

**Францисканські філософи
Середньовіччя (1235 – 1349).
Життя та погляди.**

Зміст

Бібліографія.....	3
Вступ.....	4
I. Поява Університетів у Західній Європі та входження в їх структури францисканців.....	8
1. Середньовічна освіта: від школи до університету.....	8
2. Погляди св. Франциска, та його наступників на навчання.....	13
3. Поява на університетах францисканців.....	17
II. Найвидатніші францисканські мислителі, та їхня наукова думка.....	19
1. Паризький осередок.....	19
1.1.Олександр з Гельс (1185 – 1245).....	19
1.2. Іван з Ля Рошель, (1200 – 1245).....	21
1.3. Святий Бонавентура з Багнореджіо (близько 1217 – 1274)..	24
1.4. Матей з Акваспарти (близько 1240 – 1302).....	30
1.5. Петро Оліві (1248- 1298).....	32
2. Оксфордський осередок.....	34
2.1. Роберт Гросетест (близько 1175 – 1253).....	34
2.2. Роджер Бекон (1215 – 1294).....	36
2.3. Іван Пеккам (близько 1215/20 – 1292).....	38
2.4. Іван Дунс Скот (1265 – 1308).....	41
2.5. Вільям Оккам (близько 1290 – 1349).....	46
III. Значення францисканської філософської думки.....	51
1. Тривалість францисканської філософії.....	51
2. Характер францисканської філософії.....	55
Закінчення.....	58

Бібліографія.

1. Banaszek M. *Historia Kosciola*, Warszawa 1987
2. Bloch G. *Historia Filozofii Franciszkańskiej*, Poznan – Kalisz 2001
3. Bloch G. *Bl. Jan Duns*, Jarocin 1996
4. Bloch G. *Jan Duns ze Szkocji*, Rzym – Poznan 1986
5. Bonawentura Pisma Astetyczno-Mistyczne, Warszawa 1984
6. Brzuszek G. *Pierwotny stan czljwieka wedlug Mateusza z Aquasparty*, w *Studia Franciszkańskie t. 11*, Poznan 2001
7. Wieczorek E. *Nauka Jana Duns Szkota o Milosci Bozej w Planie Stworzenia i Zbawienia*, Katowice 2002
8. Dyczewski L. *Wartosc wykstalcenia I rola humanisty-franciszkanina w nowoczesnym spoleczenstwie*, w *Studia Franciszkańskie t. 5*, Poznan 1992
9. Iriarte L. *Historia Franciszkanizmu*, Krakow 1998
10. Iriarte L. *Powolanie Franciszkańskie*, Krakow 1999
11. *Истоки Францисканства*, Ассизи 1996
12. Коплстон Ф. *Середньовічна філософія*, Київ 1997
13. Kosla H. *Elementy antropologii u bl. Jana Duns Szkota*, w *StudiaFranciszkańskie t. 9*, Poznan 1998
14. Кремень В. Ільїн В. *Філософія: Мислителі, Ідеї, Концепції*, Київ 2005
15. Matura T. *Sw. Frabciszek z Asyzu na nowo odczytany*, Krakow 2000
16. Matura T. *Duchowosc sw. Franciszka z Asyzu a nasze problemy wspolczesne*, Krakow 2000
17. Ockham W. *Summa logiczna*, Warszawa 1971
18. Salamon G. *Elementy nowatorskie w Szkotowej koncepcji poznania intuicyjnego*, w *Studia Franciszkańskie t. 14*, Poznan 2004
19. Salamon G. *Koncepcja Poznania Intuicyjnego u Jana Duns Szkota*, Krakow 2007
20. Chodkowski F. *Predestynacja Chrystusa wedlug bl. Jana Duns Szkota*, w *Studia Franciszkańskie t. 18*, Poznan 2008
21. Horowski A. *Zmysly duchowe wedlug Aleksandra z Hales*, w *Studia Franciszkańskie*, t.16, Poznan 2006
22. Шишков А. *Средневековая Интеллектуальная Культура*, Москва 2003

Вступ

На початку дев'яностих років минулого століття, коли в Україні розпочалося відродження Церкви, серед вірних східного обряду розпочали своє служіння Брати Менші. Вони також принесли свою духовність, в котрій знаковою постаттю є св. Франциск з Ассізі. Його подвижницьке життя є цілковитою реалізацією Євангелії, та досягнення вершин містичного досвіду. Сама францисканська духовність є дуже близькою вірним східного обряду. Ми звичайно розміщуємо його в період Середньовіччя, період трагічних поділів, однак здається сам св. Франциск жив в тому часі коли ті поділи ще не набрали такого трагічного виміру, як відчуваємо в наш час. Св. Франциск стався тим взірцем наслідування Христа до якого відкликалися впродовж століть. Францисканізм стався течією в середині Вселенської Церкви, котрий проникав у всі ділянки її життя. Не сталася виключенням і сфера науки. Сучасні дослідники окреслюють Середньовіччя Європи і в покладенні фундаментів під цю нову християнську цивілізацію, велику роль відіграли ченці. В довгому переліку досягнень, цілого ряду чернечих чинів, свій вклад мають також і францисканці. Вони стаються могутньою підпорою Церкви. Вчені, студенти захоплюються убогим Бідаком з Ассізі, прагнуть відчути солодкість євангельського життя та вступають до Чину Братів Менших. В такий спосіб францисканці появляються на університетах, в тих «кузнях майбутнього», феноменах християнського середньовіччя.

Тема цієї праці, виявляє нам найвидатніших францисканських філософів Середньовіччя. Роки, подані в темі праці окреслюють певний період названий «золотим віком» францисканської філософії. 1235 рік, є

роком в котрому до Чину вступив паризький професор Олександр з Гельс, в тому ж році з'являється один з перших францисканських наукових осередків при Сорбонському університеті. Рік 1349, є роком смерті Вільгельма Оккама останнього з видатних філософів францисканців Середньовіччя. Праця опирається окрім короткого опису життя, на окреслення найважливіших поглядів братів-філософів.

Найважливішими науковими опрацюваннями використаних в праці є «Історія філософії францисканської» Гжегожа Блоха, дослідження ґрунтовне і об'єктив, та «Історія францисканізму» Лазаре Іріарте, фундаментальна праця для пізнання всіх аспектів розвитку францисканського руху.

Праця є поділеною на три розділи. В I розділі подано загальний розвиток освіти та формування університетів в XII та XIII столітті, погляди св. Франциска на навчання, та поява на університетах Братів Менших. II розділ знайомить нас з десятьма видатними францисканськими мислителями, їх опис зосереджується на основних подіях з життя, та наукових поглядах. III розділ окреслює значення філософської думки братів францисканців.

Ця праця має на меті ознайомити, тих, хто цікавиться францисканським рухом, з одним з його аспектів науковою діяльністю великих францисканських філософів Середньовіччя.

Розділ I

Поява Університетів, у Західній Європі та входження Францисканців у їх структури.

1.Середньовічна освіта від школи до Університетів.

Внаслідок економічного і демографічного зростання період від XI до XIII століття, великих змін зазнала і також освіта. Зміни в освітньому процесі були безпосередньо пов'язані з економічним та політичним розвитком. Суспільні структури ускладнювалися і це вимагало певного рівня грамотності від великої частини духовництва та мирян: від суддів, чиновників, купців, урядовців, тобто від усіх, кому доводилося читати контракти, робити бухгалтерські підрахунки, давати чи виконувати письмові розпорядження. Рівень початкової письменності підвищився надзвичайно між 1000-м і 1300 роками і передовсім у містах. Розвиток середньовічних шкіл відбувався органічно, нові напрямки виникали з тих інституцій які вже існували. До другої половини дванадцятого сторіччя письменність була монополією

духівництва і навіть після цього періоду залишалася характерною сферою діяльності осіб духовного стану¹.

Монастирські та кафедральні школи були вкрай важливими для інтелектуального розвитку середньовічної Європи. Хоча в плані матеріальному вони були дуже скромними установами. Здебільшого вони розміщувалися в окремії будівлі: школярів навчали в якомусь закутні монастирського або кафедрального комплексу. Звичайно був один вчитель або «магістр», як називали його сучасники, і навчав він кожного школяра протягом усього курсу освіти, від того моменту, коли той приходив до нього хлопчиком-початківцем, і до того, коли він уже ставав дорослою людиною. Не існувало формальних ступенів. Учень удосконалював свої знання, поки міг, або поки якісь інтереси чи обставини, наприклад, висвячення в священники, чи брак грошей, примушували його зайнятися чимось іншим. Структуру учбової програми було розроблено в добу Каролінгів, хоч вона багато завдячувала римським уявленням про освіту. Августин Гіппонський переконливо довів, з часів вільних мистецтв (*trivium* граматики, риторики та діалектики і *quadrivium* геометрії, астрономії, арифметики та музики) давали змогу ідеально підготуватися до розуміння Святого Письма – найвищої мети навчального процесу, досягали якої тільки найобдарованіші студенти. На практиці змісту учбової програми залежало від зацікавлення та знань місцевого магістра. Деякі школи мали славу за особливо добрий рівень навчання з тієї чи іншої вищої дисципліни. Хоча монастирські чи кафедральні школи поділяли загальні ідеї про зміст учбової програми та навчальний процес, про те вже в одинадцятому сторіччі вони почали розходитися, і відмінності між ними ще посилювалися в дванадцятому сторіччі, коли в західній Європі стали проводити в життя релігійну реформу і прискорився релігійний розвиток.²

Вже наприкінці одинадцятого сторіччя енергійне урбанізоване життя в Північно-Західній Європі наклало свій відбиток на кафедральні школи. Зокрема там розвинувся новий підхід до учбового процесу, який часто називають схоластичним (від латинського слова *Schola*, тобто «школа»).

¹ Д. Лінч, *Середньовічна Церква*, с.314-318, Київ 1994 р.

² М. Banaszak, *Historia Kosciola Katolickiego*. s 145 – 148, Warszawa 1987.

Кафедральні школи були відкритіші до інтелектуальних новацій, зокрема до застосування Аристотелевої логіки, при розв'язанні інтелектуальних проблем у всіх галузях знання, включаючи і теологію.³

Панування кафедральних шкіл було відносно коротким. В багатьох із них духовенство здобувало освіту аж до кінця Середніх Віків. Але розповсюдження знань та все більша спеціалізація науки залишила їх позаду. Наприкінці дванадцятого та на початку тринадцятого сторіч передова і «найсучасніша» освіта зосередилася в кількох містах, зокрема в Парижі, Болонї та Оксфорді, де виникли освітні інституції нового типу – університети. Найдавніші університети розвивалися спонтанно, залежно від місцевих обставин. Почасти завдяки Абеярові та його суперникам Париж дванадцятого сторіччя мав безперервну традицію вищої освіти, яку давали в кількох незалежних школах, сконцентрованих на відносно невеликих територіях на лівому березі Сени та на острові посеред річки. Кафедральна школа при соборі Паризької Богоматері, школа чорних каноніків при церкві св. Віктора. Школа монастиря св. Женеєви та школи незалежних магістрів приваблювали звідусіль потік учнів, який ніколи не пересихав. Але кілька шкіл що існували поряд ще не створювали університету. Найдавніші університети, і серед них паризький, народилися радше із суспільної боротьби. Зрозуміння цього процесу дає нам саме значення слова «університет». У наші часи його застосовують тільки до освітніх інституцій, але в Середні Віки воно мало ширше значення. Означало воно сукупність або корпорацію, і було спочатку цеховим терміном, тобто, висловлюючись по-сучасному, означало щось на зразок професійної спілки. Таким словом називали угруповання людей, організованих для захисту своїх інтересів, передовсім економічних. Магістри утворили самоврядну корпорацію, яка встановлювала власні закони приймала в свої ряди нових членів і надавали вчені ступені своїм студентам. Поєднані в такий спосіб Паризькі школи близько 1200 року отримали назву Сорбони від прізвища фундатора одного з університетських колегій. Вслід за Парижем незадовго пізніше пішли школи англійські та італійські. Так повстали університети в

³ Д. Лінч. *Середньовічна Церква* с 321 - 322.

Салерно та Болоньї (близько 1219р.), Падуї (1222р.), Оксфордї (1214р.) та Кембриджї (1231р.). В них викладали головні наукові дисципліни: богослов'я, право, медицину і так звані *artes liberales*. Мовою викладання була латина викладачі та слухачі походили з цілого християнського заходу.⁴

Університети мали папські та державні привілеї, могли вибирати ректора, мали власний суд та власне самоврядування. Звільнення від податків, і запевнення особистої охорони для професорів та студентів, право надавання наукових ступенів та право звільнення духовенства що навчалося від обов'язків резиденції. Характерними рисами університетської організації були: вільність науки, міжнародність а також ієрархічність та витворення певної традиції. Найперше вивчали *artes liberales* (філософія), а потім богослов'я.⁵

Переклади на латинь античних філософів: Аристотеля, Евкліда та Птоломея, вивчення римського права, а також зустріч з арабською культурою спричинила величезний зріст прагнення знань. В кожній галузі середньовічної науки стартовою позицією навчання були писані тексти, які мали назву «авторитетних джерел», скомпонованих на багато століть раніше. Наприклад богослов'я джерелами були Святе Письмо та навчання Отців Церкви; і римському праві збірник текстів цивільного права імператора Юстиніана; в канонічному праві «*Dekretum*» Граціана; а в логіці твори Аристотеля. Це витворило не тільки нові напрямки наукового пошуку, але нову методу викладання – схоластику. Схоластика прагнула гармонізувати ці конфліктні авторські джерела. Схоласти були переконані, що логіка, в тому вигляді, в якому її розвинув давньогрецький філософ Аристотель, здатна розв'язати ці проблеми. Багато інтелектуалів XIII століття дивилися оптимістично на спроможність людського розуму розв'язувати інтелектуальні проблеми за допомогою аристотелевої логіки шляхом або примирення конфліктних джерел, або правильного вибору серед них. Як ото граматика домінувала в ранній середньовічній системі освіти, так тепер логіка визначала всі аспекти університетських програм високого середньовіччя. Аристотелеві тексти були в центрі учбового розкладу на останньому курсі, і опанування логіки студент

⁴ В.Кумар, *Historia Kosciola* tom 3 s 203. Lublin 2001.

⁵ Ф. Коплстон. *Середньовічна Філософія*, с. 60 – 61. Київ 1997.

– випускник мав за свою головну мету. Ця взаємодія авторських джерел і формальної логіки формувало всю систему університетської освіти, навіть у царині таких наук, як медицина або теологія. Магістри у схвалених галузях знання – а тільки сім вільних мистецтв (на практиці, передовсім логіка), канонічне право, цивільне право, медицина, і теологія, входили до університетських предметів – погоджували між собою список авторських джерел і піддавали їх ретельному аналізу. Магістр читав книжки своїм студентам слово за словом – техніка, яка мала назву *lectio*, звідки походить сучасний термін «лекція». В процесі *lectio* виділялися важкі до зрозуміння слова, визначався загальний зміст і розтлумачувалися темні місця. Магістр ставив також запитання, що повставали з тексту і намагався дати на них відповідь – така техніка мала назву *quaestio*. І нарешті середньовічна освіта високо цінувала спроможність провадити усне обговорення, так зване *disputatio*. Магістри заохочували студентів дискутувати один з одним – це входило до учбової програми – а у вихідні дні магістри мали звичай влаштовувати публічні диспути між собою на якісь суперечливі теми у своїй галузі науки. Старанний студент у середньовічному університеті був напханий знаннями з логіки, які неодмінно застосовував до всіх авторських джерел. Люди вчені були вельми вправні в усних та письмових дебатах, логіці і ретельному аналізу тексту.⁶

В тринадцятому столітті університетська підготовка була майже неодмінною умовою для тих, хто прагнув посісти високе становище в Церкві або державі. Університети мали великий вплив на суспільство в цілому, випускники університетів склали одну із еліт середньовічного суспільства.⁷

⁶ Д. Лінч. *Середньовічна Церква*, с.331 – 334.

⁷ В.Кумор. *Historia Koscola* tom 3 s. 204 – 205.

2. Погляди св. Франциска та його наступників на навчання.

Франциск не належав до групи освічених. Любив окреслювати себе як людину «просту та неосвічену», а коли ним захоплювалися вчені, то це було на засаді протиположності між світлом, що сходить з гори, яким був проникнутий, а своєю позицією людини без освіти. Однак мав достатню культуру, щоб вміти оцінити розумову діяльність, а також прагнення людей науки. Мав велику повагу до богословів і для науки, але не вважав її як середник формування і діяльності своїх братів. Окрім того мав велику недовіру щодо прагнень досягти знання, передовсім з огляду на основне завдання бути убогими і меншими серед Божого люду. Знання, влада і власність – ось три великі спокуси людської пихи, постійне джерело нерівності. З цього приводу Франциск відмовився від грошей в суспільстві в котрому вони почали панувати, а також вибрав разом з своїми братами останнє місце цей самий мотив відречення від себе причинився до того, що відсунув на бік науку, в моменті коли вона народжувала в Європі нову силу, котрою ставалися університети. Окрім того Святий вбачав в навчанні зародок нерівності в середині братерської спільноти. Боявся дня в котрому освічений брат буде наказувати служити собі простому братові.⁸

Охоче приймав до Чину освічених людей, котрі просили про габіт. Хотів однак, щоб відреклися від своїх знань, не перекреслюючи їх, але визволяючись від схильності власного «я» до безправного привласнення собі Божих дарів і віддаючи їх на службу іншим. Братерська спільнота нікому не давала привілеїв. Таким є значення припису Уставу: «Хто не вміє читати, нехай не старається навчитися».⁹

Франциск однак не був фанатиком так як допустив певні пристосування до реальності життя, щодо монастирів та церков, так само прийняв навчання

⁸ L. Iriarte *Powolanie Franciszkanskie* s. 211. Krakow 1999.

⁹ *Истоки Францисканства*. Правило утвержденной Булли (1223р.), 10.8, с. 77. Ассізі 1996

як факт, що виникав з присутності у спільноті щораз більшої кількості освічених братів, з їх значенням в житті та керівництві братерської спільноти, з необхідності доктринального проповідництва окрім проголошення покаяння. Понад того під кінець 1223 року, або на початку 1224 року, він сам дозволив св. Антонію з Лісабону навчати братів «святого богослов'я»). Виразив то в листі, котрий розпочинався словами: «брату Антонію, моєму єпископові». Покірний португальський магістр насправді осягнув дослівно такого відречення від себе, якого прагнув Засновник. Франциск однак мав одне застереження, подібне до того, котре Устав вимагав щодо фізичної праці: «навчання не повинно гасити духа молитви і побожності». Клав на одному рівні два способи діяльності, на противагу до тогочасної думки, згідно з якою розумова активність сприяє духовній диспозиції¹⁰.

Та вплив Гуголіна та міністрів керував Чин до щораз більшої відкритості на університетські середовища. Ще за життя Франциска до Чину вступили велика група студентів та викладачів з Університетів Болоньї, Парижу та Оксфорду. В тих трьох містах, в тіні тамтешніх університетів, формовано в 1221 році на власних генеральних студіях, лекторів призначених до керування навчанням головних монастирях кожної провінції. З цієї причини, окрім наукового значення, Брати Менші здобували нові можливості діяльності на службі Церкві¹¹.

Однак упередження засновника збереглося в середовищі спірітуалів. «О Парижу, Парижу – кликав брат Егідій – ти провадиш Чин св. Франциска до падіння». Під час жорстокого переслідування спірітуалів, поет Джакопоне катоді звинувачує Париж, в тому що він знищив Ассізі. Подібна недовіра появляється також на початку обсервантського руху і потрібно було великого впливу св. Івана з Капістрано, щоб її розвіяти.

За часів безпосередніх наступників св. Франциска, особливо за керівництва Чином Хаймона Фавершан, навчання стається головним заняттям братів. Іван з Парми, котрий сам був вченим, не закрив розпочатої дороги, але налягав щоб знання були підпорядковані святості. Святий Бонавентура, котрий своє чернече та інтелектуальне виховання отримав в великому

¹⁰ T. Matura. *duchowość św. Franciszka z Asyżu a nasze problemy współczesne*, s. 68 – 72. Krakow 2000.

¹¹ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*, s. 169 – 171. Krakow 1998.

монастирі в Парижі, не міг зрозуміти життя і діяльності Чину без поглиблення науки. Як Генерал старався довести, що розумова праця цілком згідна з уставом та намірами св. Франциска, котрий прагнути щоб брати проповідували, змушений був також хотіти щоб вони навчалися, позаяк неможливо це без навчання. Доктор Серафимський приписував однак розумовим аргументам другорядне значення і окреслював францисканський погляд на потребу навчання, так що його б прийняв сам св. Франциск. Відрізняв монахів від мєндикантів з огляду на спосіб реалізації Божих справ. Монахи чинять то на спосіб тих котрі моляться, а мєндиканти на спосіб тих котрі розважають. Така різниця є виразною в творах обох святих Докторах, котрі уособлюють дві концепції, а більш конкретно дефініції котру один і другий дають теології, відповідаючи на питання чи є вона знанням спекулятивним, чи практичним. Св. Тома : «Свята наука містить в собі обидві, спекулятивну і практичну...., але є більш спекулятивною аніж практичною, позаяк займається більше справами Божими, ніж людською діяльністю». Св. Бонавентура: «Богословська наука є афективною поставою посередньою між спекулятивною наукою та практичним знанням, а її метою є одночасно контемпляція як і зміни нас на краще. Згідно іншого твердження : «наука богослов'я є побожним знанням про об'явлення правди. Св. Бонавентура практикував це особисто. «Будь-яка правда допроваджувала його до молитви», пише про нього його біограф Бернард з Бесса. З двох протилежних думок вибирав ту, котра більше сприяла побожності і служила для більшої слави Божої. Ніколи не обмежувався чистою спекуляцією. Його девізом було: «хто прагне знання не осягне святості». В методиці св. Бонавентури дані, що впливають з містичного досвіду, йдуть разом з даними, що виникають з наукового досвіду та філософської спекуляції¹².

В цілісності розуміння францисканської системи наукою наук є Святе Письмо, єдина наука котру Брати Менші повинні розвивати згідно з св. Бонавентурою і тільки для поглиблення цієї науки дозволяється на вивчення світських наук. Богослов'я є нічим іншим як тільки написаним словом Божим, навченим і доведеним життя. Наукову працю ділить на чотири категорії, згідно з

¹² Там же, с. 171 – 172.

порядком важливості: 1. Святе Письмо; 2. Святі Отці; 3. Богослови; 4. Філософи і світські письменники. Останніх належить вивчати як би додатково. Така є методологія, щоб дійти до знання; але щоб дійти до мудрості обов'язковою є святість життя: Богобоязлива безгрішна релігійна та надихаюча¹³.

Загалом у відношенні св. Франциска та його наступників до навчання та науки як такої можемо зауважити певний процес, св. Франциск з його суворим відношенні до навчання немов би вимушений погодитися з потребою навчання братів, натомість його наступники а особливо св. Бонавентура котрого у свій час називали навіть «другим» засновником Чину сприймали науку та навчання як життєву необхідність для подальшого існування та розвитку Чину¹⁴.

3. Організація навчання у францисканців, та їхня діяльність в університетах.

Вже в XIII столітті в більшості монастирів появилися так звані партикулярні студії. Всі духовні, не виключаючи гвардіанів (назва настоятеля у францисканців), проповідників та сповідників, були зобов'язані до слухання викладів призначеного для кожної спільноти лектора. На загал це були публічні лекції, на котрих могли бути присутні також люди ззовні. Щоби запевнити освіту тим котрі просили про габіт, але не мали достатнього приготування, створювалися провінційні студія. Норбонські Конституції від кандидатів на священиків вимагали закінчення *trivium* і *quadrivium*. Однак конституції з 1316 року відмовилися від такого зобов'язання, вимагаючи тільки здібності до навчання. Тому поступово почали впроваджувати навчання граматики та логіки. Окрім того чимось загальним вже в XIII столітті стали студії філософії, в формаційних домах Провінції, незалежно від упередженого ставлення щодо неї з боку церковних приписів. Більш здібні ченці скеровувалися на генеральні студія, котрі дуже швидко були організовані при великих університетах. Найвідоміший

¹³ Там же, с.172.

¹⁴ T. Matura sw. *Franciszek z Asyzu na nowo odczytany*. s. 103 – 106. Krakow 2000.

з тих осередків був Париж. Багато вчених Сорбони вступили до Чину ще за життя св. Франциска. в 1235 році францисканський габіт вдягнув Олександр з Гельс, котрий керував одною з найбільш відомих кафедр. Переніс цю кафедру до монастиря Братів Менших. Тому студії були включені до університету. Кожна провінція могла висилати до Парижу двох студентів, котрі вже раніше навчалися на провінційних студіях. В подальшому, в половині XIII століття це допровадить до прикрої боротьби мендикантів з університетами через займані ними кафедри¹⁵.

Завдяки прихильності до синів св. Франциска з боку канцлера університету в Оксфорді, Роберта Гросетеста також і в цьому місті генеральні студії Братів Менших мали публічний характер на початку мали в ньому кафедри деякі університетські викладачі, але від 1245 року коли на його чолі став Адам з Марш, викладачами були виключно доктори Чину. Подібно як студії в Парижі так і студії в Оксфорді могли надавати університетські ступені студентам з цілого Чину. В 1240 році генеральні студія в Кембриджі були приєднані до університету, та отримали такі самі права як і в Оксфорді. Однак не досягнули вони подібного престижу. Пізніше появилися інші наукові осередки котрі отримали владу надавання наукових ступенів, з цієї причини генеральна капітула 1241 році змушена була обмежити це право до осередків вже існуючих: до Болоньї, Падуї, Тулузі, Парижі, Оксфорді і Кембриджі. Генеральний міністр міг власним рішенням приєднати до них ще інший осередок¹⁶.

В способі провадження викладів та дискусій, звичайних та надзвичайних, францисканці майже не відрізнялися від інших Чинів та університетів. Тривалість навчання була різна, св. Бонавентура вимагав чотирьох років для тих котрі мали стати лекторами в провінції, пізніше

¹⁵ L. Iriarte, *Historia Franciscanizmi*, s. 62 – 63. В 1252 році розпочався конфлікт між університетом і мендиканськими Чинами. домініканці мали дві кафедри на університеті, а францисканці одну в 1253 році посилаючись на те, що мендиканти відмовилися брати участь в страйку університету, керівництво Університету забрало від них ці кафедри. Мендиканти звернулися до Папи котрий суворо застеріг їх і наказав повернути кафедри. Та університет відмовився повертати. Тоді францисканський Генерал Іван з Парми, стоячи перед зібраними професорами та студентами відкликав звертання до Риму це поєднало Сорбону з Францисканцями. Та в подальшому університет разом з духовенством виступали проти переваги мендикантів, Папа Інокентій IV викликав професорів до свого трибуналу однак ті так приставили справу, що Папа кардинально змінив свій погляд забравши у мендикантів їхні привілеї. Та вже після шести місяці новий Папа Олександр IV відкликав рішення свого попередника. Та питання не було розв'язане, розпочалася літературна полеміка. Остаточна перемога мендикантів на університеті співпала з вибором Бонавентури з вибором на генерального міністра (1257 року).

¹⁶ B. Kumor, *Historia Kosciola* tom 3, s. 218 – 220.

обмежено їх до трьох років. Кожного дня виклади відбувалися рано та ввечері, та навчальних днів було не аж так багато тому що канікули тривали від Зіслання Святого Духа до свята св. Франциска не враховуючи перерви на Різдво та Великдень. Під час викладів коментували діалектичні сентенції Петра Ломбардського, а також пояснювати святе Письмо з даванням моральних прикладів. Пасивність слухачів під час викладів знаходила свою протиположність у звичайних дискусіях, котрим приділяли велику увагу. Як виклади так і дискусії мали своє обов'язкове доповнення в промовах, в котрих мали обов'язок вправлятися лектори і студенти. Два рази на рік, а також в надзвичайних ситуаціях, як наприклад зібрання генеральної капітули, відбувалися урочисті дискусії, під час яких кожний Чин прислав найбільш обдарованих братів. Від кінця XIII століття студенти після закінчення Новіціату були під опікою магістра молоді, аж до 25 років свого життя. Раніше не отримували ієрейських свячень. Завдяки екземпції (безпосереднє підпорядкування Чину Папі Римському), котру підтвердив Олександр VI та Климентій VI монастирі призначені для студій мали цілковиту незалежність викладачі призначалися настоятелями Чину, згідно з Конституціями; Коли йдеться про Генеральні студії, то призначення залежало від Генерального міністра вона надавалася під час генеральної капітули, або за радою окресленою кількістю авторитетних ченців. Натомість лекторів для провінційних студій призначав провінційний міністр. З часом функція лектора набрала великого значення, а ті котрі її виконували, особливо на генеральних студіях мали численні привілеї та диспензи¹⁷.

Загалом можна ствердити, що спосіб навчання у францисканців не відрізнявся від загально прийнятого в тому часі організації навчання, що ж до входження францисканців в університетські структури то цей процес був доволі неоднозначний. Зважаючи на цілковито позитивні зміни для францисканців, то в розвитку університетів привілеї мендикантів сталося поважною проблемою на довгі десятиліття. Однак всі непорозуміння котрі виникали між університетами та мандикантами компенсували цілий ряд видатних вчених котрі належали до Чину Братів Менших¹⁸.

¹⁷ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*. s. 183 – 185.

¹⁸ B. Kumar. *Historia Kosciola* tom 3. s.207 – 209.

РОЗДІЛ II

Найвидатніші Францисканські вчені та їхні наукові думки.

1. Паризький осередок.

1.1 Олександр з Гельс (1185 – 1245).

Загалом Францисканських філософів середньовіччя можемо поділити на дві основні групи: тих котрі належали до наукового осередку в Парижі та, тих, котрих діяльність була пов'язана з університетом в Оксфорді.

Серед найвидатніших представників францисканців на Паризькому університеті є Олександр з Гельс. Народився він в маленькому містечку Гельсі в графстві Шропшір в Англії. В 1201 році прибув до Парижа. Титул магістра отримав перед 1210 роком. Близько 1220 року став викладачем, і стається одним з найвидатнішим викладачем Паризького університету. Бере активну участь у відстоюванні університетської автономії від влади короля Франції, та здобування привілею. В 1231 році він з делегацією добиваються від Папи Григорія IX привілею для університету. Добивається примирення між королем Англії Генріком III та королем Франції Людвігом IX. Маючи п'ятдесят років вступає до Чину Братів Менших. З моменту вступу дає початок першій францисканській школі в Парижі. Бере участь в генеральній капітулі 1239 року на котрій відкликано з уряду брата Іллю. Після тяжкої хвороби помер 21 серпня 1245 року¹⁹.

Найважливішим його твором є *Summa Theologica*. Філософічні погляди Олександра являють собою певний етап на якому філософія Аристотеля була знана і використовувана у своїй цілісності. Виявляє певну критичну тенденцію. Олександр не тільки підважує певні погляди Аристотеля і аристотеліанців, але стверджує, що поганські філософи не могли сформува

¹⁹ G. Bloch. *Historia Filozofii Franciszkanskiej*. s. 19 – 20. Poznan – Kalisz 2001.

адекватну філософію без християнського об'явлення. Тому Олександр наслідує швидше своїх християнських попередників особливо св. Августина, Боеція, Псевдо – Діонісія, св. Ансельма. Щодо тимчасовості світу та його буття ідеться про проблему часовості світу, чи теж його вічності, що було одним з пунктів котрий розрізняє францисканців та ломістів, а також францисканців від аввероїстів, властиво йшлося про різницю поглядів в цьому питанні між св. Августином та Аристотелем. На думку Олександра створіння вказує на Божу діяльність, а потім відноситься до того, що утримує буття в періоді, що наступає після не – буття. Тим самим створіння є чимось з вічності і чимось тимчасовим: вічна є діяльність Бога, а тимчасовим є творчим наслідком. Хоча Олександр відкидає тезу Аристотеля про вічність світу, то однак приймає його теорію гіломорфізму. Є це метафізична теорія згідно з якою кожна матеріальна істота складається з первинної матерії та субстанціальної форми. Гіломорфічне поєднання знаходиться в кожній субстанції матеріально де матерія є рівноважна з потенціальністю, а форма з актом. Хоча Інтерпретує цю теорію через призму християнських поглядів. Щодо теорії пізнання котра є досить важкою у Аристотеля і ще більш заплутана в інтерпретації арабської філософії, Олександр з Гельс відрізняє в людині інтелект діяльний та інтелект пасивний «потенційний». Пояснює їх як дві частини в розумній душі, необхідні щоб допровадити до кінця цілий процес пізнання. Не пояснює докладно на чому полягає ілюмінація і яке є її значення обмежується тільки до традиційної аналогії видимого світла, як природне світло є причиною нашого тілесного бачення. Хоча не знаємо внутрішньої природи цього світла. Подібно Світло Вічне є причиною нашого інтелектуального бачення, хоча не пізнаємо Його в самому собі. Можемо тільки пізнати Його відблиск у створених речах. Багато місця Олександр присвячує темі людині широко обговорює антропологічні теми. Головні розважання однак зосереджує на людській душі котра є створена Богом. Душа має три властивості розумну, чуттєву та вегетативну, вона не може існувати без своїх властивостей, але і не може діяти без їх взаємної співпраці і вони є незрозумілими коли звільняються від душі²⁰. Властивості мають за свою

²⁰ L. Iriarte, *Historia Franciscanizmu*. S. 176. З 1331 року Конституції зобов'язали до надання першості Олександру з Гельс, Ще більш зобов'язуючий, як не підлягаючій дискусії вчений стався після генеральної

основу частини душі. Тільки Бог є абсолютно простий і без частин чи можливих розрізень. Створені істоти мають двоїстість і треба розрізняти в них істоти і властивості. Які розрізняються між буттям та діяльністю. « Істотою душі є те, завдяки чому душа є істотою абсолютною, властивості є тим завдяки чому душа є згідна щось приймати чи чинити. Олександр подає також докази не смертності душі, перший це внутрішнє прагнення щастя котре має в собі кожна людина, цей аргумент походить від цільової причини. Другий аргумент є етичним, є необхідною не смертність душі віддати по – справедливості як добрим так і злим. Наступним є онтологічним аргументом, душа є образом Бога. Аргументом психологічним з прагнення щастя разом з аргументом онтологічним про образ Божий, Олександр започаткував дві герменевтичні засади дуже важливі в францисканській школі, що пізніше виявиться в св. Бонавентури та Івана Дунса Скота.²¹

Олександр з Гельс. Як загалом і кожного автора можна оцінювати з різних кутів бачення. Є досить загальне твердження, що погляди Олександра з Гельс Доктора Незламного (*Doctor Irrefragabilis*), має велике значення для цілісного представлення і систематизації філософічної думки його часів. Не змішує богослов'я і філософії, а також навпаки. Представляє новий період та напрямок в Західній філософії, наскільки знає і використовує виразно, чи невиразно поглядів Аристотеля та аристотеліанців, хоча одночасно не обмежує себе в їх критиці, через те, що не творить цілісної філософії, бо бракує їм світла об'явлення. Олександр вбачав в францисканському русі того часу відповідь на духовні та суспільно-культурні потреби, без сумніву відіграють вони важливу роль на самому початку цілої нової філософічно-богословської думки названою францисканізмом.²²

капітули в 1373 році.

²¹ А. Horowski. *Zmysły Duchowosci wedlug Aleksandra z Hales*. s.29 - 44. w *Studia Franciszczanskie* t. 16. Poznan 2006.

²² А. Шишков, *Средневековая интеллектуальная Культура*, с. 270 – 275. Москва 2001. Автор стверджує. Що особливою заслугою Олександра з Гельс потрібно віднести те, що вперше була окреслена загальна форма схоластичного виходу обговорюваної проблеми, котра стала традиційною для різного роду середньовічних « сум», «коментарів», і питань. Ця форма полягала в розважанні над силлогізмами, опералася на методи «*pro et contra*» (існувала в менш опрацьованому варіанті як «*sic et non*» Петра Абеляра), згідно з яким розгляданню підлягають підкріплені авторитетними поглядами та раціональними доказами протилежні варіанти вирішення проблеми, а остаточно усуваючи протиріччя висновку автора є або гармонізацією початкових варіантів відповіді з демонстрацією припущення пропонованої альтернативи, або вибором одного з них при доказі невідповідності, в даному випадку суперечних аргументів. Схематично ця форма виглядає наступним чином 1) Постановлення питання, 2) Заперечення передбаченої відповіді, 3) Авторитетні судження на користь ствердження, котре є відповіддю автора на поставлене питання, 4) Докази цього ствердження, 5) Заперечення

1.2 Іван з Ля Рошель, (1200 – 1245)

Про життя Івана Рупелла, є дуже мало свідчень, правдоподібно народився близько 1200 року в місті Ля Рошель. В молодому віці вступив до Чину Братів Менших до Провінції, що мала свій центр в місті Тур. Був учнем Олександр з Гельс та ще перед вступом до Чину був вже викладачем та автором деяких творів, вважається, що Іван разом з Олександром співпрацювали над редакцією так званого « Розуміння Уставу». Іван також розпочинав проповіддю Собор в Ліоні четвертого грудня 1244 року. За дату смерті Івана приймається загалом 1245 рік.²³

Іван з Ля Рошель свої головні філософічні розважання зосередив на темі душі. Його головним твором є «Summa de Anima». В цьому творі він доводить. Що тільки Бог може бути Першопричиною існування душі. Властива мета душі є подвійною: є нею, Божа доброта, котра є метою всіх творінь, бо оскільки Бог створив все з доброти, другорядною метою є добро самого творіння, тобто щасливість розумної душі. Він також задумувався над часом повстання душі, розважав над подвійною можливістю. Що всі душі були створені одночасно, або всі вони повстають разом з повстанням їх тіл. Першу можливість хоч пропоновану св. Августином належить відкинути з огляду на слушність думки Аристотеля, що душа є формою, або досконалістю тіла. Приймає другу можливість, що душа є створена коли є влиною в тіло. Душа і тіло є поєднані субстанційно і творять одне творіння – людину. Після смерті і розпаду тіла душа живе надалі, тому не є внутрішньо залежна від тіла в своєму власному існуванні. Звідси повстає проблема: чи погляди Аристотеля про відносини між душею і тілом, подібні до відносин між формою і матерією, можуть бути прийняті і інтегровані в християнську філософію? Проблема ускладнюється впровадженням Аристотеля розрізненням між душею (psyche) та інтелектом (nous). Згідно з Аристотелем тіло (soma), тобто матерія і душа «psyche», тобто форма доходять до існування через народження і перестають існувати разом з розкладом їхньої

заперечень.

²³ G. Bloch, *Historia Filozofii Franciskanskiej*. s. 37.

єдності, інтелект «pous» походить ззовні і не творить цілковитої частини єдності. Та Іван Рупелла підкреслює, що душа розумна, є як душею так і духом. Остання частина *Summu* є незакінченою хоча представляє найважливішу тему. Бракує виразних поділів котрі характеризують попередні розважання. Потрібно однак ствердити, що є це важливими роздумами особливо для історії психології, бо стосується процесу абстракції, та представлення чинного інтелекту. Вкінці *Summu* Руппела порівнює два поділи інтелекту: розрізнення Аристотеля на інтелект пасивний та інтелект чинний, та розрізнення св. Августина на розум нижчий і розум вищий. Інтелект чинний деякі мислителі ототожнюють з Богом, наскільки Бог чинить інтелект здібним до пізнання; інші натомість інтерпретують його як ангела, або створену інтелігенцію в такому значенні, що ангел може об'явити людській душі деякі істини. Але в стислому значенні, такий інтелект не є окремий від душі, але є певним аспектом розумової властивості, вродженим світлом за допомогою якого пізнаємо світ речей.²⁴

З впевненістю не можемо недооцінити факту, що Іван Рупелла, як перший серед францисканських філософів представив психологічні проблеми. Можемо навіть ствердити, що це був фундамент психології в цілій схоластиці XIII століття. Психологічна доктрина Івана Рупелли є цілісною опрацьованою та розвиненою згідно з вимогами наукових критеріїв, і майстерно пояснена в філософічному аспекті, як синтез, що оперлася на августиніанських та авіценіанських елементах мали вплив на сучасних та пізніших мислителів. Е. Гільсон: «Ця психологія дуже добре представляє це, що пізніше буде представляти доктрину Аристотеля... Аристотелізм здобуває перемогу, бо так як Альберт Великий, та Тома з Аквіну, Іван Рупелл признає кожній людській душі індивідуально представлений чинний інтелект як владу власну і внутрішню. Немає жодної потреби якісь інші речі, щоби пізнавати речі матеріальні всередині нас самих, ані властивостей і чинностей нашої душі, ані навіть перших засад природного пізнання. З тієї миті, принаймі в найістотніших частинах, разом з Рупеллою маємо вже солідний фундамент теорії пізнання, котра була запропонована Аристотелем і Томою. Іван з Ля

²⁴ Там же, с. 51 – 52.

Рошель вважав неприйняття, філософії за диявольську спокусу котра не хоче аби люди були освіченими і вживали свого розуму, бо через байдужість людина стається гіршою. Олександр з Гельс та Іван з Ля Рошель розпочинають такий напрямок серед францисканців, котрому згодом будуть противитися спірітуальні. Власне вони дають підстави тієї будови котра свій розквіт осягне в поглядах св. Бонавентури.²⁵

1. 3. Святий Бонавентура з Багнореджіо (близько 1217 – 1274).

Св. Бонавентура (Іван Фіданца) народився в родині лікаря. Від 1225 по 1235 рік здобував початкову освіту при францисканському монастирі в Багнореджіо. Як згадує сам Бонавентура в дитинстві завдяки заступництва св. Франциска з Ассізі був оздоровлений від тяжкої недуги. В 1235 році вирушив до Парижа де розпочав навчання на університеті. Там в 1243 році вступає до францисканців. На молодого Бонавентуру мають великий вплив Олександр з Гельс, та Іван з Ля Рошель. В 1253 році стається викладачем францисканської школи в Парижі. Під час конфлікту з університетською владою був видалений з університету і тільки втручання Папи Олександра IV причинилося до того що двадцятого серпня 1257 року Бонавентурі та Томі офіційно надано титул професора богослов'я. Та після його вибору Генералом Чину Братів Менших другого лютого 1257 року змушений був залишити університет. Його організаційна діяльність в Чині була далекоглядною і розторопною заслужив собі на звання другого засновника Чину. Завдяки його старанням були прийняті Генеральні конституції в Норбоні в 1261 році. Активно підтримував розвиток навчання в Чині. Перекоаний в неможливості навчання схоластичного богослов'я без відповідних філософічних знань вимагав обов'язковості вивчення як філософії так і богослов'я. Однак залишився вірний духові св. Франциска котрий вважав єдність з Богом за найважливішу мету в житті. Одночасно був переконаний, що цієї мети неможна осягнути без пізнання Бога та Божих речей. Тому

²⁵ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*. s. 176.

виявляв захоплення Аристотелевою метафізикою котрий немає місця на особове з'єднання з Богом. Бонавентура два рази відмовлявся від єпископської гідності, та вкінці був призначений кардиналом і змушений був очолити папську комісію котра приготувляла собор в Ліоні. Сьомого травня 1274 року розпочався Вселенський Собор в Ліоні. Св. Бонавентура котрий брав участь в засіданні Собору своєю лагідністю та достойністю здобув серед греків велике захоплення та подив. Це власне він під час церемонії поєднання (унії) з греками виголошує проповідь. Під кінець Собору Бонавентура помирає вночі з чотирнадцятого на п'ятнадцяте липня 1274 року. Папа Сикст V в 1578 році зараховує Бонавентуру до Докторів Церкви затверджує також титул св. Бонавентури *Doktor Seraphicus* замість раніше вживаного *Doktor Devotus*.²⁶

Між життям св. Франциска та навчанням св. Бонавентури без сумніву існує певний паралелізм. Як життя св. Франциска осягає свою вершину містичної єдності з Богом так наукова думка Бонавентури осягає свій апогей в його містичній доктрині. Як Франциск наближається до Бога через Христа і бачить всі речі в світлі слова Божого, так Бонавентура рішуче підкреслює, що християнський філософ має розуміти світ в відношенні до Воплоченого Слова. Головною працею Бонавентури є *Itinerarium mentis in Deum*, є це майстерна синтеза філософії, богослов'я та містики. Філософія і теологія Бонавентури не змішується і не є протиставлена одна одній, але є окремими науками, обидві доходять до правди природної та надприродної котрі не є між собою в конфлікті. Але відрізняються і доповнюють одна одну. Бонавентура твердить, що богослов'я розпочинається від Бога Найвищої причини, натомість філософія закінчується на Бозі. Іншими словами богослов'я черпає свої дані з Об'явлення і виходить від Бога, справної причини створіння. Та доходить до її наслідків. Натомість філософія за свій початок має творіння – видимі наслідки та доходить до Бога як їх причини. Приймав однак різке розрізнення між філософією і теологією. Бонавентура окреслює предмет філософії так: «філософія пояснює речі, які існують в природі або в душі за допомогою пізнання отриманого або здобутого в природній спосіб. В Теорії пізнання Бонавентура розрізняє три ступені

²⁶ Sw. Bonawentura. *Pisma Ascetyczno – Mistyczne*. s. 5 – 13. Warszawa 1984.

натурального пізнання: чуттєве, котре відноситься до матеріальних речей і котрого головним чинником є чуття, пізнання інтелектуальне котре також відноситься до матеріальних речей, але діяльним є розум котрий користується абстракцією, та нарешті пізнання інтелектуальне (мудрості) ідей та духовного світу під впливом просвітлення. Згідно з доктриною св. Бонавентури ілюмінація діє на людський розум керуючи і порушуючи. Керує людський розум до піднесення від речей скінченних до їх взірцевих ідей в Бозі, а також активізує розум пізнавальної діяльності. Просвітлення через вічні засади є природнім впливом Бога на людський розум, а не впливом надприроднім. Та в природній спосіб неможна пізнавати Бога самого в собі, тобто неможна пізнавати в Нім взірцевих ідей. Тому ані Бог сам в собі, ані ідеї, що в ньому існують не можуть бути предметом жодного натурального пізнання. Все наше правдиве пізнання, як і сам пізнавальний процес підлягають чинностям ідеї та раціям Божим котрий як Світло направляє їх і впорядковує.²⁷

Космологія у св. Бонавентури незважаючи, що має багато запозичених поглядів однак має своє власне бачення всесвіту. Бонавентура звертає увагу на великі труднощі, які мали поганські філософи з поясненням та окресленням повстання багатства та різнорідності буття. Згідно з Бонавентурою метафізичною основою множини буттів є Божа простота; Тому немає потреби використання посередників, чи деміургів. Бог як Буття просте є потужним та сильним і може творити, як причина різних наслідків, починаючи від себе самого і через себе самого аж до великої кількості дуже різних буттів. Іншою причиною, яка пояснює велику кількість і різнорідність буттів є найвища доброта Божа. Останньою причиною всіх буттів є ефект Божої доброти котра прагне до віддавання себе, з цього виникає, що онтологічне покликання всіх створінь полягає на виявленні причин свого існування і свого буття, а то свідчить про Божу доброту. Якщо речі існують, то тому, що Бог їх любить. Доброта і нескінченна досконалість Бога вимагають створіння з нічого і є причиною котра пояснює багатогранність створінь. Також в науковій думці Бонавентури велике значення відіграє теорія світла. Твердить він, що емпіричне небо було створено одним з чотирьох

²⁷ G. Bloch. *Historia Filozofii Franciszkanskiej*. S. 64 – 74.

перших реальностей (емпіричне небо, ангельська природа, матерія і час). В фізичних термінах образ емпіричного неба відповідає реальності світла. Світло є тією досконалою тілесною формою, котра являється першою засадою всіх тілесних форм. Між емпіричним небом та фізичною матерією формуються відносини біполярності. Коли матерія являється, або повстає як пасивна основа всіх тіл, емпіричне небо являється не вичерпним джерелом всіх активних енергій, котрі знаходяться у всіх формах та у всіх активних основах, що існують у всесвіті. Дослідники наукової думки Бонавентури вбачали в теорії світла один з істотних елементів його філософії, тому цю доктрину називають також метафізикою світла.²⁸

Концепція часу у св. Бонавентури опирається на правді про створіння та повернення світу до Бога, в перспективі першопричини та причини мети. Час є мірою виходу створіння від Створителя, але також мірою повернення світла до його першого джерела.²⁹

Людина в плані створіння займає центральне місце, космос становить ніби книгу в котрій написана правда про Бога. Бог створюючи світ і прагнучи провадити з ним діалог, покликав до існування розумні істоти, тобто людину, тому людина становить певний синтез цілої сотвореної реальності. Людина єднає тимчасовість з вічністю, світ і Бога бо є створінням одночасно тимчасовим і духовним. Пізнавання себе є набагато важливішим аніж пізнавання всіх інших наук.

Антропологія є основною наукою до цілісного розуміння не тільки людини, але також світу і Бога. Бонавентура окреслює людину як тварину «розумну і смертельну», єднає в собі реальність смертельного тіла з реальністю розумної душі. Між душею і тілом існує взаємна тенденція до поєднання, позаяк Бог під час творіння поєднав тіло з душею на основі взаємного природного пожадання. Цей зв'язок душі з тілом не є обмежений ані часом, ані простором, але домагається власного існування і після смерті. Тут маємо онтологічне підґрунтя воскресіння тіл. Концепція душі у св. Бонавентури значно відрізняється від концепції томістичної. Передовсім в концепції Бонавентури душа знаходиться на тому самому рівні, що й ангели, так, що

²⁸ Ф. Коплстон, *Середньовічна філософія*, с. 63 – 67.

²⁹ G. Bloch, *Historia Filozofii Frasnckanskij*, s. 81 – 82.

розрізнення має швидше характер випадковий ніж субстанціальний і так як в ангелів складається з матерії та форми, чому заперечує св. Тома.³⁰

Філософську думку Серафимського Доктора можна окреслити двома словами: Бог і душа. Людське життя є дорогою котра провадить до Бога. Тому доказів на існування Бога потрібно шукати там де Він об'являється, тобто в чуттєвому світі та внутрішньому світі. Прагнення пізнання у людини є абсолютним, позаяк душа є створена щоб усе пізнавати. Пізнання Бога є безсумнівним бо наші властивості є відкриті і скеровані на вічне буття. Св. Бонавентура є швидше містиком, зацікавленим вказуванням Бога ніж вивченням Його існування, для нього все говорить про Бога. Окрім пізнання часткового та пізнання цілковитого та вичерпуючого котрим досягаємо Бога в Його цілісності через інтуїцію, Бонавентура також говорить про пізнання Бога через афірмацію та негацію в якій йде по неоплатонській лінії. Доктор Серафимський під впливом Діонізія-Ареопагіта має особливу повагу до негативної дороги, як вищої від дороги афірмації. Але однак дорога афірмації вважається за більш францисканську. Між тими двома дорогами немає суперечностей бо обидві вони беруть участь в одному і тому ж самому процесі знесення до нескінченого буття. І третій спосіб доходження до Бога через інтелігенцію та любов. Бонавентура поєднує теорію пізнання Аристотеля з теорією екземпляризму та ілюмінації св. Августина.³¹

Серафимський Доктор є практичним мислителем; вмів поєднувати теорію з практикою виходячи з християнського досвіду. Тому етика для нього не була спекулятивним розважанням. Але швидше вимогою цілісної системи, що має за мету не знання, але мудрість. Аби дійти до мудрості вказує на дві можливі дороги: дорогу спекуляції та дорогу практикування чеснот. Вважає, що Аристотель та його послідовники не могли досягнути мудрості тому, що їх чесноти були чисто натуральні і некеровані до остаточної мети якою є Бог. Загалом Бонавентура поділяє чесноти на три групи: моральні, інтелектуальні та справедливості. Щоб вважати якийсь чин за моральний, він мусить сповнювати умови суб'єктивні, об'єктивні і саму чинність тобто її виконання. З боку людського підмету вимагається щоб співіснували: інтелект воля,

³⁰ Ф. Копплстон, *Середньовічна філософія*, с. 64 – 65.

³¹ Там же, с. 65.

свобода та інтенція. Щоби оцінити добро або зло якогось морального вчинку першою вимогою є вирішення напрямку інтенції, позаяк підпорядкування морального акту окресленій меті є тим, що дає першу моральну оцінку. Якщо інтенція керується до добра моральний чин буде добрий, якщо інтенція керується до зла то чин буде морально злий. В Бонавентури появляється також моральне просвітлення, його потрібно розуміти в такий самий спосіб як і просвітлення інтелектуальне. Не йдеться тут про загальний вплив першопричини на подальші причини і не про надприродній акт. Але про спеціальний Божий вплив на практичний інтелект. Моральні засади являються в нашій свідомості як обов'язкові, непомильні та вічні правила від першого моменту в котрому душа їх відкриває. Не йдеться тут про те щоб з Бога вчинити спільника злих вчинків, Бог бо співпрацює тільки з причини добра котре знаходиться в кожній чинності та в кожному бутті. Зло належить приписати тільки вільному виборові людини, котрий в спосіб добровільний віддаляється від добра. Щоб зрозуміти вільну волю у св. Бонавентури потрібно згадати про синдирезу та *Liberum arbitrium*. Синдиреза займає сам верх волі, а її місцем є найвища частина душі. Синдиреза для властивості волі реалізує те, що світло інтелекту реалізує для властивості пізнання. Св. Бонавентура окреслює синдирезу як іскру сумління, котра в своїй істоті є природною і вродженою чинністю волі котра керує її і схиляє до добра. Натомість *Liberum arbitrium* є справністю розуму та волі, двох найшляхетніших прикмет людини. Акт волі і акт розуму становлять одну чинність до котрої належать: вибір зроблений розумом та згода котра дана волею. В одному з тих актів знаходиться інший акт, а акт однієї прикмети доповнює акт іншої прикмети. В діяльності тих двох прикмет на площині волі першість належить до волі; в процесі пізнання і вибору предмету інтелект приготовляє дію, а воля його сповнює, відкидаючи або приймаючи розважаний предмет.³²

В наш час місце Бонавентури серед філософів є дискусійним існують крайні погляди одні з яких твердять, що Бонавентура не був філософом, інші натомість вважають його за одного з найвидатніших

³² G. Bloch, *Historia Franciskanskiej Filozofii*. s. 104 – 112.

філософів. Фундаментальними елементами філософії Бонавентури є: творіння, екзистенціалізм та просвітлення. Його метафізична система являється як синтез в тому сенсі, що доктрина про створіння об'являє створений з нічого та цілковито залежний від Бога світ; екзистенціалізм натомість виявляє світ речей в їх відношенні до Бога, тобто у відношенні наслідуючи свій взірць (модель); нарешті доктрина про ілюмінацію накреслює різні періоди повернення душі до Бога через контемпляцію себе самої та контемпляцію Досконалого Буття. Доктора Серафимського часто вважають за продовжувача платонсько-августинського напрямку, однак використовує він власні методи, ствердження та висновки.³³

1. 4. Матей з Акваспарти (близько 1240 – 1302).

Народився в родині Бентівегна в невеликому містечку Акваспарта недалеко від Тоді в італійській Умбрії до Чину францисканців вступив 1254 році. Спочатку навчався в м. Тоді згодом від близько 1268 року в Парижі. Його францисканськими викладачами були Вальтер з Брюге, Іван Пекгам, Вільгельм з Ля Мар. Матей викладав в Болоньї та Римі. В 1279 – 1287 роках після Івана Пекгама став лектором в «Schola Sacri Palatii» Римської курії. Під час Генеральної капітули 1287 року Матея вибрали дванадцятим Генералом Чину. Однак керував Чином протягом двох років (1287 – 1289). Призначений кардиналом та єпископом відзначився як папський легат котрому доручали дуже важливі справи церкви. В особливий спосіб причинився до примирення Папи Боніфатія VIII та французьким королем Філіпом IV. Помер в Римі 29 жовтня 1302 року.³⁴

Матей з Акваспарти будучи в опозиції до томізму є оборонцем традиційної доктрини і виразно стає на бік Св. Бонавентуру та св. Августина. Тому боронить августинську тезу про тимчасовість творіння, загальний гілєморфізм та багатство субстанціальних форм в складному бутті. Згідно з Матеєм пізнання духовних буттів людиною є завдяки впливові Божих ідей на

³³ L. Iriarte, *Historia Franciszkanizmu*. s. 177 – 178.

³⁴ B. Brzuszek, *Pierworotny Stan Czlowieka wedlug Mateusza z Aquasparta*. s. 73 – 133. w *Studia Franciszkanskie* t. 11, Poznan 2001.

людський розум (теорія ілюмінації). За допомогою абстракції людина видобуває з чуттєвого досвіду загальні поняття, та інтелект має безпосереднє пізнання індивідуальних речей. В питанні людського пізнання Матей зауважує, що розумна душа займає посереднє місце між творцем і створінням. Є підпорядкована творцеві згідно із своєю « вищою частиною» бо є духом (частині інтелектуальна), натомість підпорядкована творінню за своєю нижчою частиною (частина чуттєва та вегетативна). Ця августинівська доктрина становить основний елемент епістемології Матея з Акваспарти. Вважає що в пізнанні відіграють важливу роль: речі нижчі і речі вищі, зовнішні речі та ідеальні. В процесі пізнання, пізнаємо правду котра знаходиться в речах, в сотвореному інтелекті і в Божому інтелекті. Матей твердить, що все, що з впевненістю інтелект пізнає, пізнає то в «засадах вічних» і в світлі першої правди, в такий спосіб, що джерело, або матеріальна частина, бо матеріальна частина пізнання походить з зовнішніх речей, котрі подають образи пізнавальних речей, але причина формально знаходиться частково в середині душі тобто в світлі розуму, а частково понад самою душею, однак спосіб досконалий і абсолютний знаходиться в нормах і вічних засадах. Матей твердив, що природне світло розуму людини « змішане з пільмою» і само по собі є недостатнє для осягнення безсумнівного і вічного знання, а тому необхідним є його єднання з вічним божественним світлом, котрий в акті ілюмінації повідомляє інтелекту – божественній подібності людині – знання вищих ідей і « котрий є досконалою і достатньою основою знання»: Бог таким способом є не просто творцем людського розуму, але діє в кожному його пізнавальнім акті. Однак вічні принципи, що мають регулятивну дію на розум, - завдяки чому вони осягають здібність пізнавати відносини між речами з тимчасового світу з їхніми вічними взірцями, що знаходяться в світі незмінного і необхідного, - самі ж не є об'єктами нашого знання.³⁵

Вважається, що Матей з Акваспарти надав францисканській системі остаточних рис та спровадив всі його елементи до доктрини Августина. Матей здобувши формацію в августинській традиції вірно тримався лінії св. Бонавентури. Був однак свідомий зростаючого впливу доктрини Аристотеля,

³⁵ А. Шишков. *Средневековая Интеллектуальная Культура* с. 412 – 416.

тому старався погодити тих два напрямки: аристотелізм і августиніанство. Будучи людиною спокійною уникав контра версій, свої головні старання скерував в бік удосконалення августинських понять.³⁶

1. 5. Петро Оліві (1248- 1298)

Народився в південній Франції в місті Серіньян. Маючи дванадцять років вступає до Чину Братів Менших в монастирі в Безе. Настоятелі висилають його до Парижу на подальше навчання, там він пізнає доктрину св. Бонавентури, Вільгельма Де Ля Маре, Івана Пекгама та Матея з Акваспарти завдяки яким ввійшов на дорогу августинської доктрини. Невідомими є причини чому він перед закінчення університету повернувся до Прованції. Був викладачем на генеральних студіях в Монпель'є, та швидко потрапив у вир контраверсій в середині Чину. Як ревний францисканець став духовним провідником спірітуалів, напрямку в середині Чину, котрий перед обличчям занепаду життя послідовників св. Франциска старалися оборонити ідеали перших братів та проголошували цілковиту убогість. Це спровокувало ворожість проти Оліві котрого почали знеславлювати та піддавати сумніву ортодоксійність його доктрини. В 1282 році Генеральна капітула котра відбулася в Страсбурзі скликала спеціальну комісію богословів щоб дослідити доктрину Оліві. В 1283 році 34 його тез проголосили еретичними. Та тільки за генерала Матея з Акваспарти Оліві зазнав відносного спокою. Помер 14 березня 1298 року в монастирі м. Норбоні, оточений славою та великою популярністю.³⁷

Петро Оліві створив власний філософічний синтез, його філософічна рефлексія є практичною, призначеною для богословських знань та євангельського життя. Полеміку проти аристотелізму висуває значно далше і глибше аніж робив то св. Бонавентура, використовуючи психологічні спостереження та аргументами взятими з досвіду. В метафізиці Оліві не є реалістом в радикальному сенсі, чи номіналістом, але швидше поміркованим реалістом. На питання, що то є існування якоїсь речі? – відповідає, що

³⁶ G. Bloch, *Historia Franciszkanskiej Filozofii*. s. 133 – 134.

³⁷ L. Iriarte, *Historia Franciszkanizmu*. s. 73 – 75.

«існування не є актом істоти так як форма є актом матерії, але тільки в такий спосіб, в якій та сама істота є актом істоти і буття, а такий акт вважається як актуальність або існування». У антропології приймає багатство форм не заперечує субстанціальної єдності людини. Не є це дуалізм субстанції, але структуральна єдність, що опирається на онтологічній єдності. В його психології пізнання велику роль відіграє динаміка духовного життя. Теорія пізнання Оліві звільнюється від впливів Аристотеля, та Августинової школи, в тому проявляється незалежність його мислення. Наприклад його інтерпретація відносин, що появляються між пізнавальною властивістю та властивим предметом, є особливою через те, що заперечує предметові активному впливові на властивість, що приймається іншими школами.³⁸

Петро Оліві Був мислителем оригінальним та незалежним. Жив в важких часах повних конфліктів; переживав інтенсивно проблеми філософічно-богословські, як також євангельський радикалізм. З пасією старався створити доктринальну синтезу котра б мала францисканський характер. Вихований в дусі св. Августина критикує напрямок августинський і відкидає відому теорію про Боже просвітлення. Знає добре Аристотеля, але не переконує Оліві його теорія абстракції та гілеморфізму. Боронив радикальний активізм інтелекту, був прекурсором сучасної підметовості, але не суб'єктивізму. Правдоподібно був першим представником схоластики котрий пішов іншою дорогою аніж аристотелики, щоб пояснити механічний рух тіл, був відкритим у напрямках метафізики, психології та фізики, а також богослов'я та духовності. Оліві також був талановитим психологом дуже уважно придивлявся до психологічних явищ, його спостереження особливо щодо вільної волі мають великий внесок у формування францисканської психології, дослідники твердять, що Оліві відходить від філософії Бонавентури, і зближається до францисканської школи в Оксфорді.³⁹

2. Оксфордський Осередок.

³⁸ G. Bloch, *Historia Franciszkanskiej Filozofii*. s. 139 – 154.

³⁹ А. Шишков. *Средневековая Интеллектуальная Культура* с. 417 – 423.

2. 1. Роберт Гросетест (близько 1175 – 1253).

Роберт Гросетест не був францисканцем, але незважаючи на те йому належить почесне місце серед історії францисканської школи в Оксфорді. І не тільки тому, що був викладачем і аніматором інтелектуальної культури першої францисканської спільноти в Оксфорді, але й тому, що францисканці в Англії завжди вважали його за свого духовного провідника. Роберт народився в місті Страдброук в графстві Суффолк в Англії. Правдоподібно навчався в бенедиктинському монастирі, та можливо навчався також в Парижі. Вже в 1208 році став керівником Оксфордської школи причинився до зростання значень Оксфорду. Сприяв повстанню францисканської школи в Оксфорді, та був першим її викладачем, з 1229 – до 1235 року. В 1235 році став єпископом Лінкольну. В 1237 році після Лондонського Собору завдяки лікарським здібностям Івана Сент-Албані уникає смерті від отруєння. Через свої безкомпромісні погляди на вади влади духовної і світської мав напружені відносини з Лінкольнською та Кентенберійською капітулами, королем Англії та Папським Престолом. 1245 та в 1250 роках змушений був подорожувати до Папської резиденції в Ліоні де виголосив промову «Про вади Церкви» В 1254 році Інокентій IV ненадовго відсторонює його від єпископських обов'язків. Помер Роберт Гросетест 1253 року в Лінкольні.⁴⁰

Унікальною специфікою філософсько-наукової доктрини Роберта Гросетеста – в котрому відчутні впливи августинського платонізму, аристотелізму та грецько-арабського природознавства – є характерне для нього гармонійна і невід'ємна єдність теорії пізнання (включаючи емпіричну методологію), науки про фізико-математичну природу універсума та представлення космогонічних процесів в рамках загальної концепції метафізики світла. Для свого емпіричного методу Гросетест використовує методологічну схему Аристотеля, розглядає її як таку котру можна використати для дослідів всіх природних процесів, таким чином приймаючи принцип єдиної форми природи і виявляючи ним закони економії та методу

⁴⁰ G. Bloch, *Historia Franciscanskiej Filozofii*. s. 157 – 159.

верифікації через експеримент Роберт дає підстави для єдиної фізичної теорії. Конструкція того чим математичні відносини були втілені в універсум є трактат «Про світло», або «Початок форм», котра є гармонійним синтезом богослов'я, філософії та наук XIII століття. Подає цілісну картину творіння світу та має на меті окрім згадуваної «математичної фізики», об'єднання християнської доктрини креаціонізму з неоплатонівським вченням про еманацию. Згідно з Гросетестом на початку часів Бог створює світло в котрому поєднана перша форма – світ, та першоматерія в котрій згідно з Божим задумом потенційно вже міститься весь світ; з неї згідно з фізико-математичними законами випромінення світла і починається процес еманациї. Світло (lux) шляхом безкінечного самопримноження рівномірно розповсюджує себе у всі сторони та потягує за собою матерію, поскільки є формою не може її залишити. Розповсюджує її до необхідних розмірів «світової машини» (*mundi machina*), тобто універсума, надаючи їй тим самим форму сфери.⁴¹

При цьому важливо, що необхідною формою виникнення універсума (шляхом послідовного породження з першоточки його простірно-тілесної структури) є власне безкінечне самопримноження світла, бо згідно з Аристотелем необхідне примноження чогось простого та немаючого величини (а таким власне є світло як форма), ніякої величини вивести не може безкінечне примноження за думкою Гросетеста породжує величину і при тому величину необхідну. Тому стверджується незважаючи на погляди Аристотеля про те, що існують тільки потенційно безкінечне (*infinitum in fieri*) – реально існуюча актуальна безкінечність (*infinitum in actu*), котра хоч є непізнавальна для нас (через обмеженість нашого розуму, здатного тільки до поступового пізнання реальності), але має «певне число» (*certus numerus*), тобто має своє абсолютне виявлення. При тому, що сам Гросетест не був великим математиком та експериментатором, не відкрив ні одного нового наукового закону, своїм великим авторитетом серед дослідників та оригінальними концепціями, котрі заповідали основні наукові тенденції – мав

⁴¹ А. Шишков. *Средневековая Интеллектуальная Культура* с. 352 – 357.

значний вплив на розвиток філософії та дослідної науки XIII – XIV століть. Між іншим закріпив розуміння світла як загальної «форми тілесності».⁴²

Гросетест відкриває нову дорогу критичного та історичного зближення з Аристотелем вивчення котрого є характерним для Оксфордського францисканського осередку. Інспірував францисканців до математики, що пізніше виявиться в філософічних доктринах Івана Дунса Скота та Вільяма Оккама.⁴³

2.2. Роджер Бекон (1215 – 1294)

Народився в Ільчестері графстві Соммерсетшир. Походив з шляхетського роду з кінця 1220 року навчався в Оксфордському університеті. В 1236 році навчається на богословському факультеті Паризького університеті згодом стає викладачем. Однак незадоволений безцільними на його думку, абстракційно-схоластичними диспутами («логомахіями») паризьких богословів, та на початку 1250 років повертається до Оксфорда де викладає математику, фізику та мови. Близько 1256 року вступає до францисканського Чину. В тому часі активно шукає «секретні книги» та спеціальні інструменти за допомогою яких проводить свої експериментальні дослідження. Але в 1257 році, правдоподібно за надмірне захоплення астрологією та алхімією, за наказом нового генерала Чину, св. Бонавентури, його ув'язнюють в одному з францисканських монастирів біля Парижу. В 1264 році він знайомиться з паризьким юристом бувшим секретарем Людвіга IX Святого і тодішнім папським легатом Англії – Гі Де Фулькодї, котрий в 1265 році стає Папою Климентієм IV. В 1266 році Він звертається до Бекона з проханням списати свої погляди. У відповідь Бекон присилає йому «Opus Maius», але з огляду на швидку смерть Климентія IV залишається невідомим чи він з ним ознайомився. Після свого повернення до Оксфорда Бекон в 1278 році за наказом Генерала Ієроніма з Асколі вкидають до в'язниці. Причини такого рішення не зовсім вияснені. Подається кілька можливих варіантів: звинувачення в зайнятї чорною магією, «підозрілі новинки» в його науці та

⁴² Там же, с. 57 – 58.

⁴³ L. Iriarte, *Historia Franciscanizmu*. s. 178.

близькість його поглядів до ідей Йоакимітів і зрештою проста нестриманість його висловів відносно деяких авторитетних сучасників. В 1292 році його було звільнено з в'язниці та незадовго потім Бекон помирає.⁴⁴

Роджер Бекон названий «Доктором Дивним» (Doctor Mirabilis), називали його так вже багато сучасників. Основний його твір «Велика праця» (Opus Majus) формує теорію людського мовлення, погляди на відносини науки і теорії, граматики і мовознавства, про перспективи експериментальних наук та філософії моралі. Великі принципи його філософії полягають в тому, щоб насамперед перебороти перешкоди у свідомості людей. За Роджером Беконем існують чотири найбільші перешкоди до усвідомлення істини, що заважають кожному і не дозволяють досягти справжньої мудрості: приклад жалюгідного авторитету, сталість звички, думка неосвіченої юрби та прикриття власного неуцтва фальшивою мудрістю. Ними обплутана будь-яка людина і охоплений такий стан, тому, що в житті науках і всякому занятті для того з такого висновку користуються трьома найгіршими доказами: це передано людям від предків; це звичне; це загальноприйняте, отже того потрібно дотримуватися. Від такої «чуми» і утворюються всі нещастя людського роду, тому-що залишаються непізнаними всі найкорисніші, найбільші та чудові свідчення мудрості і таємниці всіх наук і мистецтва. Але ще гірше те, що люди сліпі від мороку тих чотирьох перешкод, не відчують власного неуцтва, та з усіх сил обороняють та захищають його, оскільки не знаходять від нього ліків. А найгірше те, що, потрапивши в найглибшу оману, думають, що перебувають у повному світлі істини.⁴⁵

Для Бекона головними положеннями його вчення полягає у критиці схоластики зокрема Альберта Великого та Томи Аквінського, він твердив, що схоласти неправильно розуміють філософію попередників, зокрема Аристотеля, Авіценни, Аверроеса, недостатньо знають математику, яку він вважав основою всіх наук, схоластичний метод передбачає насамперед необхідність спиратися на авторитети (Біблія, Отці Церкви) з яких шляхом дедукції випливають висновки, а слід виходити з безпосереднього досвіду, тобто експерименту і спостереження, що і є дійсним джерелом знань про світ.

⁴⁴ А. Шишков. *Средневековая Интеллектуальная Культура* с. 364 – 365.

⁴⁵ Підручник, *Історія Філософії* с. 270 – 271.

Для Бекона найкращим заняттям було експериментування. Він відкрив закон відображення і відбиття світла; передбачив принцип магнетизму. Роджер Бекон головним джерелом пізнання вважав досвід, бо істину про Бога можна здобути не тільки розумом, але й досвідом який може бути двох видів: зовнішній і внутрішній. Саме внутрішній досвід, маючи інтуїтивний, містичний характер, передбачає надприродну Божественну силу.⁴⁶

Зрештою, сам Бекон був постаттю непростюю – як консерватор Августинової традиції і глибоко віруюча людина він упереджено ставився до деяких філософських теорій, хоч і поєднував повагу до Аристотеля й інших нехристиянських філософів і одночасно наголошував на незалежності суджень та важливості наук. Таке поєднання духовних переконань з вірою у вагомість науки насправді було звичним для середньовічного Оксфорду. У XIII столітті, яке характеризувалося слабким розвитком фізичних наук, саме Бекон осягнув сутність наукового методу з його поєднанням дедукції та індукції.⁴⁷

2.3. Іван Пеккам (близько 1215/20 – 1292)

Народився в місті Печчем, провінції Суссекс в Англії. Після початкової освіти здобутої в монастирській школі продовжує своє навчання у Оксфордському університеті, де в 1250 році вступає до францисканського Чину. Ще перед 1257 роком переноситься до Парижа де стає викладачем богослов'я. Там залишається до 1269/1271 року. В тому часі відбуваються його публічні дискусії із св. Томою з Аквіну. В 1272 році повертається до Оксфорду. В 1274 році його обирають провінціалом англійських францисканців. Як провінціал бере участь в Генеральній капітулі 1276 року котра відбулася в місті Падуї. Пізніше був призначений лектором у Римській курії. 28 січня 1279 року став архієпископом Кентенберійським, тобто головою церкви в Англії. Як архієпископ проводить реформи, та боронить

⁴⁶ В. Кремінь, *Філософія: Мислителі, Ідеї та Концепції*. с. 141 – 142. Київ 2005.

⁴⁷ Ф. Коплстон, *Середньовічна філософія*, с. 69 – 70.

церкву від зазіхань світської влади. Помер 8 грудня 1292 року. Тіло його спочиває в Кентенберійському соборі.⁴⁸

В своїй психології Пеккам не тільки прагне підкреслити переважаючу роль волі в порівнянні з другими душевними здібностями, але й звинувачує Тому з Аквіну в тому, що той: «нехтує вченням Отців Церкви і майже цілковито опирається на доктринах філософів, заповнюючи таким чином дім Божий ідолами», осуджує як єретичну його тезу про єдину і нескладну субстанціальну форму людини. Розглядаючи процес пізнання душею зовнішньою реальністю Пеккам приймає вчення про Божественну ілюмінацію, зауважуючи, що навіть як ми приписуємо людському інтелекту здібність самостійного абстрагування при аналізуванні чуттєвих даних то все одно мусимо признати, що він користується тією здібністю або свідомо, або несвідомо: якщо свідомо – то розум має знання ще до абстрагування і саме воно стається непотрібним; якщо несвідомо – то успіх розумного пізнання повністю залежить від випадку і таким чином не може виконувати свою функцію. Виходячи з того робиться висновок, що діяльний розум людини з однієї сторони здібний до активного пізнання, а з другої – потребує під час того процесу допомоги з боку випромінюючого світла Божих істин. Окрім того в рамках природного богослов'я Пеккам твердив про цілковиту залежність об'єктів сотвореного світу від Божественної першопричини: як в відношенні факту їх існування так і в відношенні здібності до діяльності, - з чого виникає, що можливість будь-якого фізичного, або психічного явища зумовлене не стільки природними причинами, скільки напряду делегована Божеством. Тому Бог має здібність реалізувати те, що прагне негайно, не використовуючи для цього другорядних та інструментальних причин (*causae instrumentalis*), а також підтримує існування чистої першоматерії без з'єднання її з формою.⁴⁹

Пеккама можна вважати за вірного наслідувача найголовніших ідей св. Бонавентури. В його доктрині є багато елементів котрі є специфічні для францисканської думки. Пеккам боронить теорії про багатство субстанційних форм в людині, робить це для того щоб обмежити втягання людського духа з

⁴⁸ А. Шишков. *Средневековая Интеллектуальная Культура* с. 379 – 380.

⁴⁹ G. Bloch, *Historia Francisczanskiej Filozofii*. s. 212 – 220.

його Божим образом та надприроднім покликанням в порядок фізичного світу. Підтримує тотожність між субстанцією людської душі, та її прикметами для того щоб показати істотну рису душі як образу Тройці в єдності. Загалом можна ствердити, що Пеккам в своїх поглядах виявляє глибоку неприязнь до натуралізму Аристотеля. Та має особливу повагу для Божої волі та творчості, а також для залежності та відповідальності розумних істот. Пеккам був також відомим завдяки своїм математичним та природничим опрацюванням; в філософії звернув на себе увагу як противник пристосування аристотелізму до потреб богослов'я; був прихильником вивчення та вправлення в філософії; в чернечому житті як францисканець був оборонцем убогості.⁵⁰

2.4. Іван Дунс Скот (1265 – 1308)

Сьогодні приймається за дату його народження 27 грудня 1265 року. Народився в містечку Дунс в графстві Бервік, Шотландія. Походив з шляхетської родини, коли мав 13 років його вислано до Хадінгтона де францисканці мали школу при монастирі. Коли Іванові виповнилося 15 років він вступив на новіціат до францисканців в Думфріс. Навчався в Оксфорді де студіював природничі та математичні науки. В 1283 році прибуває до Парижу де вивчає визвольні науки (*quadrivium I trivium*). Після повернення до Англії вивчає в Оксфорді богослов'я, пригтовляючись до свячень, котрі приймає 17 березня 1291 році в Нортхемптоні. Після отримання в Парижі бакалавра викладає в Оксфорді та Кембриджі. В 1302 році висланий до Парижу щоб здобути титул магістра богослов'я та вже на наступний рік змушений був його залишити; відмовив підписати звернення в котрому університет, який підтримував короля Філіпа в його ворожнечі з Папою Боніфатієм VIII, закликає скликати собор проти Папи. Тільки в 1305 році здобуває титул доктора богослов'я, в тому ж році отримує кафедру богослов'я на Сорбоні. В 1306/1307 роках є професором в Паризькому університеті та керівником францисканських генеральних студій в Парижі. В тому часі відзначився як оборонець правди про Непорочне Зачаття Пресвятої Богородиці, після

⁵⁰ Там же, с. 221 – 222.

знаменитої дискусії на Сорбоні отримує титул Доктор Марійний. Цей період є найбільш активний в житті Скота. Несподівано його наукова кар'єра, та переривається, в 1307 році, Генерал Чину Гонсальво Іспанець при невияснених причинах висилає його до Кельну. Тут стається керівником чернечих студій, та несподівано помирає 8 листопада 1308 року. 20 березня 1993 року Папа Іван Павло II проголошує його Блаженим.⁵¹

Найважливішим його твором є коментар до сентенції, в двох частинах: *Opus oxoniense*, та *Opus parisiense*. Скот вмів критично мислити і мав талант до чітких визначень (за це його називали «Витонченим Вчителем» - *Doctor Subtilis*), він також володів дивовижним хистом конструктивної систематизації. Як францисканець Скот зазнав впливу філософської традиції свого Чину, а також аристотелізму та ісламської філософії, зокрема Авіценни. Критичний, оригінальний та конструктивний розум, дозволив йому поєднати різноманітні елементи власної філософської системи. Переконавання про можливість людського розуму збагнути суще і об'єктивну істину покладено в основу всієї філософії Дунса Скота. Скот вважав, що об'єктивність людського знання містить певні судження, які філософами на кшталт Томи, або не враховувалися, або ж зовсім не визнавалися. У питанні щодо залежності людського розуму від досвіду, Дунс Скот погоджується з Томою Аквінським. Традиційну августинівсько-францисканську теорію про особливу Божественну ілюмінацію він відкидав. Як і Тома Скот вважав аристотелівське вчення про формування загальних понять цілком достатніми для пояснення генези людського знання і тому звернення до вроджених ідей або особливого Божественного просвітлення видавалося йому зайвим. Однак з поглядом Томи в якому заперечувалося пізнання окремої речі безпосередньо й одразу не погоджувався. Скот твердив, що хоч інтелектуальна інтуїція невиразна проте розум її таки має. Інакше було б неможливим сформуванню загальні поняття про окрему річ без посередньої інтелектуальної інтуїції. Коли розум абстрагує, то він знає від чого саме. Отже, абстрагування передбачає інтуїцію одиничної речі, і якби розум її не мав, то навряд чи був би впевнений у

⁵¹ G. Bloch. *Jan Duns ze Szkociji*, s. 35 – 118. Rzym – Poznan 1986. Можливо через велику кількість неправдоподібних легенд, що повстали про смерть Дунса Скота його святість до сьогодні піддається сумніву.

існуванні об'єктивного підґрунтя для наших універсальних загальних понять.⁵²

Реалізм Скота містить переконання в те, що в кожній індивідуальній речі існує природа, яка відмінна від її прикмет; вважав, що таке переконання ґрунтується на об'єктивних основах наших універсальних суджень. Водночас Скот не був крайнім реалістом і не вважав, що одна і та сама природа номерично притаманна усім членам одного виду.⁵³

Скота також цікавив об'єктивний зміст метафізичних суджень про Бога. Коли термін «буття», вживаний для позначення як буття випадкового, так і дійсного, в жодному разі не збігаються і якщо ми не маємо інтуїтивного знання про існування Бога, а приходимо до філософського знання про нього тільки через осмислення скінчених речей нашого досвіду, тоді використання щодо Бога терміну «буття» для нас залишається беззмістовним. Отож, мусить існувати єдине поняття буття, що застосовується щодо Бог і створінь. На прикладі «мудрості» пояснює свій погляд. З ідеї людської мудрості мусимо виокремити певну ідею саму по собі, яку водночас можна предикувати як людині так і Богові. Всі наші висловлювання про Бога, коли вони значущі, наперед передбачають володіння розумом цих єдино сутніх понять, які досвідно сформовані про скінчені істоти, але придатні для позначення буття божественного.⁵⁴

Скот не хотів сказати, що нескінченне і скінченне буття є актуальним в одному і тому ж розумінні, як не вважав термін «буття» родом. Для нього єдине поняття буття було ідеєю, протилежною небуттю. У дійсності, в реальному порядку Бог і створіння протиставлені небуттю по - різному. І доки розум не матиме хоч найменшого уявлення про опозицію до небуття абстрагованого від тих способів, у які відмінне буття йому протиставлене, доти він ніколи не зможе, як вважав Скот, перейти від створінь до Творця. Та Скот не заперечував аналогії, швидше за все Скот вважав, що вона передбачає

⁵² G. Salamon, *Koncepcja Poznania Intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, s. 79 – 109. Krakow 2007.

⁵³ G. Salamon, *Elementy Nowatorskie w Szkotowej Koncepcji Poznania Intuicyjnego*, s. 129 – 139, w *Studia Franciszkanskie*, t. 14. Poznan 2004. Автор твердить, що одним з найважливіших новаторських елементів у доктрині Скота є, те, що пізнання інтуїційне і пізнання абстракційне є двома окремими та різними способами інтелектуального пізнання.

⁵⁴ G. Kustus, *Aktualnosc Mysli Teologicznej Jana Dunsza Szkota*, s. 99 – 113, w *Studia Franciszkanskie*, t. 9. Poznan 1998.

знання однозначних понять. На його думку ми б не могли порівняти створіння з Богом, якби не мали понять, що можуть бути використані стосовно їх обох. Скотове твердження зводилося до того, що томістська природна теологія, принаймні в тлумаченні Скота, призводить до агностицизму, якщо не визнати що аналогія передбачає однозначні поняття.⁵⁵

Певною мірою Скот був і традиціоналістом однак коли він переймав усталені францисканські позиції, то іноді він надавав їм нової форми. Наприклад середньовічні філософи залюбки обговорювали питання, що є благороднішою здатністю інтелект чи воля? Аквінат надавав перевагу інтелектові, тоді як августинівсько-францисканська традиція – волі, і були переконані в тому, що любов була краща за знання. У цьому питанні Скот дотримується францисканської традиції. І хоча на користь цієї позиції він наводив традиційні аргументи, головний наголос робився на свободі. Коли інтелект розуміє істину, він не може не підкоритися їй, тоді як воля за своєю суттю є вільною силою.⁵⁶

Скот зосереджувався на метафізичних аргументах, просунувся далеко вперед в обґрунтуванні нескінченності Бога, що було його найулюбленішою темою. Для нього Бог – це передовсім, нескінченне буття, а не астрономічна гіпотеза. Насправді Скот не визнавав, що можна продемонструвати « усі ті атрибути Бога, які загалом вважалися демонстраційними». В одній із своїх праць він перелічує певну кількість божественних атрибутів, які відомі лише завдяки Одкровенню, одна з них – всемогутність. Інший приклад його критики традиційних позицій – критика філософських аргументів на користь безсмертя. Один з найулюбленіших францискансько-августинівських доказів обґрунтовувався прагненням до досконалого щастя, яке передбачає природне бажання безсмертя. «Що означає природне прагнення - запитує Скот?» Якщо наприклад біологічну спонуку до збереження власного життя, в чому переконує уникнення того, що, згідно з досвідом, призводить до смерті, то можна також доводити безсмертя як душі хижої тварини, так і людської. Коли ж це означає свідоме прагнення, то доки недоведена можливість людської душі пережити смерть тіла, доти обґрунтовувати перехід від бажання

⁵⁵ Ф. Коплстон, *Середньовічна філософія*, с. 92 – 93.

⁵⁶ R. Kosla, *Elementy Antropologii u Bl. Jana Dunsza Szkota*, s. 51 – 83, w *Studia Franciszkanskie*, t. 9. Poznan 1998.

безсмертя до факту безсмертя не можна. Скот вважав, що аргументи на користь безсмертя не демонстраційні, хоч деякі з них, приміром інтелектуальна активність душі, є вірогідною. Впевненість у безсмерті отримана тільки через одкровення. Скот виразно стверджував в існуванні незмінних моральних принципів, обов'язковість яких самоочевидна. Бог не міг учинити інакше, і не тому, що Він є суб'єктом закону, а тому, що ці принципи безумовно ґрунтуються на божественній природі, або сутності. Не йдучи всупереч власній природі (що неможливо), Бог не може примушувати людину ненавидіти його, чи любити інших богів.⁵⁷

Іван Дунс Скот будучи винятковим та проникливим метафізиком опрацював цілісне та динамічне бачення Бога, людини та світу в досконалій гармонії з духом засновника Чину. Без сумніву Скота можна вважати за найцікавішого мислителя своєї епохи, завдяки бистроті та глибини його критичного чуття. В цьому францисканському мислителі схоластика досягає найвищий ступінь свого розвитку. Скот був чимось більшим ніж тільки критиком, наголошував на логічно правильних висновках, а також старався брати до уваги кожен спробу розв'язання тих проблемі, котрі в тому часі вимагали серйозного трактування. Духом, що оживляє всю наукову думку Скота є любов, як найвища етична мета. Любов є фундаментом цілої філософської системи Скота. Якщо сьогодні Скот промовляє до ментальності сучасної людини, то передовсім для того, що є « богословом любові», що впливає з його шляхетного серця.⁵⁸

Апостольський лист *Alma parens* Папи Павла VI є першим офіційним документом церкви присвяченим Дунсові Скотові та францисканській школі, виданий 14 липня 1966 року з нагоди 700-ліття від народження Івана Дунса Скота визнає його за найбільш виразного представника францисканської школи, а саму школу зараховує до всесвітнього надбання. Окрім того кладе його на рівні з св. Томою з Аквіну. Доктор Братів Менших також завдячує свою популярність завдяки св. Францискові, котрого ідеали життя і святість прищепив до системи францисканської школи. Ф. Пельстер, один з відомих

⁵⁷ В. Кремень В. Ільїн, *Філософія: Мислителі, Ідеї, Концепції*. с. 142 – 143.

⁵⁸ E. Wiczołek, *Nauka Jana Dunsza Szkota o Miłości Bożej w Planie Stworzenia I Zbawienia*. S. 107 – 108. Lublin 1960 – Katowice 2002. та F. Chodkowski. *Predystynacja Chrystusa Według Bł. Jana Dunsza Szkota*. s.31 – 46. w Studiah Franciszkanskie. t. 18. Poznan 2008.

скотистів XX століття є переконаним, що Скот промовляє також до сучасних філософів і богословів, зрештою М. Хайдегер вважав Івана Дунса Скота за мислителя майбутнього.⁵⁹

2.5. Вільям Оккам (близько 1290 – 1349)

Народився в Оккам графстві Сюррей недалеко від Лондона. Докладна дата народження є невідомою. Приймається дата, що народився між 1280/1290 роком. Правдоподібно, що від 1309 – до 1315 року вивчав богослов'я в Оксфорді, втому часі вступив до францисканців, від 1315 – до 1317 року викладав Святе Письмо. Від 1317 – до 1319 року вивчав сентенції Петра Ломбардського. З 1319 до 1324 року вивчає та редагує богословські твори. Однак через те, що не закінчив повного навчання на університеті не мав також титулу *magister regents*, хоч викладав, але не був ані доктором, ані професором, не мав також своєї кафедри. Тим пояснюється його титул «*inceptor*» (ініціатор), пізніші учні назвали його – «*Venerabilis inceptor*» (Преподобний зачинатель). В 1324 році Пап Іван XXII викликає Оккама до Авіньйону, щоби він відповів перед звинуваченням в ересі. Бувший канцлер Оксфордського університету Іван Лутерел в 56 тезах звинувачував Оккама в не ортодоксійності. Була створена комісія, та процес затягувався, серед суддів були також прихильники Оккама, остаточно комісія так і не прийняла жодного рішення. Та на додаток Оккам був втягнутий в спір про убогість францисканців і в цьому питанні зайняв протилежне становище щодо поглядів Папи Івана XXII. За наказом генерала Чину Михайла з Цезени котрий прибув до Авіньйону Оккам мав вивчити конституції котрі Іван XXII надав Чинові і ствердив, що вони суперечать науці попередніх Пап щодо убогості. В травні 1328 року Михайло з Цезени разом з трьома іншими братами серед яких був і Оккам втікають з Авіньйону і приєднуються до імператора Людвіга Баварського. папа екскомунікував їх. З того часу Оккам бере активну участь в боротьбі між імператором і папою.⁶⁰ З 1329 року постійно перебуває в Мюнхені. Там поглинутий писанням творів, що

⁵⁹ G. Bloch. *Bl. Jan Duns* s. 25 – 27. Jarocin 1996.

⁶⁰ W. Ockham, *Summa logica*. s. XI – XXV. Warszawa 1971.

стосувалися церковно-політичного життя. Після несподіваної смерті імператора Людвіга розуміє, що залишився самотнім, його ситуація стається безнадійна. Михайло з Цезени перед смертю передав йому велику печатку Чину і призначив Оккама вікарієм францисканців. Залишившись самотнім вирішив поєднатися з церквою печать відіслав генеральній капітулі, котра заступилася за нього у папи. Була складена форма поєднання в котрій згадувалося всі його політичні погляди та ворожість проти папи. Правдоподібно Оккам не зміг підписати акту поєднання, бо помер на «чорну смерть» (чуму) 8 червня 1349 року.⁶¹

Найважливішими філософськими творами Вільяма Оккама є «Розпорядок», «Вибране», «Вся логіка» (*Summa totius logicae*). Оккам наполягав на пріоритетній інтуїції, або безпосередньому сприйнятті окремих речей. «Ніщо не може бути пізнано природно, доки не буде пізнане інтуїтивно». Для Оккама інтуїтивне пізнання не тотожне сприйняттю, оскільки в повному розумінні інтуїтивне пізнання містить судження про те, що сприймана річ існує. В природному перебігу подій інтуїтивне знання самоочевидне, воно є необхідним підґрунтям усіх знань про світ. Іншими словами знання про світ ґрунтується на досвіді, який стає досвідом про окремі речі. Таким чином, Оккам надає перевагу конкретному індивідуальному і переконаний у фундаментальній важливості досвідного чи інтуїтивного знання. Фізичною наукою Оккам не дуже цікавився, однак зрозуміло, що його наполягання на досвідній основі знання про світ природно сприяло розвитку фізики, в тому розумінні, що його органічним наслідком стало зосередження уваги на фактах споглядання. Більше того, застосована ним «бритва», чи принцип економії, дійсно пов'язана з наполяганням на досвіді. Бо якщо існування речі гарантує тільки інтуїції, або безпосередній досвід, можна спокійно позбутися всіх позірних сутностей, існування яких неможна верифікувати досвідно, але за умови, що їхнє існування незнане через Одкровення. Оккам робить важливий висновок: те, що одна річ є дієвою причиною іншої, можна встановити тільки досвідно.⁶²

⁶¹ Там же, с. XXVI – XXVII.

⁶² І. Містерман, *Історія Філософії*. с. 274 – 275. Розвинута ним «бритва Оккама», або «принцип економії мислення», виражався в словах «Без необхідності не слід стверджувати більшого», або «Даремно робити за допомогою більшого, те, що може бути зроблене за допомогою меншого».

В його філософії присутні логічні і раціоналістичні елементи. В логіці Оккам проводив розрізнення між значенням і заміщенням, або заступанням (supposition). Терміни набувають функції заступання тільки у твердженні, універсальне притаманне тільки термінам, або назвам, які є знаками для множини окремих речей. Оскільки Оккам твердить, що універсальне властиве тільки термінам, або назвам, то його можна назвати « номіналістом». Проте важливо розуміти, що Оккам розрізняв між написаним словом, або терміном, тобто словом вимовленим, і терміном, розглянутим з огляду на його логічний зміст. Таким чином хоч ми й кажемо про Оккама як номіналіста доцільніше, називати його концептуалістом. Універсальність не є атрибутом речей, це функція термінів у судженні. В обговоренні універсалій Оккам зміщується від питань метафізичних до аналізу пропозиційних функцій термінів. Всі науки згідно з Оккамом, мають справу з судженнями, бо відокремлюють істину від хиби. Оккам розрізнявав «науку реальну» і «науку раціональну». Реальна наука безпосередньо займається судженнями, себто термінами, а вони заступають речі, натомість раціональні науки займаються термінами, які безпосередньо речей не заступають, тому вважав логіку науку не реальною, а раціональною. Характерним для Оккама, є, то, що з глибокою повагою відносився до дедуктивного та силогістичного мислення.⁶³

Необхідно також враховувати Оккамову критику аргументів, ставився скептично передовсім до демонстраційного характеру традиційних доказів існування Бога. Доказ покликаний засвідчити існування найпершого і найвищого «зберігача» світу тут і зараз, Оккам прийняв як «достатній». На думку Оккама для доведення абсолютно найвищого, досконалого і нескінченного буття не можна навести доказ кращий, аніж ймовірний. Оккам також піддав сумніву також традиційні докази філософської психології. Неможливо довести, що душа не завдячує своєму існуванню природному породженню, як також свобідної волі. Однак Оккам не піддавав сумніву існування Бога, чи безсмертя душі. На його думку, про існування Бога як нескінченне, всемогутнє, всезнаюче, абсолютне і досконале буття та безсмертя душі ми знаємо через віру. Потрібно також враховувати присутні в

⁶³ Ф. Копплстон, *Середньовічна Філософія*. с. 104 – 107.

філософській думці Оккама теологічний момент. Віру Оккама в божественну всемогутність відчутно позначилась на його філософії. Оккам заперечував традиційне августинівське вчення про Божественні ідеї. Певною мірою він хотів обмежитися термінологією цієї доктрини. Також на думку Оккама провадження грецької метафізики у християнське богослов'я примусило богословів твердити, ніби Бог у своїй креативній діяльності керується ідеями чи зразками для творення. Подібне твердження, означає обмеження та обумовлення божественної свободи та всемогутності. Вважав, що грецька метафізика богословів-філософів XIII століття забруднила чистоту християнської віри. Відкинення цієї метафізики означатиме звільнення християнського від ненависного ярма. Оккам прагнув не тільки очистити філософію від богослов'я, але також очистити богослов'я від того, що вважав забрудненням поганською метафізикою.⁶⁴

Однак саме в етиці теологічне зацікавлення Оккама виявило себе найвиразніше. Свобода – це особлива ознака особистості. Нескінченна божественна свобода проявлена в божественній всемогутності. Однак у людині свобода стає суб'єктом морального обов'язку, тоді як Бог суб'єктом морального обов'язку бути не може. Обов'язків для виконання людини моральний закон нав'язаний саме божественною волею. «Із самого факту бажання Бога випливає необхідність його виконання». Коли Оккам твердить, що «ніщо не любе Богові, якщо воно не добре», то він таки справді подає традиційне розуміння моралі. Однак стверджує, що це добре тому, що так воліє Бог. Очевидно, що як теолог, або філософ, який приймає твердження, знані лише через віру, Оккам, з одного боку, підкреслював всемогутність Бога, а з іншого, - залежність від нього окремих скінчених істот. Та коли він заперечив метафізику сутностей, доказова реальна наука, не є нічим більшим, ніж доведенням імплікації термінів, висновків і дефініцій – вона не виходить за рамки чисто концептуальної сфери. В реальній науці висновок силогізму можна верифікувати емпірично. Та навіть в тому немає абсолютної необхідності. Оккам стверджував, що це істинно християнське розуміння даної проблеми, а ідея необхідного причинного зв'язку запозичина з

⁶⁴ W. Ockham, *Summa logica*. s. 409 – 414.

поганської філософії шкодить християнській думці. Оккам був богословом глибоко переконаним у свободі і всемогутності Творця. Частково його філософські погляди були детерміновані теологічними переконаннями. Натомість філософія Оккама складна, але і сам він був постаттю непростою, зрозуміти її можна тільки в контексті середньовіччя.⁶⁵

Оккам не є філософом котрого б можна було з легкістю оцінити. Про нього написано багато, але не завжди об'єктивно і часто можна зустрітися з протилежними висновками більш, або менш прихильними для цього францисканського мислителя. Був закорінений у християнську традицію, добре знав великих схоластиків та самого Аристотеля. Але був філософом оригінальним, автономним та відважним. Не був нищителем схоластики, але маючи бистрий розум та відкриті очі здавав собі справу, що філософічно-богословські доктрини минулої епохи не мали вже значення для розв'язання проблем та нових потреб в культурі, суспільстві та політиці. Прагнув будувати, то, що вважав найбільш важливе для людей свого часу. В Оккам немає конфлікту між вірою і знанням, об'явленням і філософією. Він не прагне знання про те в, що вірить, але йому вистарчає правдоподібність і номінальна дефініція. На Оккамі закінчується період великої схоластики, тому, що гасне надія філософічного поглиблення правд віри. В філософії відкривається в такий спосіб дорога для емпіризму нових часів. Без сумніву для філософії Оккама належить повага, а не докір. Заповідає нові часи в тому, що в науці про універсалії розвинув властиву психологію пізнання, на відміно від своїх попередників, котрі обмежувалися до абстракційної метафізики пізнання.⁶⁶

⁶⁵ Ф. Коплстон, *Середньовічна Філософія*. с. 108 – 111.

⁶⁶ G. Bloch, *Historia Francisczkanskiej Filozofii*. s. 345 – 347.

Розділ III

Значення францисканської філософської думки.

1. Тривалість францисканської філософії.

Францисканська філософія народжується, зростає та розвивається в середньовіччі. Говорячи про францисканську філософію, неможна не згадати про розвиток інтелектуального руху в середині Чину, а також про його відношення до науки. Знаменним є те, що від самого початку існування, ще за життя св. Франциска та за його згодою, серед братів утверджується переконання, що наука є необхідним середником їх діяльності, особливо апостольської. Тому в Чині так швидко почали розвиватися студії. В розвитку

науки в Чині сприяли школи та генеральні студія котрі повставали при відомих університетах, наприклад в Парижі, Кельні, Оксфорді, Кембріджі де на кафедрах викладали талановиті францисканські професори. Первісний францисканізм консолідувався на міцних наукових фундаментах та брав активну участь в створенні культури мислення Європи, в її великих наукових осередках. Францисканська філософія є одним з розділів християнської філософії. Вона впевнено увійшла в історичне середовище християнської філософії, від котрої зрештою ніколи радикально не відходила. Варто є її окремо схарактеризувати. Дві риси стануть для цього пояснення найбільш потрібними: історична тривалість францисканської філософічної традиції, а також францисканський дух, котрий був завжди надихаючим та об'єднуючим елементом філософічної рефлексії.⁶⁷

Можемо ствердити, що всередині францисканського Чину завжди існувала схоластична традиція, починаючи з XIII століття, в моменті заснування вищих студій в Парижі Олександром з Гельс, та студій в Оксфорді Робертом Гросетестом аж, до наших часів. Ця традиція була підтримувана, хоча інколи були періоди видимої ознаки її ослаблення. Загалом францисканська філософія переживала різні свої періоди: динамічного розвитку, існуванням, як також періоди падіння рівня науки, а також нові, швидше спокійні, періоди звичайного продовження традиції. Потрібно також зауважити, що францисканська філософія розділяла завжди долю християнської філософії, котра також була залежна від рівня християнського життя в Церкві. Великий вплив на францисканську філософію, на духовне та культурне життя Чину, мали політичні події в Європі. Окрім того існує певна спів залежність між духовною активністю, та інтелектуальним розвитком в середині самого Чину. Коли рівень чернечого споглядання не був надто високим, то звичайно також і рівень культури знижувався, коли натомість чернече життя розквітало, то і його інтелектуальний вимір осягав значно вищий рівень.⁶⁸

⁶⁷ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*. s. 169 – 175.

⁶⁸ L. Dyczewski, *Wartosc wykształcenia i rola humanisty-franciszkanina w nowoczesnym społeczeństwie*, s. 39 – 51, w *Studia Franciszkańskie*, t. 5. Poznan 1992.

Біля витоків францисканської філософії стоять два філософи: Олександр з Гельс та Роберт Гросетест, котрі появляються в двох різних наукових осередках, перший в Парижі, другий в Оксфорді. В Парижі на початку традиція мала августи́нський характер, якщо до форми так і до змісту. Олександр з Гельс, Іван Рупел відкликалися до школи св. Віктора, а також св. Ансельма, св. Бернарда та їх сучасників, з певним віднесенням до Аристотеля та Авіценни. Паризька францисканська школа зосереджувалася швидше на богословських питаннях. Натомість в Оксфорді, навпаки, панувала традиція Аристотеля та наукова (природнича). Та школа успадкувала традицію наукових пошуків Школи Сартре (XII століття), та визнавала важливими спекуляції арабів та доцільність вивчення літератури Аристотеля. Можемо зауважити тут зацікавлення природничими науками та математикою. Представники оксфордської школи більше займаються природничими науками та велике значення надають досвіду у здобуванні знань. Оксфордська традиція котрої зачинателем є Роберт Гросетест має своє продовження після поєднання з паризькою традицією. В період з половини XIII століття до половини XIV століття припадає золотий період християнської філософії. В цей час повстання нових філософічних синтез конструктивного критицизму та плідних дискусій. В францисканських осередках науки та культури, початкові філософічні ідеї дозрівають та розвиваються в системи св. Бонавентури в Парижі, та система Роджера Бекона в Оксфорді. Натомість у блаженного Івана Дунса Скота можемо зауважити поєднання паризької традиції та оксфордської традиції, що дає початок правдивій філософічній системі. У Вільгельма Оккама бачимо не тільки дальший розвиток логіки, але сама синтеза Дунса Скота є скорегована і критично оцінена. В цей період характерним є велика інтелектуальна працьовитість, та сміливість оригінальних пошуків на площині філософії. В розвитку францисканської філософії відбувалися поява нових шкіл завдяки інтелектуальним осягненням великих мислителів. Св. Бонавентура заснував свою школу подібно як і Олександр з Гельс. Найбільш однак знамениті школи в середині Чину, відкликалися до Дунса Скота та Вільгельма Оккама, як до своїх засновників. А особливу увагу заслуговує школа заснована блаженным Іваном Дунсом

Скотом. Школа ця взяла початок з невеликої групи його безпосередніх та ентузіастичних учнів, і формувалася аж до XIV та XV століть, коли існуючі філософічні школи окреслювали себе як школи скотистичні, хоч часто були такими більше з назви, аніж доктринальних переконань. Іван Дунс Скот є засновником та головним представником філософічної школи, котра від імені засновника називається школою скотистичною. Дунс Скот ідучи у своїх розважаннях головно по лінії типового напрямку августино-францисканського, виразно спрямований до поєднання августинізму з аристотелізмом в нову філософічну систему вищого рівня. Завдяки силі свого розуму та багатства думки Дунс Скот, не піддаючись легкій еkleктиці, засновує в середині францисканського Чину нову школу. Має він глибоку повагу до традицій і одночасно відкритий розум на нові культурні цінності котрі єднає для служби істинні.⁶⁹

Наукову систему Дунса Скота можна окреслити як філософічну синтезу, котра може поєднати в собі те, що є цінним та вартісним як в аристотелізмі, так і в августинізмі. Лев Вайтхей вважає, що Доктор Витончений зберіг багато августино-францисканських формул, але дух його філософії є в своїй істоті аристотельським, хоча його система не є чистим аристотелізмом і може бути названа аристотелізмом августино-францисканським. В період Реформації, тобто протестантського руху скерованого проти католицької ортодоксії, котрий в певному сенсі визволив францисканську активність та стався в певному розумінні причиною нового розвитку студій в Чині. Подібно як консолідувалася філософська думка в Обсервантів (1517р.), так також реорганізація студій після Тридентського Собору причинилися до розвитку скотистичної школи. На подальший розвиток францисканської школи мало вплив нове видання праць Дунса Скота (*Opera omnia*) Лукою Ваддінгом в 1639 році. Серед Конвентуальних також було багато скотистів, натомість серед Капуцинів переважали прихильники св. Бонавентури. Та навіть серед них були такі, що відкликалися до Скота, як наприклад св. Лавретій з Бриндізи (Капуцин), в багатьох пунктах своєї доктрини ішов за скотистичною думкою. В подальші часи не сприяли схоластиці, що потягло за собою також і

⁶⁹ G. Bloch, *Jan Duns ze Szkocji* s. 143 – 161.

дикаденцію філософічної рефлексії францисканської школи. Період Відродження, раціоналізму, соціальних революцій та початки сцієнтизму відтягнули багатьох від філософічних розважань. Окрім того францисканський Чин багато стратив також і на полі науки через скасування багатьох монастирів та секуляризацію котра провадилася державними адміністраціями. Новий поштовх до розвитку францисканська філософія отримала після 1850 року, разом з загальним відродженням схоластики започаткованим єзуїтами. Особливо від 1879 року, тобто від видання Левом XIII енцикліки *Aeterni Patris*, наступило бурхливе захоплення схоластиком та її великих мислителів, втім також францисканських. Розпочалися дослідження наукового спадку бл. Івана Дунса Скота та інших видатних францисканських філософів.⁷⁰

Варто згадати також про одного з найвидатніших францисканських філософів XX століття Августина Джамеллі (+1959), засновник в 1919 році та довголітній ректор Католицького університету в Мілані, котрий також провадив кілька відомих часописів, як наприклад: *Rivista di filosofia neoscolastica*, (1909р.) *Vita e pensiero*, (1914р.), Був також автором різних ініціатив в культурі, та має великий науковий спадок. Окрім Джамеллі, потрібно згадати також каталонський часопис *Criterion*, засноване в 1921 році Михайлом з Есплюге, на сторінках якого також розвивалася францисканська філософічна думка. Також потрібно згадати про те, що Брати Менші й надалі підтримують традицію заснування нових наукових осередків, свідченням про це є заснований в 1950 році університет св. Бонавентури в США.⁷¹

Важливою подією для розвитку францисканської філософії було заснування в Римі Скотистичної Комісії, в 1938 році. Ця Комісія займається критичним опрацюванням та виданням творів Дунса Скота, в ній працюють представники багатьох провінцій Чину.⁷²

2. Характер францисканської філософії.

⁷⁰ G. Bloch. *Historia Franciszkanskiej Filozofii*. s. 12 – 16.

⁷¹ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*. s. 455 – 457.

⁷² G. Bloch, *Bl. Jan Duns*.s. 132.

В францисканській філософії важко знайти досконалу доктринальну єдність, існують в ній вагомі розбіжності наприклад: між синтезою доканою св. Бонавентурою і синтезою Скота чи Оккама. Неможна твердити про закриту францисканську школу, в такому значенні, що один автор був накинтий як єдиний взірець для цілого Чину. Тільки в період падіння та нездорової конкуренції з іншими Чинами, появляється ексклюзивістичний догматизм. В 1331 році Конституції наказують давати першість Олександрю з Гельс, ще більше накинтий як без дискусійний авторитет, стався на Генеральній капітулі 1373 році. Конституції Олександра VI в 1500 році додав до нього, св. Бонавентуру, Франциска з Майронес і Річарда з Медіавілі. Дунса скота впроваджували поступово від половини XVI століття. Належить натомість говорити про певну особливу тенденцію, з виразно окресленим вихідним пунктом та метою; про певний доктринальний організм, що розвивається в середині певної синтези, завжди окресленої, але не списаної. Більш ніж закостенілі моделі, ці певні характерні риси творять особливий інтелектуальний клімат, котрий вирізняє францисканця. Цей власне клімат або *forma mentis* (спосіб мислення) знаходить свій початок в духовності св. Франциска. Подібно можемо твердити, що францисканський дух та характерна форма життя мали свій вплив на наукові погляди багатьох францисканських мислителів, та були об'єднувачими чинниками. Та передовсім дух св. Франциска з Ассізі, виражений в його Уставі, а також переживання Євангелії та справ Церкви, не залишилися без впливу на саму філософічну думку та її розвиток. Не є парадоксом, що францисканський Чин змушений був статися Чинем науки. Студії, наука, а як наслідок знання філософії і богослов'я, були вимогою котру Церква ставила в XIII столітті, подібно зрештою як і сьогодні. Очевидним є, що францисканські ченці перед отриманням свячень, щоб служити Церкві та братам, повинні були відбути довгі роки навчання, мали зреалізувати серйозну програму навчання. Їх обов'язки вимагали також поєднання духовності Чину з вимогами академічного життя, тобто залишитися вірними одночасно Парижу та Ассізі.

Власне це мистецтво поєднання святості життя та наукової діяльності було характерною рисою для францисканської філософії.⁷³

Єдність францисканської думки не полягає в основному на єдності доктринальних, але швидше на єдності духа, в які різні доктрини та створені системи розвивалися. Дух цей на протязі століть виявляв себе передовсім як критичний, науковий, поступовий та практичний. Францисканська філософія завдячує свою інспірацію філософічному критицизмові, котрий натомість опирався на Святому Письмі. Віддзеркалює вона добрі, природні здібності людини та її можливості пізнання. Знаменним є те, що францисканці вибирали обережну поведінку в оцінюванні можливості людського розуму в частині повного та вичерпного вияснення реальності та доходження до цілковитого пізнання правди про існуючі речі. Потрібно також зазначити, що францисканська філософія в найвищій мірі вміла добре розмежовувати площину віри від площини розуму, богослов'я від філософії, хоча в практиці в багатьох питаннях таке розмежування двох різних площин було важко зауважити. Критичний дух францисканської філософії часто провадив деяких мислителів, наприклад Скота чи Оккама, до ригористичного застосування логіки Аристотеля в доведенні філософічних правд. Натомість св. Бонавентура являвся як філософ «мудрець», котрий в особливий спосіб цікавився людиною та її остаточною метою. Скот та Оккам натомість, не відкидаючи напрямку св. Бонавентури, були більш схильні до розважання правдивої аристотелівської філософії. У Скота це можна було зауважити в доказах про не смертельність душі та в славному доказі існування Бога. Оккам виявився таким у своїй критиці сформульованого Скотом доказу існування Бога, та у своїй власній доктрині про універсалії. Потрібно також підкреслити, що францисканська філософія має також практичний вимір. Це потрібно розуміти в такому значенні, що є вона «надихаючим знанням», якщо ціла є просякнута духом любові. Характерним для францисканських мислителів є те, що розуміє філософію як знання котрі їх надихають і допомагають ставатися щораз вірними в величному будівництві Божої Церкви. Тому істинний францисканський мислитель не є виключно філософом, не

⁷³ L. Iriarte. *Historia Franciscanizmu*. s. 175.

присвячується філософії з причин корисним для себе самого, але швидше заради пізнання і любові до Бога, а також щоб вказувати людям дороги, що провадять до Бога.⁷⁴

Перевага любові над спекуляцією – ось францисканська діалектика. Першість волі над розумом – це напрямок францисканських розважань. Дивитися на Бога перше як на добро, а тільки потім як на правду – ось мета францисканського життя та мислення. Отець Августин Джемеллі ствердив: «в відношенні «любов – воля» збігаються всі францисканські напрямки».⁷⁵

Закінчення.

В цьому опрацюванні описано постаті деяких найвідоміших францисканських філософів Середньовіччя, їх життя, наукову думку та значення їх філософської спадщини.

В своїх наукових поглядах всі десять францисканські мислителі еволювали до витворення певного синтезу, еднаючи дві найбільші філософські течії Середньовіччя, платонізм св. Августина та аристотелізм. П'ять з них представляють францисканський науковий осередок в Парижі, а п'ять інших оксфордський осередок. Загалом можна, судячи за оригінальністю філософічної системи, «обличчям» Парижу можна вважати св. Бонавентуру, а Оксфорду Івана Дунст Скота. Та кожен з десяти згадуваних в праці філософів, пережив бурхливе життя, поєднуючи суворі вимоги чернечого життя з науковою діяльністю.

Очевидно, що обмеженість праці не дає змоги вповні відтворити світлість постатей великих францисканських філософів, котрих наукова

⁷⁴ G. Bloch. *Historia Franciszkanskiej Filozofii*. s. 16 – 18.

⁷⁵ L. Iriarte. *Historia Franciszkanizmu*. s. 175 – 176.

спадщина до сьогодні є предметом вивчення. Можна прийняти її як загальне представлення ряду видатних вчених, однак потрібно зауважити, що навіть так незначне опрацювання є чимось новим, позаяк про середньовічних філософів в їх францисканському контексті в нас практично не згадується.

Свідомість приналежності до спільної чернечої та духовної традиції з великими філософами Середньовіччя, дає нам приклад розвитку природних здібностей у світлі того спільного джерела з котрого за прикладом преподобного Франциска, черпали – Ісусі Христі.