

УДК 130.2:159.9

DOI <https://doi.org/10.24144/2788-6018.2026.01.3.47>

РЕЛІГІЙНА ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ПРО СУТНІСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО ЯК ОБ'ЄКТИВНО-ПРИРОДНОГО Й ЛЮДСЬКОГО ЯК ШТУЧНОГО

Манойло Н.Г.,

доктор філософських наук,

доцент кафедри права

соціально-гуманітарного факультету

Українського державного університету імені М. Драгоманова,

приватний нотаріус

Київського міського нотаріального округу

ORCID: 0000-0002-6369-7437

Манойло Н.Г. Релігійна філософія Середньовіччя про сутність божественного як об'єктивно-природного й людського як штучного.

Стаття присвячена глибинному аналізу того, як чільні представники релігійної філософії Середньовіччя осмислювали сутність Бога. Для середньовічних мислителів Бог не був лише об'єктом віри, як це часто розуміють у сучасному побутовому або релігійному контексті. Він виступав насамперед як поняття, ключовий інструмент мислення, за допомогою якого філософи намагалися організувати і систематизувати власну світоглядну та пізнавальну діяльність. Саме через понятійне осмислення Бога мислителі намагалися досягти максимального рівня раціонального розуміння світу, окреслити межі людського знання та пізнання і водночас розкрити закономірності Буття. Поняття Бога виступало методологічним інструментом, який дозволяв упорядкувати логіку міркувань, систематизувати філософські й богословські знання та виробити внутрішню когнітивну дисципліну мислення.

Таке осмислення сутності Бога сприяло формуванню цілісної, об'єктивної картини світу, де духовне та матеріальне, вічне і минуше взаємопов'язані. Для мислителів Середньовіччя поняття Бога було не лише абстракцією, а засобом, що дозволяв будувати аргументацію щодо походження, структури та сенсу Всесвіту. Воно забезпечувало інструментарій для морального, інтелектуального та духовного вдосконалення людини, формувало логіку релігійного і філософського дискурсу, а також слугувало підґрунтям для побудови етичних норм і правил. У такий спосіб релігійна філософія Середньовіччя поєднувала елементи віри та розуму, духовного досвіду й раціонального аналізу, демонструючи, що понятійне осмислення Бога є необхідним для побудови об'єктивної картини Буття та для розвитку цілісного світогляду людини.

Аргументовано, що є всі підстави вважати, що власне філософське розуміння сутності природного і штучного інтелекту знайшло своє чітке визначення в понятті Бога, звільненого від мінливої людиноподібної тілесності, на засадах якої не можна відкрити й утвердити у свідомості людини об'єктивний світогляд в його мотиваційно-діяльному спрямуванні.

Ключові слова: філософія, релігія, поняття, Бог, природне, об'єктивне, людина, штучне, суб'єктивне.

Manoilo N.H. Religious philosophy of the middle ages on the essence of the divine as objectively natural and human as artificial.

The article is devoted to an in-depth analysis of how the leading representatives of medieval religious philosophy understood the essence of God. For medieval thinkers, God was not merely an object of faith, as is often understood in contemporary everyday or religious contexts. He primarily functioned as a concept, a key instrument of thought through which philosophers sought to organize and systematize their worldview and cognitive activities. Through the conceptual understanding of God, thinkers aimed to achieve the highest level of rational comprehension of the world, delineate the limits of human knowledge and cognition, and simultaneously uncover the regularities of Being. The concept of God served as a methodological tool that allowed for the ordering of reasoning, the systematization of philosophical and theological knowledge, and the development of an internal cognitive discipline of thought.

Such understanding of the essence of God contributed to the formation of a coherent, objective picture of the world, where the spiritual and material, the eternal and the transient, are interconnected. For medieval thinkers, the concept of God was not merely an abstraction but a means of constructing arguments regarding the origin, structure, and meaning of the universe. It provided a framework for moral, intellectual, and spiritual development, shaped the logic of religious and philosophical discourse, and served as the foundation for the formation of ethical norms and rules. In this way, medieval religious philosophy

combined elements of faith and reason, spiritual experience, and rational analysis, demonstrating that the conceptual understanding of God is essential for constructing an objective picture of Being and for the development of a holistic human worldview.

It is argued that there are grounds to consider that the philosophical understanding of the essence of natural and artificial intelligence found its clear definition in the concept of God, freed from mutable human-like corporeality, on the basis of which it is impossible to reveal and establish in human consciousness an objective worldview in its motivational and practical orientation.

Key words: philosophy, religion, concept, God, natural, objective, human, artificial, subjective.

Постановка проблеми. Стверджувати, що релігійна філософія фактично являє собою античну філософію в усіх її змістовних проявах, але модифіковану під розуміння її смислів всім суспільним загалом. Звичайно, на тому рівні, який дозволяє їх – смисли – сприйняти або засобом формування абстрактно-понятійного способу мислення, або ж на основі безумовної віри в Єдиного Бога в образі боголюдини, спосіб життя якої відповідає тому, який обґрунтували чільні представники античної філософії, але якого самі не могли дотримуватись також із об'єктивних причин. Зважаючи на це, філософська проблематика набула більш виразного суспільного звучання, оскільки неспроможність людини вести «богоподібний» спосіб життя дала підстави стверджувати про її вроджену природну гріховність.

Крім того, слід зазначити, що моральний аспект, розроблений античними мислителями, зі створенням інституту церкви почав набувати практичного втілення у вигляді не лише перерахування гріхів і чеснот, але як покарання за гріховні справи, адже секрету з їх наявності не робилось, так і винагороду за добродійні справи. Але ми не будемо аналізувати церковно-богословські тексти, не будучи причетними до інституту Церкви. Йтиметься про ті з них, які, попри приналежність їх авторів до церковної ієрархії, залишались у своїх розмірковуваннях філософами, для яких об'єктивний зміст понять, а не сліпа віра в щось штучно нав'язане суспільству, понад усе. Це зумовлено тим, що для них релігія не стільки віра в боголюдину, скільки в богоподібність реальних людей, вуста яких промовляють суще як розум, а руки пишуть тексти, зміст яких розрахований на його розуміння, а не на віру в те, що вони – слова – його містять. Як можна щось зрозуміти в словах, якщо вони проголошуються латиною, якої майже абсолютна кількість віруючих католиків не знала. Тому їх відносили до ідіотів, а вплив здійснювався на душевний устрій засобами різних видів мистецтва. Найперше через органну музику й архітектурні храмові споруди, інтер'єр яких всуціль насичений живописом культових для церкви осіб, що справді зачіпали почуття, які, власне кажучи, й складають первинний душевний і духовний устрій людини.

Оскільки інтелект включає в себе всі його елементи, розуміння змісту релігійної філософії в її моральних настановах різне для різних його рівнів. А саме: для буденного й теоретичного. Останній якраз і сформували філософи, які, за прикладом Сенеки, відчули в собі потребу в моральному вдосконаленні на основі критики власних непорядкованих тілесних порухів.

Мета статті полягає в спробі представити зміст вчень чільних представників Церкви, які водночас є видатними мислителями, в єдності діалектичних протилежностей природного як втілення світотворчої й абсолютно об'єктивної сили Розуму та тих наслідків, які вносить в цей процес людська діяльність, не просвітлена його законами.

Ступінь дослідження даної проблеми, на нашу думку, недостатній в тому сенсі, що вона поступово стала монопольною справою богословів, з чим навряд чи можна погодитись і погоджуватись. Адже віра в абсолютну істинність їх суджень не є достатньою для досягнення практичної єдності об'єктивного і суб'єктивного, природного і штучного.

Виклад основного матеріалу.

1. Філософська патристика про божественний та людський інтелект

Августин Святий. Будучи прихильником вчень античних філософів упродовж певного часу свого життя, він, врешті, прийшов до висновку про те, що бог як втілення розуму, як поняття розуму, не може бути сприйнятий пересічним людом. Має бути бог як звичайна людина, якій світова духовна реальність, в даному разі, очевидно, світ об'єктивних ідей Платона, або ж іудейський Бог Іегова як могутній єдиний суцільний, віддала всю свою мудрість і силу. Прийти до такої сили через книжну мудрість неможливо, адже їй передують буденно-стихийний рівень духовності, який пересічній людині, й не лише їй, контролювати складно.

Наведемо деякі його положення з праці «Сповідь». Вже сама назва свідчить про бажання людини покаятись, визнавши свою поведінку багато в чому нерозумною, гріховною, отже, шкідливою і для себе самої, і для утвердження суспільної гармонії. Розмірковуючи про гріховність у дитячому віці, він відзначив «нетерплячки дитячих років», не передбачуваної щодо їх наслідків для себе в дорослому віці. Звідси утвердження таких схильностей: «серед плачів просити того, що могло мені зашкодити; дуже сердитися на вільних і незалежних людей, на старших віком, на своїх батьків і на інших розум-

ніших осіб, що не слухали моїх найменших вередувань і забаганок, намагатися дошкулити їм биттям за те, що вони не слухали моїх наказів, які можна було виконати хіба що мені на шкоду?» [1, с. 9].

Немає потреби наводити весь ранній період життя будь-якої людини, в який під впливом такого досвіду формується й утверджується спосіб життя в тій мотиваційній характеристиці, яка не сприймає добрі й мудрі поради старших, формуючи певні звички, подолати які можна, але які не викликають задоволення. Крім того, старші за віком навчителі, будучи самі родом із дитинства й підлітково-юнацького віку, навчаючи «розумному, вічному, доброму», не слідують їм у своїй поведінці. Тут сама по собі в пам'яті виникла порада Сенеки молодій людині, яка стала на шлях виправлення засобами долучення до філософських вчень. «Так ось: очікуй більшої радості, коли й свою дитячу душу зміниш, а філософія зачислить тебе до чоловіків. Наразі не лише дитинство, але – що більша біда – дитинність залишається. Справа погіршується ще й тим, що притаманна старшим поважність сусідить у нас із хибами хлоп'ят, ба, навіть не хлоп'ят – немовлят; ті бояться пуского, ці – надуманого, а ми – і того, і цього» [9, с. 231]. Від цього можна впасти в розпач, але це також прояв дитячого вередування, тому зробимо інший умовивід. А саме: проблема утвердження розумно впорядкованого способу життя людини й суспільства має вирішуватись із констатації того, що в мотивації людської діяльності є природно-об'єктивним, а що похідним від нього у вигляді штучно-індивідуального як суб'єктивного.

Августин вбачає причину наявності в суспільстві певного хаосу в тому, що в мотиваційній сфері свідомості домінує міфологічна складова з властивою їй героїзацією тих душевних схильностей, які вражають людський загальним масштабом свого прояву. Звідси й розпочинає: «Горе ж тобі, ріко людських звичаїв! Хто ж опиратиметься тобі? Коли ж ти нарешті висохнеш? Як довго ще нестимеш на своїх хвилях синів Єви в безкрає й жадливе море, яке важко переплисти навіть тим, хто плывуть на Хресті? Хіба ж я, кого теж несуть твої хвилі, не читав історії про Зевса, громовержця й перелюбника? Хоча правда, що він не міг робити одночасно одного й другого, але байку придумали для того, щоб мати привід наслідувати справжнє перелюбство, де вигадані громи відігравали б роль звідника» [1, с. 17]. Можемо бачити, настільки складним є вирішення проблеми просвітлення людської душі змістом тих моральних настанов, які, з одного боку, сприймаються всіма, але, з іншого, слідувати їм виявляється несила. Навіть тим, хто розуміє моральні максими як об'єктивну необхідність у вигляді закону організації гармонійного соціуму. Як Сенека, так і Августин визнають це, бо їх також «несуть хвилі» звичаїв, а не закони, абстраговані від них.

Звичайно, що звичаї також є проявом законів. Але вони формуються не як *наслідок* аналітико-синтетичної діяльності мислення людини як гостра й нагальна потреба її життя, а як *слідування* об'єктивній силі тяжіння духу попередніх поколінь. Крім цього, тяжінню її власних індивідуальних природно-біологічних суб'єктивних потреб, зупинити дію яких виробленим мисленням поняттям зі своїм об'єктивним змістом і напрямком дій вкрай складно. Для більшості людей це нелегко, а для тих, які ніколи не займались теоретико-пізнавальною діяльністю, просто неможливо й небажано. Це чи не головна причина того, чому масова людина протестує проти того, щоб їй нагадували про моральні настанови. Як і її правомірності в тому, що мораліст має показати приклад власної моральної поведінки. Ми наголошуємо на моральному аспекті з тієї причини, що релігійна філософія апелює якраз до розробки моральних настанов. Звідси й освячення не стільки неіснуючого Бога-Батька, скільки єдинорідного та єдиносутнісного з ним Бога-Сина. Він також не вчився, бо для цього потрібно було, по-перше, не мати на собі негативного впливу «ріки людських звичаїв», по-друге, прийняти Святий Дух від Бога-Батька безпосередньо, а не прийти до його сутності засобами абстрагування від змісту звичаїв в їх аморальних вимірах і власних душевно-тілесних порухів.

Оскільки ніхто, включно з самими філософами, не звільнений від негативного впливу власних асоціальних душевних порухів, Августин процес самопізнання здійснював на основі самокритичного аналізу власних мотиваційних спонукань. До його безумовних досягнень цілком правомірно відносять розуміння часу в його єдності з вічністю. Тому «неправильно казати: «Є три часи: минулий, теперішній і майбутній»; краще вже б сказати так: «Є три часи: теперішній минувшини, теперішній теперішності і теперішній майбутності». ...Теперішність речей минулих – пам'ять; теперішність речей теперішніх – їх пряме бачення; теперішність прийдешності – це сподівання» [1, с. 227]. Звідси інший висновок: «Бог міститься в пам'яті, бо в ній знаходимо правду» [1, с. 191]. Але не в пам'яті про вчення, яке створили попередники, оскільки у своїй окремішності їх зміст несе на собі сліди властивої кожній людині суб'єктивної упередженості. Правда з'являється у вигляді загально-об'єктивної логіки розвитку історичного процесу, яка не належить жодному вченню, створеному людиною. Хоча сама логіка й відкривається людиною, яка, проте, публічно заявляє про свою непричетність до її відкриття, стверджуючи, як це маємо у Платона, про перебування в певному стані натхнення. Це позбавляє її від звинувачень у марнославстві, від претензій на безумовне лідерство в науково-філософському середовищі. Слава належить Абсолютній ідеї, Абсолютному Духові, врешті, Богу як Абсолюту, що маємо, для прикладу, у філософії Гегеля. Проте одним із перших про це заявив Августин. Будучи обізнаним зі всією античною

філософською спадщиною, він сповідально, отже, щиро заявляє, що його «спонукало, запалювало, поривало до любові, до того, щоб шукати, набувати, посідати і прив'язувати себе цілою істотою не до тієї чи тієї філософської системи, а до самої мудрості (курсив мій – авт.), хоч би якою вона була» [1, с. 36].

Звідки взявся в нього такий висновок? – Від уважного прочитання Писання. В даному разі текстів Нового Заповіту. «І дивувалися юдеї, кажучи: «Як він знає Писання, не вчившись?» Ісус, відповідаючи їм, сказав: «Моє вчення – не Моє, а Того, Хто послав Мене. Хто хоче виконувати волю Його, той дізнається про вчення, чи від Бога воно, чи Я сам від Себе говорю. Хто від себе говорить, той шукає слави для себе; а Хто шукає слави Того, Хто послав Його, Той правдивий, і нема в Ньому неправди» [6; Біблія: Йоан, 7:15-18].

Отже, для утвердження правди в її майже наближеній своїм змістом і настановами до абсолютної природної об'єктивності, а не до штучності, яка йде від бажання прославити своє ім'я, потрібно прославляти себе у своїх справах, а не в авторських вченнях, які завжди суть аналіз духовної спадщини попередніх поколінь і людей в цілому, і поколінь пророків, вчених, філософів, просвітителів, віднесених до боголюдей. В наведеній цитаті слід звернути увагу на те, що такі люди також позначені великою літерою: Хто, Той, Ньому. Звичайно, в них поселився не Бог, а сама світова мудрість. Інша справа, чи здатні сприйняти таке тлумачення люди, які вірять в Бога, але при цьому продовжують життя «гріховне», час від часу сповідуючись священникам, але не читаючи й не осмислюючи текстів Священного Писання загалом, текстів Августина Святого й інших чільних представників релігійно-філософської думки тим паче. Як і не виправляючи свою поведінку після покайної сповіді, оскільки є сумніви в її щирості. А вона є «шлях Неба» (Конфуцій).

Ми постійно наголошуємо на складнощях подолання об'єктивно властивої людині суб'єктивності, яка все ж таки заважає людству досягти так бажаної всіма його індивідами без виключення любові, злагоди, миру як основи для щасливого життя. Августин як філософ мислив аналітично і над своїм душевним складом, який визначав і спрямовував його життя до необхідності покайної сповіді, синтезувавши це в такому умовиводі: «Розум є погляд душі, яким вона сама по собі, без опосередкування тіла, споглядає істинне» [2, с. 595]. Із таким визначенням може погодитись той, для кого, по-перше, процес теоретизування є звичним, професійним; по-друге, об'єктом мислення є тексти, а не живе споглядання; по-третє, ціль індивідуального життя полягає в пізнанні істини в її світотворчій, а не в світо-перетворюючій сутності. Філософський спосіб мислення й пізнання якраз в тому й полягає, що людина, перш ніж приступати до створення так званої «другої природи», має в першу чергу пізнати себе в усіх тих проявах, які сприяють поспіху в будь-яких діях. Пізнати себе можна, якщо спрямувати мислення на вивчення уроків історії як уроків, що дають можливість виявити в ній істинне в тому, що саме заважає людям діяти в мирі, злагоді, справедливості, любові. Тобто, пізнати себе як суспільну істоту, а не як егоцентрика.

Оскільки йдеться про філософію як сферу духовно-практичного осягнення Буття *окремою* людиною, то наслідком для неї стає в першу чергу те, що вона є мікрокосмом, подібним макрокосму. Це означає, що вона пізнає його як щось органічно ціле, поєднане взаємодією зі всіма його складовими, розділяючи з ними *спільну* долю, й, таким чином, усвідомлює себе як *суспільну* істоту. Напроти, зосереджуючи свою увагу на бутті суспільства, їй досить складно визнати себе суспільною істотою через постійні суперечки. Суспільне в часі й просторі є насамперед сумісне, а не духовно спільне і єдине. Присутність людей в одному місці не означає їх сутнісну єдність. Звідси й позиція Епікура про спільноту однодумців як істинну форму єдності та єднання на основі також спільного розвитку здібностей богоподібних людей до пізнання **Істини Буття** й численних відносних *істин буття в суспільстві*, яке постійно збурене пристрастями, що йдуть від невігластва, переважно зумовленого тілесними потребами. Аргументи на користь таких суджень ми відзначали у попередніх статтях, так і відзначатимемо в наступних.

Тепер повернемося до Августина. Він зазначив: «Все, що ми знаємо, знаємо розумом; тому ніяке почуття не є знання. ...Отже, що я розумію, тому і вірю: але не все, чому я вірю, те й розумію. Все, що я розумію, те я знаю; але не все те знаю, чому вірю» [2, с. 597].

Проаналізуємо цей зміст.

Перше. Всі знання, які має людина, свідчать про наявність в ній розуму як засобу пізнання через мислення. Проте саме мислення має різні форми його спрямування людиною, через що не всі знання отримують статус істинних.

Друге. Почуття не дають істинних знань, але свідчать про наявність об'єктів. Тобто, вони постачають розуму й мисленню, насамперед розумно впорядкованому, свідчення, формуючи при цьому свідомість на різних рівнях об'єктивності її суджень.

Третє. Перші пункти мовлять про людський загал в цілому, про **ми**. В наступному судженні йдеться про **я**, про пізнавальний досвід самого Августина, викладений зі всією щирістю, правдивістю, широю

правдивістю як правдою ширості. Звісно, що щирість також має суб'єктивний вимір, тому далеко не завжди висловлює правдиві/істинні об'єктивні судження.

Четверте. Вірити можна тому, що особисто розумієш. І діалектична протилежність цьому: не все, чому людина вірить, вона розуміє. Якщо це визнає мислитель світового рівня, то що вже говорити про віруючих сліпо, фанатично, без роздумів, від яких справді суцільні «головні й серцеві» болі.

П'яте. Осягнуте розумом є знанням. І також діалектична протилежність: не все, у що віриш, знаєш. Тобто, завжди є щось таке, в яке є реальна віра, яка притаманна також і мислителю поза тим, що він розуміє. Йдеться, вочевидь, про віру в те, що має бути в майбутньому з точки зору історичної логіки розвитку суспільства, але не є об'єктом теперішньої теперішності. Адже це сфера суб'єктивності людини, до якої належить *сподівання*.

Завершимо аналіз проблеми формування людського інтелекту в розрізі наявності в ньому *природного й штучного*, людського (не обов'язково *людяного*), як вона вирішувалась Августином, наступним фрагментом. «Якщо ти не розумієш, що я говорю, і сумніваєшся, чи вірно все це, зверни увагу у крайньому разі на те, чи не сумніваєшся ти в самому сумніві своєму, і, якщо вірно, що сумніваєшся, розбери, чому воно вірне; в такому випадку тобі назустріч йде світло, звичайно не сонця, а світло істинне, яке просвітлює всяку людину, яка гряде в цей світ. ..Кожен, хто усвідомлює свій сумнів, усвідомлює щось істинне.. Звідси кожен, хто має сумнів в існуванні істини, в собі самому має щось істинне, на підставі чого він не повинен сумніватись, адже все істинне буває істинним не інакше, як від істини. В кому бачимо ми такий сумнів, там діє світло, що не обмежується простором і часом, а тому вільне від будь-якої химери цих умов» [2, с. 600].

Тут вкрай важливі декілька моментів, які даються кожному, хто має бажання стати на шлях пізнання. Ми не говоримо про пізнання істини, оскільки вона відкривається як його результат. Причому, не остаточний, а такий, що постійно оновлюється, змінюється, шлях, на якому істина вагітна заблудженнями. Важливо й те, що поради дає видатний мислитель, фактично засновник нового етапу в становленні філософського знання.

1. Розуміння як головний складовий елемент інтелекту не приходить одномоментно, а з часом і через сумнів. Але він має бути спочатку в тому, що говорить людина, яка відкрила розум в собі й поспішає пропагувати його зміст щиро бажаним початківцям.

2. Має бути сумнів у власному сумніві. Справді, людина, стаючи на шлях пізнання, далеко не завжди починає з сумніву як у своїх знаннях, тим більше сформованих під впливом «ріки звичаїв», так і знаннях, які на такому громадському суспільному рівні визнані як правдиві. Тому сумнів може й не виникнути. Але якщо він виник, то слід сприйняти це як правдиво-істинний для, так би мовити, старту істинного шляху пізнання.

3. Ставши на цьому етапі пізнавального шляху на шлях визнання сумніву в його істинності, в людині відкривається світло знань, здобутих на такому нелегкому шляху, супроводжуваному душевними злетами й падіннями, оскільки доведеться визнати химерність світла, отриманого з опорою на просторово-часові характеристики Буття, знайшовши її в істинності власних сумнівів. Бо подібне притягується, любить і творить подібне. Сонце як природне світило світить завжди, в тому числі й уночі, бо воно джерело світла вічного. Проте джерелом душевного світла людини воно стає тоді, коли пізнана його природна/фізична сутність, не залежна від обертання Землі чи людини, яка заплющує очі. Сонце також і джерело теплової енергії. Але знаючи сутність енергії, зігрівається й душа. Причому, не лише метафорично, а й реально. Без цього в душі панує темрява невігластва, до того ж досить агресивна. Причина – в ній відсутній сумнів.

2. С. Боецій про суб'єктність філософії та суб'єктивність фортуни

Цьому філософу належить пріоритет в тому, що, завдяки введенню ним в обіг таких понять, як *дефініція, субстанція, акциденція, спекулятивне* та багатьох інших, розгорнулася майже тисячолітня дискусія між представниками номіналістів і реалістів з приводу так званих *універсалій*, або ж найбільш загальних категорій мислення. На нашу думку, вона тісно корелює з проблемою співвідношення *природного і штучного*. Тобто, дискусії з приводу універсалій точаться постійно, хоча нібито й не мають такого середньовічного схоластичного спрямування.

Найбільший вплив на характер і зміст університетських дискусій мала праця «Розрада філософією». Дискутантами в ній є Фортуна й Філософія. Першу, ясна річ, представляє переважна більшість людей, які у своєму житті орієнтуються на вроджену природну вдачу, на свій норів, свою натуру. Саме тому «судження більшості бере до уваги і ставить в заслугу не справи, а вдачу, і вважає гідним лише те, що приносить щастя. Звідси виходить, що добрі наміри відсутні насамперед у нещасних» [7, с. 198-199]. Це зумовлено тим, що більшість людей робить умовиводи на основі спостереження за звичаями й організацією суспільного життя, а не життя природи. Справу ускладнює й те, що вони переносяться на природне буття, хоча має й повинно бути навпаки. Тільки пізнавши природу в її божественному розумові, рівнозначному закону, який, зрозуміло, він відносить до Бога, можна гармонійно впорядку-

вати індивідуальне життя й, відповідно, суспільне. Проте такі погляди не були підтримані церквою, тому він був вимушений описати сутність Фортуни, будучи в тюремному засланні, де й був страчений за рішенням нібито рівних Богові правителів.

Закони природи незмінні, постійні, попри видимі тимчасові зміни зовнішніх форм об'єктів сприйняття. «Такою є її вдача, яка є наслідком властивої їй природи. ..Ти розпізнав, що у сліпої богині два обличчя... Якщо ти схвалюєш її звичаї, не смій скаржитись. ..Невже має для тебе ціну мінливе щастя, невже дорога тобі Фортуна, правдива лише на мить і чужа постійності, відхід якої приносить печаль. Якщо ж її неможливо втримати волею людей, а, відходячи, вона робить їх нещасними, що інше являє собою швидкоплинне щастя, як не якесь провіщення майбутніх негараздів? Адже недостатньо бачити тільки те, що знаходиться перед очима, – розважливості розуміє, що все має кінець, і що як добро, так і зло перемінні. Тож не варто ані боятись погроз Фортуни, ані занадто сильно бажати її милостей» [7, с. 205].

Відзначимо в цьому фрагменті такі аспекти.

1. Фортуна, вона ж вдача як інтегральна характеристика людини, задана їй від природи, суголосна розумінню вдачі як випадкового її успіху в суспільному середовищі, отриманого не з необхідності, не по заслугам за певні справи.

2. Звичаї формувались у період, коли ще не була створена держава як політичний інститут врегулювання взаємовідносин між людьми та природою на основі певних теоретико-ідеологічних позицій. Тому вони значною мірою відображали не незмінність природи в цілому як чогось цілого, єдиного, незмінного у своїй цілісності, яка, проте, не є об'єктом безпосереднього сприйняття у своїй гармонійній впорядкованості. Навпаки, доля людей ледь не щоденно залежала від випадкової вдачі/успіху від мисливства, риболовства, сприятливих кліматичних і географічних умов, взаємовідносин між сусідніми родо-племінними спільнотами і т. ін. Ці умови первинні в становленні етносів й названі доместикатами (Л. Гумільов), на основі яких формувались звичаї в якості природних регуляторів їх існування впродовж віків і тисячоліть. Звідси й опора на їх милість, підкріплена міфами про їх людиноподібних правителів. Віра в них переважала віру в наявність єдиного управителя. Звідси й категоричний вирок Боеція – «не смій скаржитись».

3. Вдача як певний тимчасовий життєвий успіх «чужа постійності», тому не може бути опорою для організації суспільства на законах, понятійно визначена «вдача» яких має бути незмінна. Принаймні, на певний, але досить тривалий часовий проміжок. Отже – вічна і справедлива як для суспільства в статусі держави, так і для окремої людини хоча б на кілька віків. Натомість опора на вдачу як певний прояв вроджених рис характеру мінлива, короткочасна, що очевидно й для самої людини, яка, при її «зраді», впадає в розпач. У той ж час вдача як успіх з опорою на незмінний закон збереження цілісності суспільного організму здатна супроводжувати його життя в перспективі віків і вічності.

4. Що важливо, так це висновок про те, що орієнтація на Фортуну віщує про «майбутні негаразди». Але це не пророцтво неосвіченого мага, віщуна, а глибокого мислителя, який сповіщає нащадкам про дію законів збереження цілого. Оскільки релігійна філософія цього періоду визнана як форма аристотелізму, доречно в даному місці навести розважливий у своїй категоричності імператив Вчителя: «Первинною за природою є держава, порівняно із сім'єю і кожним із нас, адже необхідно, щоб ціле передувало частині» [5, с. 379].

Звичайно, що такий імператив можна піддати критиці, якщо виходити з того, що це стосується окремої людини, яку зобов'язують чимось жертвувати заради якихось антигуманних цілей. В тому числі й заради держави, в якій вона безправна в якості раба за обставинами, тому розглядається як знаряддя праці, здатне говорити. Якщо ж виходити з того, що людина є політичною істотою; що вона стає людиною, завдячуючи цим існуванню роду; що мова є первинним засобом її олюднення й перейняття досвіду попередніх поколінь; що вона ж як об'єкт мислення над її лексичним складом і змістом містить в собі закон, властивий цілому, то критичний підхід, будучи викликаний сумнівом, стає істинним, отже, таким, що не заперечує первинність держави. Звичайно, що спочатку її роль виконує мова, яка в різних фізичних модифікаціях єднає також і вищих стадних тварин, а потім стає для людей одним із атрибутивних чинників державотворчості. Для української людини, обізнаної з історією *свогонароду*, це має стати аксіомою. Саме з цієї причини завойовники постійно й невтомно забороняли українську мову як первинний образ держави в якості політико-правового управлінського інституту.

Крім визначення, згідно якого людина є політичною істотою, яка завершує своє формування за умови існування в державі та впливі на її управлінський устрій, вона також визначена і як мисляча істота. Але важливо, щоб таке визначення не сприймалось нею як таке, що нібито без будь-яких індивідуальних вольових інтелектуальних зусиль дозволяє їй само собою стати і політичною, і мислячою істотою. «Становище, надане людині природою, таке, що лише тоді людина відрізняється від усіх інших речей, коли пізнає себе, і вона ж опускається нижче тварини, якщо перестає усвідомлювати своє призначення. Якщо для інших тварин не знати самих себе відповідає їхній природі, то в людей

це наслідок розтлінності» [7, с. 215]. І це також віщування наперед, на майбутнє, яке всі наступні століття лише підсилювало вплив Фортуни на суспільне життя.

Про що також є попередження в аналізованому фрагменті праці «Розрада філософією». Адже «її (Фортуни) неможливо втримати волею людей», включно з наявною в них розумною волею. Про неї після Боеція чітко висловився І.С. Еріугена: «Адже не тому людина є воля, що вона є саме воля, а тому, що вона є розумна воля. Насправді, знищ розумну волю і людини не буде» [10, с. 93]. А що буде? – Буде домінування свавільної волі, достатньо лише пригадати характер розвитку історії в цілому після цих застережень, який навряд чи можна назвати реалізацією законів згідно розумної волі. Авторитет К. Лоренца в його оцінці історичних подій ХХ-го століття достатній, щоб ми могли визнати це як об'єктивне судження. Природне і штучне, розумне і свавільне у своїй внутрішній взаємодії не давали підстав говорити, що «людська поведінка спрямовується розумом або, тим більше, відповідальною мораллю» [9, с. 16].

Можна стверджувати, що у К. Лоренца, який був в'язнем як німецьких, так і радянських концтаборів, при такій оцінці домінували негативні спогади про цей період свого життя. Проте такий же умовивід зробив і С. Боецій півтори тисячі років до нього. Таку пораду дає сама філософія, а не людина. Якщо ж людина, то така, дух, інтелект якої огорнутий Філософією, а сама вона суть дух не тимчасового, а вічного. Людина без такого світорозуміння не існує в тих визначеннях, про які ми щойно говорили, «адже існує лише те, що дотримується загального порядку суцього і діє відповідно до своєї природи; те, що порушує ці принципи, зрікається своєї природи» [7, с. 255]. Отже, йде штучним шляхом у всіх його синонімічних словах – *ненатуральним, неприродним, сурогатним, фальшивим, несправжнім, синтетичним, театральним, театралізованим, драматичним, афектованим, надуманим*.

Як Платон, так і Арістотель, чії вчення складають суть релігійної філософії Середньовіччя, отожднювали поняття бог із розумом. Оголосивши Філософію осереддям мудрості, розуму, вона робить і людину, яка проникла її глибинним смислом, прозірливою в майбутнє. Це тяжка робота, але вона, з одного боку, дозволяє людині отримати навички пізнавально спрямованого мислення; з іншого, тривалий час перебуваючи в просторі вічного й безкінечного, дозволяє також позбутись від впливу на нього стихійно-афективних проявів вдачі як основи Фортуни. Саме тому він, як і відмічені класики античної і світової філософії, вважав, що управляти державою мають люди з філософським світорозумінням. Але на той час, який не дозволяє їм відчути мінливе щастя від владних спокус.

Спираючись на ідею Августина Святого про єдність часових вимірів об'єктів сприйняття у вічності як суть Філософії, людина отримує можливість не реагувати на постійну їх мінливість, яку повсякчас сприймають органи відчуття. Оскільки ж практична вірогідність її здійснення людиною, навіть свідомою незмінності законів світобудови, досить незначна, нею наділяється Бог як синонім вічності в її незмінності, в її спокої, якого нездатні вивести зі стану рівноваги через відсутність в нього органів відчуття, адже саме вони реагують на мінливість. Так формується поняття Бог у його визначеності через незмінну родову сутність та її – сутності – видові відмінності, залишаючи родові незмінними. Тобто, *провидіння належить незмінному розуму як родовій сутності, самій вічності, а доля постає як результат дії мінливих об'єктів*, яка визначає часові рамки як об'єктів у властивій їм формі, так і людини з тієї причини, що вони впливають на органи відчуття поза її волею. Відтак: «Провидіння рівною мірою обіймає все, як окреме, так і безкінечне. Доля ж упорядковує рухом окреме, розподіляючи і наділяючи місцем і формою» [7, с. 265].

Проблема, отже, в тому, щоб людина, надто ж та, яка претендує на право управляти соціумом, мала якомога більше часу спілкуватись із незмінним розумом. З іншого боку, управління потребує протилежного, а саме: повсякчасного спілкування з людьми. Що також призводить до потреби в необхідності створити Бога *штучно*, на чому наголошував пізніше Вольтер на тій підставі, що люди більше всього іншого в своєму суспільному бутті потребують справедливості. Між тим державні мужі не можуть її утвердити. Тому діючому правителю Філософія радить виходити з того, що він зобов'язаний постійно мати у своїй пам'яті збереження цілісності суспільного організму як головної цілі правління просвітленням свідомості причетних до управління людей, а не цілі збагачення засобами владних повноважень. Адже «те, що якнайповніше наближалось до незмінності вищого розуму, позбувшись руху, позбувається й необхідності, що накладається долею. Так що мінлива лінія долі так відноситься до незмінної простоти провидіння, як розмірковування відноситься до розуміння, як те, що народжується, до того, що існує постійно, як час до вічності, як круг, що обертається, до свого центру, що перебуває в спокої» [7, с. 266].

Цілком ясно й очевидно, що людині перебувати в стані душевного спокою не те що нелегко, а й просто неможливо. Звідси й проблеми в суспільстві, яке час від часу збурюється, доводячи їх прояви до жахливих і небезпечних загроз не лише для людства, але і для природного середовища. З іншого боку, проблема прояву агресивного невігластва усвідомлювалась, тому її вирішення в дану епоху намагались вирішити створенням університетів. Їх студентів навчали впродовж шести років чотирьом дисциплінам: філософії,

богослов'ю, праву й медицині. Причому, всі відділення перші чотири роки вивчали філософію, а вже потім спеціалізувались, а філософи продовжували свої навички мислення ще два роки. Так формувалась еліта, яка відповідала статусу як за кількістю – кожне відділення мало десять студентів, так і за якістю, оскільки лише тривале перебування в стані мовомислення, об'єктом якого були тексти, справді суттєво відволікало від турбот «про хліб насущний» на користь пізнання сущого. Так формувалась духовна еліта як творча меншість. Звичайно, що таке навчання сприяло наданню філософії схоластичного характеру, і, будучи використовуване церквою, мало також догматичне спрямування. Проте подальші події в історії Європейських держав підтверджують необхідність такого етапу, адже вони спричинили до настання епохи Відродження й Нового часу.

Боецій, як зазначено, засновував свої міркування на досвіді попередників. Тому стверджував, що людина, яка тільки-но починає пізнавальне життя, має виходити з того, що *вже існує* вище знання, яке лише потрібно відкрити в собі. У зв'язку з цим «слід особливо проинятись тим, що вищий спосіб пізнання охоплює й нижчі, але нижчий ніяким чином не може піднятися до вищого» [7, с. 282]. Він мав на увазі божественний розум як розум Бога. Розум як субстанціональна основа Буття існує завжди. І якщо він відкритий як світотворча дія всезагального закону, то наступні покоління лише доповнюють його тим, як це відбувається в різних його складових, як природних, так і суспільних. Не лише час розчиняється у вічності, але й вічність розчинена у часі. Тобто, вона завжди присутня в сучасності, постійно супроводжуючи його. «Лише те, що охоплює всю повноту безкінечного життя і володіє ним, чому не вистачає нічого з майбутнього і що не втратило нічого з минулого, справедливо вважається вічним. І воно з необхідністю володіє здатністю бути завжди присутнім в собі та мати в собі справжню безкінечність поточного часу. ...Бог на те майбутнє, що залежить від свободи волі, дивиться як на існуюче» [7, с. 287]. Має бути не тому, що приходять наступні покоління, а тому, що й вони, маючи «свободу волі», діють згідно неї. Справа за тим, щоб вони діяли згідно вимог розумної, а не свавільної волі, адже розум існує й поза часом появи нових людських поколінь. Існує також і воля як дієва субстанція в кожній людині, яку вона повинна спрямувати на те, щоб звільнити себе від тих душевних порухів, які її неволять. Якщо вона цього не робить, хоча можливості для цього існують, то в її неволі *винна* вона сама. Звичайно, що різною мірою, в різні часи, в різних типах суспільств її *провина* різна. Тоді її веде мінлива Фортуна, а не Філософія.

3. Вчення Ф. Аквінського про божественний та людський інтелект

Завершує період релігійної філософії в тому вигляді, в якому вона набула, умовно кажучи, класичного оформлення, творчість **Ф. Аквінського**. Вона також значною мірою присвячувалась доведенню буття Бога в якості понятійно визначеної духовної субстанції, яка проявляється в кожній людині через мислення, підпорядковане розуму, який пронизує все існуюче і який наявний також і в кожній людині. Але для цього потрібно розглядати Бога як поняття, визначене засобами розумно-вольової діяльності в якості субстанціональної універсалії.

Відзначимо, що докази буття Бога, властиві періоду домінування на суспільну свідомість релігійно спрямованої філософії, були підпорядковані ідеї досягнення миру і злагоди поміж людьми. Засіб для цього існує, але лише на шляху досягнення всіма людьми того рівня інтелектуального розвитку, який дозволяє повністю витіснити зі сфери душевних мотиваційних спонукань тілесні потреби як життєво необхідні, а не нібито гріховні. В цьому якраз і складність абстрагування від них для пересічної більшості людей, включно також і з вченими. Але це надзавдання для філософуючих богословів. Це для них «не хлібом самим буде жити людина, але кожним словом, що виходить із вуст Божих» [6; Біблія: Матв., 4:4], адже поза проповідями чи поза написанням текстів вони також споживають хліб насущний. Це була відповідь на запитання спокусника, який мислив суто природно-фізіологічно, отже, хибно, неправильно, фальшиво, врешті – *штучно*, а не природно-пізнавально. Він хотів мати віру в чудесний спосіб вирішення будь-яких бажань Христом: «якщо Ти Син Божий, скажи, щоб ці каміння зробились хлібами» [6; Біблія: Матв., 4:3].

Звичайно, що такий розрив між природним і штучним можна подолати, якщо забезпечити природно-фізіологічні потреби всіх людей тією мірою, якою вони не будуть щоденно ними опікуватись, будучи впевненими в тому, що проблема вирішена на *віки й наввіки*. Такої впевненості не було, тому наголос, як у той час, так і після, робився на необхідності надання об'єктивній *природній* людській допитливості як природженій/вродженій потребі реальної можливості отримати відповіді на її запитання. Засобом для цього стали університети, про що ми щойно зазначили. Тривалий час перебування в просторі істин пізнання дозволяє людині відкрити істину, згідно якої розум, мислення, знання первинні щодо істин, отриманих від органів відчуття.

Зважаючи на те, що пізнання – це процес, тому отримані в його ході знання набувають релігійного статусу. Адже релігія в семантично-смысловому розумінні це не просто зв'язок із минулим. Що більш важливо, так це його освячення. З тієї причини, що вони записані, тексти попередніх мислителів всіх напрямків пізнавальної діяльності, в основі якої розумно-вольове мислення, на-

були в Середні віки статусу Святого Письма. Вплинути на інтелект людей, жорстко прикутий до щоденного забезпечення «хлібом самим», можна лише тим, що існує Бог, який також щоденно турбується про «вбогих духом». Тим паче, що саме знедолені раби Римської імперії й створили общини на основі віри в реальність боголюдини. Вони вірили в розповіді про Спасителя в час, коли він нібито був живий і проповідував серед людей. Після його смерті й чудесного воскресіння вірували в це, але поклонялись не текстам, а іконам. В цьому фактично проявлялась їх штучна релігійність як постійна пам'ять про його подвижницьке й стражденне життя, адже до самої священної в своїй природно-об'єктивній інтелектуально-духовній сутності вчення вони не були причетні.

Можна припустити, що саме для тієї незначної кількості людей, в яких допитливість проявлялась на рівні постійної жагучої зацікавленості до розуміння сутності Бога, адже у всіх людей віра в чудесне випереджає знання, якраз і наводились докази буття Бога на основі філософських міркувань. Віра має бути підкріплена тим, що він є щось похідне від природного, але не як наслідок звичного його сприйняття, а як проникнення в його сутнісні визначення засобом абстрагування від виключно матеріально-предметного на користь духовного як автономного у вигляді знань про Буття. На такому шляху істини віри не суперечать істинам розуму, бо фактично виявляється, що людина здатна відчутти свою богоподібність не фізично неіснуючому Богові, а тій розумно-вольовій сутності, яка освячується його поняттям.

Аквінат доводить існування Бога п'ятьма шляхами. Причому, доводить як із посиланням на тексти Святого Письма, так і на твори Філософа, вперше назвавши так Арістотеля. Найбільш очевидним він вважає доведення від руху. Але, застосовуючи й фізичні чинники, за яких, для прикладу, вогонь як природна стихія, приводить в рух об'єкти, виводячи їх зі стану відносного спокою, йдеться фактично про започаткування руху мислення, яке припиняє «шлях в безкінечність», який Гегель назвав шляхом «в дурну безкінечність» емпірично достовірних окремих численних прикладів. Так відкривається постійно діюча причина руху матерії – властивий їй закон і закони. Для філософських міркувань, які завжди мають на оці не видиме, а невидиме, внутрішнє, позначаючи його поняттям Бог. Для пересічної людини більш важливо говорити про Бога в образі людини. Не маючи окремого предметного корелята у вигляді окремого матеріального об'єкта, така форма Бога влаштовує її обмежений постійним перебуванням в світі об'єктів інтелект визнанням за ним світотворчої сили. Проте не сили закону, не сили розуму й заснованого на ньому мисленні. Розуміння Бога як синоніму Розуму, Закону, Абсолюту передбачає розуміння різниці **між** буттям видимих органами відчуття об'єктів в їх просторово-часовій визначеності **та** розумінням його як об'єктивної реальності, яка не має матеріальної форми, але діє через них як першопричина. «Тому необхідно перейти [мисленням] до першого двигуна, який вже не є рухомий нічим; і кожному ясно, що це – Бог» [4, с. 25].

Відносно того, що така логіка доведення стає ясною «кожному», є великі сумніви. Але вона справедлива для того з цих «кожних», хто постійно перебуває в стані декодування смислів, які містяться в текстах, але самі по собі не є такими. Проголошуючи звичне: «Бог є істина», слід знати, що істина є категорією теоретико-пізнавального процесу, який, одного разу почавшись, не може закінчитись. А це властивість розумно-вольового способу мислення, яке, втомлюючись, після певного відпочинку, продовжує нуртувати людську душу як орган пізнання. Тобто, «істина присутня в інтелекті, коли вона з'єднує і роз'єднує, але не в чуттєвому сприйнятті, як також і не в інтелекті, що пізнає якесь нерозчленоване поняття» [3, с. 837]. Зауважимо, що мислення має завершитись певним визначенням поняття, яке приносить відпочинок у вигляді приємності, адже воно водночас відображає «розумне, моральне і справедливе» (Епікур) і для світобудови, і для душевного стану людини. Причому, звернемо увагу, якщо пізнається «якесь нерозчленоване поняття», то істина не входить в інтелект душі. Просте вживання слова, в даному разі будь-якого, наприклад. того ж широко вживаного слова «справедливість», не утверджує її у відносинах між людьми. Розчленування на рід і видові відмінності, навпаки, збагачує інтелект, дозволяючи за словами, знаками, звучанням «бачити» світ розумними очима. Тому, можливо, й засуджується практика вживання слова Бог без розуміння його сутності.

Що стосується сутності, то Аквінат стверджував: «Сутність є... те, що виражається в дефініції. Дефініція охоплює родові, а не індивідуальні підвалини. Звідси видно, що в речах, складених із матерії і форми, сутність означає не одну форму і не одну матерію, але те, що складено із єдиної форми і матерії у відповідності з родовими підвалинами», відтак Бог «є першопричина всіх речей як їх зразок» [3, с. 838]. Він, усвідомлений пізнанням як об'єктивний розвиток світу, завжди спрямований на його благо-устрій, а не на шкоду йому. Людина, ставлячи перед собою певні цілі, певні замисли, має узгоджувати їх із тими наслідками, які промисел, втілюваний у промисловість, може внести в існуючий світовий благоустрій. Звідси висновок, згідно якого «ніщо не може бути за своєю

сутністю злом. Справді, ми бачили, що все суще тією мірою, якою воно є суще, є благо і що зло існує лише в благо як своєму субстраті» [3, с. 841]. А ним є матеріально-речова достовірність об'єктів сприйняття, а не їх духовна внутрішня сутність, яка не дається відчуттям безпосередньо.

Вкрай важливий висновок для розуміння напрямку здійснюваного нами дослідження. Природне як об'єктивне у вигляді законів, які є «двигунами» Буття, може виявитись не благом, якщо люди, вірячи в Бога як Творця, не пізнають його як непорушний Закон, Розум. У цьому суть доведення його існування в якості першопричини. Тому в процесі пізнання «необхідно [мислі] прийти до першої діючої причини, яку всі називають Богом» [4, с. 26]. Не приходячи до такого розуміння, *природне* набуває характеру *штучного*.

Релігійна філософія також продовжила розвивати вчення античних мислителів про трисутнісну складову людини. Йдеться про тіло, душу й дух. У філософії Аквінського практично відсутні закиди на безумовну вроджену гріховність тіла з властивими йому потребами. Душа як осереддя людської сутності субстанціонально не визначається у своїх мотиваційних спонуканнях виключно тілесними порухами. Її покликання в тому, щоб спонукати людину до пізнавальної активності, до розвитку допитливості й автономного пошуку відповідей на запитання. Адже «*начало .., яке ми іменуємо людською душею, є якоесь безтілесне і самосуцце начало*» [3, с. 844]. Вона в якості субстанції пронизує весь людський організм, оскільки він за своєю сутністю мікрокосм, подібний макрокосму. Як і не має якогось окремого місця в ньому в якості специфічного органу інтелекту. У співвідношенні матерії і форми вона як інтелект має всю форму тіла, яка дає можливість пізнавати у формі знань. Але можливість стає дійсністю тоді, коли потенційне набуває статусу актуального в пізнанні. Її атрибути – мислення і воління. Мати душу, в такому разі, означає мати волю до мислення. Оскільки мислення, яке відкриває суще в його істині, в його істинах, потребує абстрагування від тілесних порухів, вона ніби покидає його під час пізнання. Й навпаки, вона в ньому за умови *в*пізнання. Звідси й безтілесність Бога: «Отже, першодвигун, яким є бог, не має щонайменшої частини потенційності, але є чистий акт» [3, с. 859].

Маємо достатні підстави для того, щоб вважати вислів «всім ясно» в тому сенсі, що «чистий акт» стосується акту мислення. Причому, акту не одномоментного, оскільки мислення – це процес нескінчений і невтомний для Бога. Те, що він не втомлюється, видно з того, що він втілений у знання як носії розуму та його законів. Втомлюється мисляча людина, тому й спрямовує процес мислення на створення таких пристроїв, які допомагають їй продовжувати процес, передаючи їм певні функції.

Висновок. Є всі підстави вважати, що власне філософське розуміння сутності природного і штучного інтелекту знайшло своє чітке визначення в понятті Бога, звільненого від мінливої людиноподібної тілесності, на засадах якої не можна відкрити й утвердити у свідомості людини об'єктивний світогляд в його мотиваційно-діяльному спрямуванні. «Чистий акт» пізнання людина справді чинить лише тоді, коли, як зазначив Арістотель, визнаний Ф. Аквінським Філософом та Вчителем, хоча згідно церковних канонів мав би славити Папу, об'єктом пізнавально визначеного мислення філософського рівня для неї є духовна спадщина людства, чітко зафіксована в текстах. Філософія як процес «мислення про мислення» якраз і має ту об'єктивну чистоту, яка, будучи позбавлена авторства якоїсь людини, в такому разі прозирає внутрішнє Світло Законів у їх визначеності вічністю Природи, а не тимчасовістю її присутності в тілі людини. Справді, «вищий спосіб пізнання охоплює й нижчі, але нижчий ніяким чином не може підняти до вищого» (С. Боецій) у всій його – пізнання – вселюдській історичній повноті. Тому його результати, матеріалізовані в текстах, отримали статус Святого Писання, оскільки індивідуальне людське здатне позбутись суб'єктивної штучності й обмеженості виключно в повноті вселюдського у всій його суперечливості. Звідси й пророцтва про неминучий Страшний Суд. Таке розуміння може дати сучасникам перспективи для виправлення, але не вірою в Бога як людиноподібного мислителя, а лише актуалізацією своєї потенційної *здібності* до мислення у *здатність* мислити на понятійному рівні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Августин Святий. Сповідь. К.: Основи, 1996. 319 с.
2. Augustinus Aurelius. *De civitate Dei*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia*. Patrologia Latina, vol. 41–46. Paris: J.-P. Migne, 1841–1845. 860 p.
3. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*. Rome: Typographia Polyglotta Vaticana, 1888–1906. 300 p.
4. Аквинский Фома. Сума теології. К.: Ельга. Ника-Центр. 2002. 560 с.
5. Aristotle. *Politica*. In: *Aristotelis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bekker. Vol. II. Berlin: Reimer, 1831. 560 p.
6. Біблія. К.: «Українське біблійне товариство», 1994. 1255 с.
7. Boethius, A. M. S. *De consolatione philosophiae*. In: *Patrologia Latina*, vol. 63. Paris: J.-P. Migne, 1847. P. 579–862.

8. Лоренц К. Агресія (так зване Зло). Питання філософії. №3. 1992. С.5-38.
9. Сенека. Моральні листи до Луцілія. Київ : Основи, 1995. 603 с.
10. Iohannes Scottus Eriugena. *Periphyseon*. Ed. Édouard A. Jeauneau. Turnhout: Brepols, 1996–2003. (*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, vols. 161–165*).

Дата першого надходження рукопису до видання: 7.01.2026

Дата прийняття до друку рукопису після рецензування: 26.01.2026

Дата публікації: 2.02.2026

© Манойло Н.Г., 2026

Стаття поширюється на умовах ліцензії CC BY 4.0