життя у повній аскезі і утриманні, звідки логічно випливало, що цнотливість (невинність) була вище ніж подружжя. Маніхейство особливо активізувалося у формі еретичних угруповувань та сект, таких як катари, альбігойці та інш. У часи Фоми духовність катарів, або „чистих”, вражала значний вплив на культуру. Але вся антропологія Фоми Аквінського свідчить, що насправді маніхейського дуалізму добра і зла не існує. Все, що є в людині, є добром, і не лише душа, а й уся особистість загалом. Водночас повним, абсолютним добром є Бог, а всі інші тварні (створені) істоти мають якісь недоліки, вони обмежені чимось. Бог – безумовне Суцце, а ми завжди чимось обумовлені. Фома вважав, що є тільки дві безкінечно благі особистості, що не мають недоліків - Ісус Христос та Діва Марія. Всі інші, навіть найвидатніші святі мають гріх. В земних реаліях добро змішано із злом. Але добро лежить в основі всього, звідси впливає відмінність поважливого ставлення до речей.

Свежавські відмічає, що „духовність Фоми у цьому аспекті поваги та любові дуже тісно зв'язана і споріднена з духовністю святих Франциска та Бенедикта. Йдеться про повагу не тільки до природи, а й до світу культури і особливо до праці” [24, с.75]. Не важливо, що це буде – наукова праця, літургічне служіння чи прибирання вулиць – будь-яка праця в бенедиктинській духовності має вічну цінність. Як відомо, Фома був бенедиктинцем і виховувався в монастирі, отже спосіб життя вплинув на всю його філософію і світовідчуття. Бенедиктинці говорять, що Бог пам'ятає про будь-яку працю, що виконує людина протягом усього життя. Звідси впливає й турбота про речі незначущі, нібито негідні того, щоб про них піклуватися, про речі, які нам здаються далекі від духовності і мало важать для Бога. Все це насправді важливо.

Інша крайність, з якою Аквінат не погоджувався і проти якої протестував, був розподіл реальності на

сакральну і профану. Це означає, що існує певна сакральна сфера, що має хвилювати віруючу людину – те, що пов'язано з культом і релігійним життям. А все інше, тобто профана дійсність, або світська сфера життя, є тією сферою, до якої слід ставитися байдуже, нехтувати. Із сакральної точки зору царина несакрального не заслуговує уваги, турботи, зацікавленості. Спочатку такий погляд вважався вірним, адже це означало возвеличення релігійного та духовного над світським та атеїстичним образом життям. Але потім стали очевидними недоліки такого підходу. Фома Аквінський стверджує, що невірно зрозумілий сакралізм є викривленням християнства і по суті маніхейством. Як пише Честертон, „такий підхід вважає всю сучасність необхідним злом і заганяє християнство і справжню духовність у гетто” [19, с. 215]. При такій постановці питання починається розподілення по ступені цінності між внутрішнім життям і молитвою з одного боку, і зовнішніми справами людини у її повсякденному житті, з другого боку. Відтоді ми маємо зневажати і не дбати про них. Але це суперечить духу християнства. Згідно з філософією Фоми, сакральним є все. Тут він рішуче пориває з аристотелізмом, який проводив різницю між піднесеним і низьким. На думку Ж. Марітена, антропологія Фоми в цьому аспекті є пророцтвом і передбачила демократичні зміни в житті європейців в XX ст. В ній постійно підкреслюється, що всі аспекти нашого життя – сім'я, робота, дозвілля, навчання, творчість – мають цінність з точки зору релігії і Церкви. Все має бути освяченим євангельським духом, а не лише тільки культ та внутрішня молитва. Царство людини „regnum hominis” має нести позитивну цінність. Але якої людини? Тут слід наголосити, що існує відмінність між „антропоцентричним гуманізмом” та „теоцентричним гуманізмом” (терміни належать Ж. Марітену). В першому випадку людські цілі для людини стають найвищими і відтак руйнується правильна ієрархія цінності. В другому випадку останньої ціллю для людини стає не вона сама, а вічний Творець світу. „Томізм стверджує цю найвищу форму людяності – „теоцентричний гуманізм” [13, с. 155].

З одного боку, філософія Фоми Аквінського є теоцентричною, а з другого боку, глибоко гуманістичною. Це означає одне: щоб повністю пізнати й полюбити Бога, треба полюбити людину. Але розуміння сутності людини та сенсу її життя неможливо без розуміння сутності її дій або праксису. В Середні віки вважали, що людина знаходиться на перетині трьох світів - рослинного царства, царства тварин і царства чистих духів, тобто ангелів. Фома Аквінський постійно підкреслює зв'язок людини з природним царством. Зі світом рослин нас пов'язують основні функції нашого організму. Щоб пояснити те, яким чином ці фізіологічні функції виконуються, Фома застосовує своє метафізичне вчення про можливість та дійсність. Усі дії живого організму, в тому числі й людини, здійснюються завдяки тому, що можливість, які є в нас, які закладені всередину нас апріорі, стають дійсними. Ці можливості називаються здатностями: інтелектуальна здатність, здатність відчувати, здатність творити, пізнавати, здатність любити. Ці здатності або можливості переходять із

потенції в акт, актуалізуються і стають дійсними. Також Фома говорить про біологічні здатності, що в нас закладені і реалізуються за допомогою субстанційної форми – душі. Це живильна (харчувальна) здатність, здатність росту, здатність до розмноження. Всі три перелічені фундаментальні здатності є спільними для царства рослин, тварин та людини. Тут Фома торкається проблеми демаркації живого і неживого, а потім проблеми розрізнення – свідомості та відсутності свідомості. Наслідуючи Аристотеля, він вважає, що існують три види душі – рослинна, тваринна та розумна. Остання притаманна лише людині і є причиною життя. Але тільки в людині „душа є нібито всім” [цит. за 10, с. 210], а це означає, що ми здатні пізнати все і збагачувати душу. Рослини не пізнають в силу власної матеріальності, оскільки їх душа (форма) надто занурена в матеріальне начало. А в людині форма домінує над матерією.

В усіх живих розумних істотах поруч з пізнанням завжди йде воля реалізувати свої бажання, волевиявлення. Схоласти називають це бажання дії „*appetitus*”. Через цей термін вони позначають загальну волюву тенденцію, бажання здійснити намір. Цей намір, або бажання волевиявлення мають дві сфери реалізації: наша поведінка (етос) і наша творчість та мистецтво. В основі всіх наших бажань, як у сфері поведінки, так і у сфері творчості – лежить устремління, бажання, інтенція до чогось - „*appetitus*”. У всіх живих істот ми спостерігаємо *appetitus naturalis*, природне устремління до реалізації, здійснення власної сутності, внутрішньої природи. Це устремління здійснюється у всіх істот у різний спосіб. У людини є чуттєві устремління, а також воля, яку не мають тварини. Сферою чуттєвих устремлень в людині є пристрасті-бажання. Вони є базисом, матеріалом для волі, „сировиною для волевиявлення”. До сфери почуттів у філософа подвійне ставлення. З другого боку, він пише, що «чуттєве сприйняття не схоплює сутності речей, але тільки лише їхні зовнішні акциденції... Лише тільки інтелект схоплює сутність речей» [22, I, 57]. З іншого боку, Фома продовжує і розвиває лінію Аристотеля щодо поміркованого відношення до почуттів. Він стверджує, що необхідно правильно зрозуміти природу пристрастей, пізнати їхню істинну природу. Дві розумові здібності – інтелект і воля – повинні контролювати пристрасті, володарювати над ними. В протилежному випадку, якщо людиною керують пристрасті, це негативно впливає на нашу мораль і поведінку. Можемо сказати, що пристрасті – це найбільш інтенсивні пориви нашого бажання, чуттєвого устремління. В залежності від того, з якими предметами ми маємо справу – з корисними або шкідливими, це викликає або хтивість, або роздратування.

Звідси походять й два роду пристрастей. З одного боку, це пристрасті-бажання, хтивість в прямому значенні слова, а з іншого боку, пристрасті з роду палкості та гніву. До хтивих пристрастей належать такі три пари: любов-ненависть, бажання-відраза, радість-скорбота. Розберемо докладніше пристрасть любові. Любов має безліч модифікацій, але в усіх випадках йдеться про те, що любов – це устремління до деякого бажаного предмету, який при-

носить насолоду. Пристрасть любові є інтенцією реального володіння предметом пристрасті. Коли пристрасть досягає цілі, то вона закінчується станом спокою, радості, задоволенням від насолоди володіння. На думку Фоми Аквінського, можна виділити природну, почуттєву та розумну любов. Природна любов притаманна усім неістотам. Ця любов проявляється у природній схильності слідувати власній природі, така любов веде кожну річ до того, що їй найбільш корисно і що є для неї благом. Існує також почуттєва любов – вона притаманна тваринам і базується на відчуттях. У людини така любов трансформується в розумну любов. Розумна любов – це насолода душі благом, який визнається таким за допомогою розуму. Розумна любов вільна і ставить перед людиною моральні проблеми. Ця любов є екстатичною, адже люблячий скеровує вольові зусилля назовні, від себе, щоб досягти бажаного блага. Ми завжди прагнемо до добра і до щастя. „Як Аристотель, так і Фома Аквінський стверджували, що воля з необхідністю прагне до останньої мети - до щастя”, - [6, с.42]. Але пошук людиною щастя неминуче призводить до пошуків Бога, адже тільки в Ньому, на думку Фоми, можна це щастя повністю досягти і відчути. Для кожної людини моральне життя полягає в тому, що б у максимальній ступені розвинути можливості власної природи, діючи за любих обставин та керуючись розумом. Загальна ціль людини – це досконалість, що призводить до щастя. Тут Фома Аквінський знову ж таки працює в руслі класичної етики Аристотеля і Августина. Він погоджується з тим, що всі наші вчинки мають бути скеровані чеснотами, серед яких головною є розважливість (розсудливість).

Дослідники підкреслюють глибоко персоналістичний характер етики Фоми, вказуючи на те, що не зважаючи на потужний вплив Аристотеля на схоластику, „особистість як концепт була запозичена Фомою не з філософії Аристотеля, а з римського права” [7, с. 61]. „Особистість означає те, що є найдосконалішим у всій природі” [там само]. Кожна людина є особистість, вона являє собою автономний центр діяльності та джерело своїх рішень. Вона зобов'язана своїм буттям власному акту існування, завдяки якому вона є тим, чим вона є. Водночас існування людини, як і будь-якої субстанції, залежить від буття Бога. Особистість є найдосконаліший образ Божий серед тварного суцього. Немає ніяких моральних зобов'язань, які б не були зобов'язаннями перед Богом. Ось тут і корениться і фундаментальна різниця між Фомою та Аристотелем. Всяка чеснота – це ознака величчя, але немає більшою величчя, аніж смиренно поклонитися Богу. Зрозуміло, що Аристотель нічого не говорив про смирення перед Богом. „Бог Аристотеля живе у вічному блаженстві і не турбується про людей. Він є абстрактним первоначалом, формою форм, тоді ж як Бог Фоми – це над-особистість” [20, с. 979]. Будучи створеним Богом, який водночас є глибинною, інтимною внутрішньою основою людського існування, людина не може нічого вдіяти окрім як через Бога і задля Бога. Все, що робить людина, вона здійснює для того, щоб за допомогою чеснот удосконалити в собі образ Божий.

Висновок

Кінцевою метою людини є пізнання Бога. Аристотель писав про те, що будь-яка людина має устремління до блага. Але благо для всіх різне: для когось це багатство, здоров'я, влада. Але очевидно, що людина не є кінцевою метою світу. Вона сама є сущим серед сущих. Тому й Аристотель, і Фома впевнені в тому, що задоволення бажань людського тіла не є вищим Благом. Тіло залежить від душі, як матерія залежить від форми. Відтак, блаженство як остаточна мета людини, не міститься в жодному блазі тілесного рівня. Тоді, можливо, блаженство полягає в якомусь душевному блазі? Фома відповідає, що блаженство не є якимось душевним благом, але існує поза душею і нескінченно перевищує її. „Блаженство належить душі, але те, у чому полягає блаженство, є дещо поза душею” [цит. за 8, с. 114].

Неможливо, щоб останньої метою людини була душа або якась властивість душі. Душа як така знаходиться в потенціальному стані, але існує задля чогось вищого, аніж вона сама. Ніяке благо людської душі не може бути вищим Благом, бо таке Благо має бути найдосконалішим. Блаженство людини не може полягати в жодному тварному Блазі. Отже, блаженство людини лежить в Богові. У чому криється сутність блаженства? Переживання блаженства, володіння чимось, що приносить блаженство, - це дія або акт. Це дія людського розуму, з якого виглучені інші здатності душі. Блаженство не досягається діями душі, яка відчуває. Не відчуття, а лише розум здатний зрозуміти сутність блаженства. Отже сутність блаженства полягає в акті розуму. При цьому божественна сутність – це предмет розуму не практичного, а споглядального. Блаженство буває досконалим і недосконалим. Недосконале блаженство належить спогляданню чуттєвої сфери. Сутнісне та істинне блаженство – не від світу цього. Ми можемо

отримати його в ясному спогляданні і розумінні божественної сутності. Бачити Бога – це безкінечне щастя, *beatitudo*, звідси й томістський термін *visio beatifica* – блаженне бачення (споглядання). На думку Аквіната, Ісус Христос – це єдиний шлях, здатний вивести людей до вищої цілі - *visio beatifica*.

Список літератури

1. *Аверинцев С.* Софія-Логос. К., Дух і Літера. - 2004
2. *Августин Аврелій.* Творения. М., Золотая Амфора, 2004
3. Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1-2.
4. *Аристотель.* Никомахова этика (EN) // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
5. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. – М., Прогресс, 1966. (2-е изд.: М., 1975).
6. *Бронзов А.* Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. – СПб. 1994
7. *Гертых В.* Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. – № 1. – 1994.
8. *Жильсон Э.* Философ и теология. – М., Софія, 1995.
9. *Коплстон Ф.Ч.* История средневековой философии. М., Мысль, 1997.
10. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., Республика, 1975.
11. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., Мысль, 1991.
12. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., Прогресс, 1979.
13. *Маритен Ж.* Философ в мире. – М., Уцимм-пресс, 1994.
14. Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2000.
15. *Соколов В.В.* Средневековая философия. М., Прогресс, 1979.
16. *Фома Аквинский.* Сочинения. М., АСТ., 2002
17. *Хоружий С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.
18. *Честертон Г.* Святой Фома Аквинский / Честертон Г. Вечный человек. – М., Республика, 1991
19. *Durant W.* The history of civilizations. V. 2. N.Y. 1969
20. *Jilson E.* Elements of Christian philosophy. N. Y. 1963
21. *Summa Theologica* // www.projectgutenberg. Internet resource
22. *S. Swiezawski.* Swiety Tomasz na nowo Odszytany. Kr. 1983
23. *Swiezawski S.* O roli filozofii i o niektorzych jej typach // Rozum i tajemnica. Kr. 1960

В.Н. Кравченко

ВЗГЛЯДЫ ФОМЫ АКВИНСКОГО НА ПРОБЛЕМУ СМЫСЛА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена анализу этических взглядов Фомы Аквинского на проблему смысла жизни с позиций синтеза классической древнегреческой философии и христианской теологии.

V. Kravchenko

THE VIEWS OF THOMAS AQUINAS UPON THE PROBLEM OF SENSE OF LIFE

The article is dedicated to the Thomas Aquinas ethical conception of sense of life through the synthesis of classical ancient Greek philosophy and Christian theology.

Стаття надійшла до редакції 25.12.2009.

УДК 141.7

С.А. Мирошниченко, аспірантка

ЛОГІКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ КОНЦЕПТУ «САМОРОЗПАД СОЦІАЛЬНИХ СИСТЕМ»

Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова

У статті робиться спроба інтегрованого визначення поняття «саморозпад соціальних систем» на основі семантично виділених сутнісних та змістовних характеристик понять «саморозпад» і «соціальні системи».

Вступ

Наука у ХХ столітті акцентувала увагу на суспільстві та інших соціальних системах. Активний аналіз соціальних систем спричинений кількома чинниками: по-перше, історичним розвитком суспільства – ХХ століття стало періодом імперіалістичних війн за перерозподіл світу, двох світових війн, значної кількості локальних військових конфліктів, що мали на-

слідки не-локальної дії і спричинили «бажання» у суспільстві знайти варіанти свого існування на мирній основі; по-друге, наука ще із середини ХІХ століття розвиває теорії суспільства (наприклад, органіцизм, матеріалізм та ін.) як соціальної системи, що активізувалося у ХХ столітті активним вивченням соціального, соціальних процесів, соціальних систем, соціальних груп тощо; по-третє, швидкі зміни форм

існування соціальних систем у суспільстві
XX століття спричинило інтерес до дослідження