

РЕЦЕНЗІЇ

Юрій Чорноморець

АПОРІЇ НЕОТОМІЗМУ

Роздуми над книгою Андрій Баумейстер. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ: Дух і літера, 2012

Традиційно український неотомізм розвивався в межах соціального вчення та викладацької культури греко-католицизму. Яскраво вираженими взірцями неотомізму є пастирські послання митрополита Андрея Шептицького, ранні твори Йосифа Сліпого, численні праці неотомістів української еміграції Володимира Олексюка та отця Івана Музички [Чорноморець, Шеремета, 2012]. В УГКЦ з 1960-х років під впливом політики пізнього Йосифа Сліпого стався поворот до східного богослов'я та несхоластичних типів мислення в релігійній філософії. Сьогодні відмова від неотомізму, проголошена останнім греко-католицьким неотомістом вл. Діонісієм Ляховичем, є загальновизнаною в цій церкві [Чорноморець, Шеремета, 2012]. Але український неотомізм, після зникнення його в УГКЦ, раптово виник у філософському середовищі, і його «воскресіння» можна вважати незаперечним фактом після кількох книжок Андрія Баумейстера. А саме, з позицій неотомізму написані «Філософія права» [Баумейстер, 2007], «Біля джерел мислення і буття» [Баумейстер, 2012a], «Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання» [Баумейстер, 2012b]¹. Кожна з цих книг є певним досягненням для української філософії взагалі. Зокрема, в 2011 році «Філософія права» була відзначена премією імені М. Л. Золотіної «За кращу філософську монографію останнього десятиріччя». Андрій Баумейстер є зрілим філософом із яскраво вираженими рисами енциклопедизму та критичного мислення. В межах неотомізму він принципово не визнає жодних шкільних догматів, а намагається віднайти істину, якою б вона не була. За таких вихідних умов принципово важливо зрозуміти сам неотомістичний метод Андрія Баумейстера, його інноваційний та евристичний потенціал. І як не дивно, саме глибоке розуміння Баумейстером томізму дозволяє нам критично оцінити цю систему, виявивши її принципові суперечності.

Початковою інтенцією неотомізму була спроба відродження схоластичного мислення в його чистоті, в свободі від казуїстики, гегельянства, стереотипів просвітництва [Чорноморець, Шеремета, 2010]. Але після Першої світової війни неотомізм активно залучає потенціал екзистенціалізму, кантіанського трансценденталізму та феноменології [Чорноморець, Шеремета, 2010]. Андрій Баумейстер у своєму методі найближчий до трансцендентального неотомізму. Сам стиль мислення українського

© Ю. Чорноморець, 2014

¹ В посиланнях на це видання надалі наводиться лише номер сторінки в квадратних дужках.

неотоміста сформований як пост-кантіанський. Всі досягнення трансцендентального неотомізму в його намаганнях синтезувати Тому та Канта враховані. Система мислення Томи прочитується як така, що робить наступний крок після Канта. Зробити таку інтерпретацію не важко, бо з точки зору томізму вихідні принципи та результати філософії Канта аналогічні до аристотелізму, починаючи з гносеології та теорії науки й закінчуючи онтологією та антропологією. Здається, на перший погляд, що стиль мислення Баумейстера вигідно відрізняється від класичного трансцендентального томізму тим, що вже подолано всі спекуляції про людські екзистенціальні запити, відповіддю на які є віра чи Одкровення. Також Андрій Олегович не переобтяжує власні тексти доказами про необхідність теології для кінцевої єдності всієї архітектоники знання. Трансцендентальний неотомізм Баумейстера, на перший погляд, виглядає як вільний від крайнощів теологічної телеології. Андрій Олегович володіє стилем критичного мислення, однаково близьким як до Канта, так і до Томи. Позбавлений спекулятивного туману, трансцендентальний томізм Баумейстера, на перший погляд, є дискурсом, щодо якого можлива верифікація – логічна, філософська, теологічна, культурологічна, антропологічна. Цікаво, що така система томізму є принципово відкритою до аналітичної традиції, в якій вбачає аналогічний схоластичному метод логічної перевірки всіх філософських тверджень. Наука розгортається як дискурс, що повинен як перевірятися в кожній своїй ланці, так і заглиблюватися в раціональність та фактичність заради пошуку дедалі глибших підстав.

Однак, ці підстави мають бути не метафізичними принципами, які знаходяться «по той бік реальності та раціональності», а очевидними внутрішніми структурами смислу та існування самих речей та ідей, даних людині як практику, філософу, науковцю. В прагненні до очевидності Баумейстер близький до феноменології, але ніколи не робить останнього кроку. Мислення завжди залишається мисленням і не стає спогляданням чи переживанням.

Так само український неотоміст близький до екзистенціалізму, визнає важливість містичних мотивів для мислення Томи та всіх томістів, але зберігає автономію мислення. Вміння мислити на межі можливостей раціональності, вберігаючи себе від впадіння в область тих чи інших «переживань», «споглядань», «досвіду» – важлива риса філософії Баумейстера. Здається, що цей стиль мислення найбільше відповідає методології самого Томи Аквінського. Збіг настанов Томи та Баумейстера дозволяє українському неотомісту розуміти Тому не зсередини його системи, а глибше – зсередини індивідуального типу мислення Томи. Все це робить книгу «Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання» унікальним здобутком, відмінним від звичайних пропедевтик до томізму. Однак, цей найадекватніший виклад томізму виявляє, що філософсько-богословська раціональність Томи сповнена суперечностей і навіть найкращий неотомізм не може бути критичним до кінця. Елементи інтуїтивізму виринають у всіх вузлових моментах томістичного нарративу. Суперечність між критичним запереченням інтуїтивізму та його постійним внутрішнім прийняттям розриває томізм і унеможливує його існування в XXI столітті.

З перспективи погляду Баумейстера, Тома Аквінський творить у часи, коли існувала криза того християнського платонізму, що був характерним для августиніанства. Згідно з Августином, акт розуміння властивостей речей є актом розуміння їхньої сутності, а також їхніх ідей, як вони дані в Богові. Цей містичний раціоналізм, на думку Томи, значно перебільшує можливості як акту розуміння, так і містицизму. Акт розуміння завжди залишається актом судження й не може бути чудесним

осягненням божественних ідей. Відповідно, людський розум не має непомилкового розуміння сутностей, а завжди мислить на основі досвіду, формуючи гіпотези та перевіряючи їх. Поняття та ідеї не дані як готові, вони мають бути сформовані розумом, і можливість помилитися зберігається завжди. Досвід необхідний для формування понять, для їх перевірки, для знання та науки, для підтвердження реальності існування речей та самої людини. Розум необхідний для перевірки кожного кроку розуміння, здійсненого на основі досвіду.

Цікаво, що Баумейстер намагається уникнути того, щоби початком пізнання вважався саме емпіричний досвід та формування понять за допомогою індукції. На думку Баумейстера, праві ті неотомісти, які вважали, що початком пізнання, згідно з Томою, є діяльність розуму, що називається «сепарацією» чи «розрізненням» [с. 159–160]. Цій діяльності «розрізнення» приписується просто дивовижна властивість формувати поняття та судження в згоді з самою дійсністю: «сепарація розрізняє те, що розрізнене в самій дійсності» [с. 166]. Ця діяльність розуму відрізняє буття від сутності, конститує, що саме по собі Буття є Богом, а все інше існує в причетності. Розрізняє пізнавальний образ та поняття. Розрізняє властивості сутності та саму сутність. Якою є природа цієї сепарації – так і залишається невідомим.

Не можна сказати, що за Аквінатових часів не було двох очевидних варіантів розв'язання цієї проблеми, які сьогодні теж обмірковуються філософами. Августіанці, як і сучасні феноменологи, здатність розрізнення приписували інтуїтивному розумові, решта схоластів – здатності судження, яка вважалася властивістю розсудку [Попов, 2005: с. 279–403; Суїни, 2001]². Тома ближчий до другої версії. Але елемент

² Класичне платонічне розрізнення nous як розуму з одного боку та *dianoia* (*logos*) як розсудку при характеристиці загальної раціональності як розумної в найширшому значенні слова (*logikos*) було безпосередньо успадковане в антропології Григорія Ниського та Німесія Емеського, чії трактати «Про устрій людини» та про «Про природу людини» впливали на все середньовічне мислення як безпосередньо, так і через компендіум Йоанна Дамаскіна «Точний виклад православної віри» [Lacner, 1962]. В латинській традиції зберігалось переважно розуміння nous як розуму та *dianoia* (*logos*) як розсудку при характеристиці загальної раціональності як розумної в найширшому значенні слова (*logikos*), але під впливом Августина основний наголос робився на nous як *intellectus*, нижчими функціями якого вважалися звичайні розсудкові операції (царина *ratio* в технічному значенні слова). Розумність душі в цілому (*logikos*) передавалася як *mens*. Часто функціонування розумної душі як nous передавалося за допомогою концепції активного інтелекту, а як *dianoia* (*logos*) – концепції пасивного інтелекту. Підкреслення того, що *dianoia* (*logos*) є нижчим, неповним, «пасивним» функціонуванням розуму, який взагалі-то є інтуїтивним, активним, телеологічним – було характерне для всього неоплатонізму та особливо яскраво виявило себе в християнському неоплатонізмі Ареопагітик та Максима Сповідника («Містагогія», гл. 5) [Karayiannis 1993: р. 290–460]. Особливості використання термінології в Аквіната особливо яскраво представлені в 79 питання «Суми теології», а переклад А. В. Апполонова наочно демонструє те, як слід адекватно передавати термінологію при перекладі (бачимо й розум, і розсудок). Думка про те що розрізнення розуму та розсудку є заслугою Канта – не більше ніж казус, спричинений поганим знанням античної філософії та її рецепції в середньовічній та модерній філософії. Цікаво, що в теології св. Василя Великого (в полеміці з Євномієм) на основі шкільного платонізму, аристотелізму та стоїцизму створюється синтетична теорія здатності судження (*epinoia*) як функції розсудку [Михайлов, 2006], а здатність інтелектуального споглядання (природи, себе, загальних смислів) відноситься каппадокійцями до області особистого містичного досвіду й розцінюється як така, що не може бути джерелом універсального знання (відтак людина потребує Одкровення, яке має сприйняти вірою). Саме в творчості каппадокійців, в їхній антропології – історичні джерела вчення Томи Аквіната про пізнання та Богопізнання. Спадщина каппадокійців та Німесія слугувала для

інтуїтивності приписується Аквінатові самій здатності судження. При цьому, однак, сама інтуїція інструменталізується, її інтуїтивність вихолощується й стає радше довірою до гіпотетичного знання, ніж очевидним баченням істини за допомоги інтелекту. Так само й учення про абстрагування наповнюється інтуїтивістським змістом. Але в останню хвилину інтуїтивізм змінюється запевненнями, що це сам розум конструює всі абстракції; проте чомусь – відповідно до реальності, а не довільно. І перевірки на адекватність відображення дійсності можливі так само, як і перевірки на логічність самих знань.

Отже, Баумейстер пробує використати теорію «сепарації» як нову версію томістичної теорії абстрагування, замінивши нею примітивний емпіризм теорії «образів» (*species*). В людській раціональності нібито існує здатність розрізняти різні метафізичні елементи сущого: сутність та існування, форму та матерію, суттєві та несуттєві властивості тощо. Ця здатність сепарації (розрізнення) властива саме здатності судження й не є інтуїтивною. Але чомусь поняттєві визначення, постали в результаті таких актів розрізнення, збігаються з реальними метафізичними розрізненнями в самій дійсності. Ми знаємо, що століттями тривали дискусії між томістами та скотистами щодо статусу метафізичних розрізень у предметах: реальними вони є (й у якому сенсі?) чи лише гіпотезами суб'єкта щодо предмета. Баумейстер чомусь мовчазно приймає версію реального розрізнення, йде за Томою без критичного осмислення метафізики реальних розрізень у предметі. І також чомусь визнає гіпотетичний характер знань, які формуються в результаті операцій розрізнення, але визнає наявність збігу поняттєвих розрізень з розрізненнями в предметі [с. 166].

Здається, що для Баумейстера розрізнення досягає точності в момент тієї операції абстрагування, яка формує само-тотожне поняття. Але хіба не можуть бути само-тотожними хибні поняття? Також здатності розрізнення приписується вміння розпізнавати, чи існує річ в дійсності чи тільки здається реальною. Де-факто розрізнення постає як інтуїтивна властивість раціональності, яка, однак, функціонує по відношенню до метафізичних елементів чуттєвих предметів, але не функціонує щодо ідеальних об'єктів та суб'єктів (Бог, душа). Але при цьому інтуїтивний характер цієї здатності не визнається: загальна антиінтуїтивістська настанова стосується не лише того, що в цьому житті людина не може споглядати Бога та душу, ангелів та надприродні реальності (рай, пекло), але й відсутності інтуїтивного пізнання метафізичних властивостей.

Цікаво, що де-факто томізм Баумейстера передбачає трактування здатності розрізнення (сепарації) як інтуїтивістського розуміння. Це розуміння замінює споглядання. Так само, але згідно з вірою, відбувається й розуміння об'єктів та суб'єктів (Бог, душа). Ми віримо, що ці реальності існують, і вже з припущенням про існування їх починаємо думати про їхні властивості. Останні розкриваються нам у актах розуміння. Ці акти розуміння щодо Бога можна порівняти із актами розуміння, які існують у фізика щодо об'єктів його досліджень, які він не спостерігає безпосередньо, але пізнає за наслідками їх діяльності. Так само ми не бачимо ні розумом, ні відчуттями у предметі загального та індивідуального, формального та матеріального – але інтуїтив-

Аквіната прихованим джерелом сили в протистоянні інтуїтивізму Августина та Ареопагітик, тоді як Тома відкрито послався на Аристотеля, який визнавав важливість інтуїтивного розуму лише для розуміння аксіом наук («Друга аналітика» була методологією наукового знання для всього середньовіччя як на грецькому Сході – весь час, так і латинському Заході – з XI століття).

но розуміємо ці моменти в актах розрізнення. Звичайно, визнання інтуїтивного характеру актів розрізнення як актів розуміння, а не споглядання й не абстрагування, наблизило б томістичну методологію до герменевтики. В дійсності, саме такою ця методологія і є. Ці акти розуміння супроводжують процеси абстрагування й тому пов'язуються з ними. Але насправді це особлива здатність або самого розуму, або вужче – здатності судження, яка в томізмі зовсім не пояснюється, оскільки є інтуїтивним розумінням, а не простою здогадкою про предмет міркувань. Однак неотомізм не бажає визнавати, ані герменевтичного характеру своєї методології, ані інтуїтивізму її герменевтики. Замкнути раціональність на розсудку, щоб дати місце вірі – ось внутрішня ціль приниження потенціалу філософського мислення.

Але вихолощення поняття пізнавального акту супроводжується не меншим вихолощенням поняття віри. В античній філософії віра – це впевненість у якомусь виді пізнання. Платон говорить про впевненість у чуттєвих інтуїціях. Аристотель і стоїки говорять про впевненість щодо інтелектуальних інтуїцій, у яких досягаються аксіоматичні принципи наук. Плотін та Прокл розвивають вчення про віру як впевненість у містичному пізнанні. У Біблії віра розуміється як вірність відкритій істині. Релігійна людина – це та, що пережила особисту зустріч із Богом, знає Бога й завжди залишається вірною Йому у всіх випробуваннях. Таким чином, в античній та біблійній традиціях віра супроводжує знання, а не замінює його. Традиція бачити у вірі засіб заміни знання яскраво виявляється вже в творчості каппадокійців, але досягає максимуму в томізмі.

Згідно з каппадокіями, звичайна християнська віра є прийняттям сповідання Церкви, і це прийняття є особистим рішенням людини в умовах, коли повне знання Бога та істини неможливе. Згідно з Томою, віра є прийняттям тих чи інших суджень за істинні, є впевненістю розсудку та рішенням особистої волі. Віра повністю переноситься Томою з області інтуїтивної впевненості щодо інтуїтивних знань – в область рішення розсудку щодо дискурсивних знань [Чорноморець, Левченко, 2008]. Зокрема, зміст Одкровення Томою формалізується до системи суджень, щодо яких можлива повноцінна процедура перевірки, причому не лише засобами, які можна назвати процедурою верифікації, але – що важливо – і фальсифікації. Звичайно, читача вражає всебічна перевірка теологічних суджень щодо можливості їх спростування чи пропозицій альтернатив, – а це є основним методом у «Сумі теології». Але найважливішим є все ж зведення предмету віри до системи суджень, а теології – до пропозиційного дискурсу.

Цікаво, що Баумейстер розуміє цей процес збіднення як пізнання, так і віри. Але йому хочеться створити враження, що так і має бути. Тверезість томізму, який повстає проти всіх «мрій метафізиків» та «бачень ясновидців», нагадує Андрієві Олеговичу кантіанство та аналітичну філософію. Визначити межі розуму, межі віри, межі містики – важливе завдання як філософії, так і теології. Переступати ці межі категорично заборонено, але пояснення, чому ці межі є саме такими, а не іншими – так і немає. Широко відомими є докази існування інтелектуальної інтуїції в Августина та Окама, але Баумейстер не аналізує їх. Навіть у статті Баумейстера про Окама (що ввійшла до книги «Біля джерел мислення та буття»), в якій є спеціальні розділи про інтуїтивне пізнання, не знаходимо вичерпного аналізу Окамової теорії інтуїтивного раціонального споглядання. Баумейстер говорить про другорядні властивості інтуїтивного за Окамом, але не про головне. А Окам доводить (*Ordinatio, Prologus, q. 1*), що розум може мати загальні поняття, сформовані не внаслідок індукції, а

завдяки безпосередньому схопленню загального в індивідуальному. Розгляд цих доказів, прочитання їх у контексті сучасної філософії, особливо – феноменологічної, міг би стати таким же шляхом для новіших інтерпретацій гносеології у філософії Баумейстера, як то відбувалося у філософії Гусерля, Гартмана, Шелера.

Цікаво, що навіть «феноменологічний неотомізм», який існував з 1930-х років і подекуди ще доживає свій вік – наприклад, у Польщі, теж завжди панічно боявся теми існування загального та сутнісного в індивідуальному та феноменальному. Для «феноменологічного неотомізму» важливо зберегти метафізичне розрізнення сутності та явища, тоді як феноменологія починає з відкидання цього розрізнення. Дивно, що неотомізм не звертає уваги на доведення феноменологією (наприклад, Гартманом) факту відносності розрізень загального та індивідуального, сутностей та властивостей, тощо. Дійсність складніша за метафізичні схеми, які існують у нашій свідомості. Не випадково, що Кароль Войтила, який намагався синтезувати томізм і феноменологію, не знаючи що робити з дійсністю, концентрував увагу на аналізі актів свідомості та ширше – актів будь-якої людської діяльності. «Феноменологічний неотомізм» звертає увагу на аналіз актів діяльності саме для того, щоб вибудовувати складні схеми, в яких метафізичні дихотомії наповнюються проміжними ланками.

Порівняно з «феноменологічним неотомізмом» Андрій Баумейстер вчиняє краще: він просто відмовляється грати в метафізичні ігри, визнавати очевидним те, що таким йому не видається, бачити споглядання там, де його немає. Залишається запитання: чи справді не існує феноменологічного бачення сутностей? Чи справді немає акту розуміння, що таке любов, коли я її переживаю? Чи справді в очах іншого я не бачу його особистості? Чи справді індивідуальне та сутнісне не являє себе і не розуміється нами? Чи справді необхідні складні операції абстрагувань та синтезів, щоб розуміти і мислити щось чи когось, що ось зараз переді мною? В теорії самого Томи посередниками між сутністю предмета й нашим мисленням ставали «образи» (*species*). Онтологічний статус цих «образів» – незрозумілий. Вони супроводжують знання в Богові та в нашому мисленні як умосяжні схеми, вони ж дані в чуттєвих предметах та переживаннях як фантазійні «сліди». Звичайно, жодна філософія не може підтвердити наявність такого роду апріорного чуттєво-умосяжного образного світу. Наявність смислів, їх схоплення розумом в акті інтелектуальної інтуїції – це проста й зрозуміла схема, як у Августина, так і у феноменологів. Теорія «образів» – це анахронізм, підтвердити який неможливо. Теорія «сепарації» є непоясненою і незрозумілою, бо вона й не феноменологічна, й не метафізична. Ця теорія де-факто є не-феноменологічним описом процесів, які мали би бути описані саме феноменологічно й герменевтично. Очевидно, за таких умов залишається схилитися до суб'єктивного ідеалізму та розвивати трансцендентальний неотомізм як синтез Томи та Канта із переважанням ідей останнього. Але при синтезі томізму та кантіанства останнє вихолощується і втрачає свій критичний потенціал.

Із захопленням томіст Баумейстер багато говорить про красу взаємоузгодженої раціональності, коли в сліпій до інтуїтивного знання істини раціональності будуються величні картини світу, які мають вказувати на реальне існування Основи світу. Будується картина сутностей та існувань. Форм та матерії. При цьому елементарне звернення дискурсивного розуму чи до дійсності, чи до науки зовсім не знаходить ні томістичних «сутностей», ні «існувань», ні «форм», ні «матерій». Красива картина світу зависає сама по собі в області дискурсивного мислення. Все це вже не метафізи-

ка, а якеś історико-філософське літературознавство. Настільки вся метафізика суцього в томізмі нагадує роман, зміст якого зовсім не має відношення до реальності. Так само можна було б написати про дихотомічні структури в міфах. Таке перетворення філософії на фантазування відбувається через відмову визнати необхідність існування інтуїтивного пізнання. Цікаво, що в інтуїтивному спогляданні існують і сутності, й існування, і форма, і матерія (та, яку мав на увазі Тома). Про всі ці елементи так чи інакше говорив уже засновник феноменології Гусерль. Звичайно, тільки в гусерлевській перспективі взагалі мають сенс для сучасної філософії тонкощі теорії умосяжної матерії. Без цього феноменологічного контексту розділ книги Баумейстера про онтологію сутності суцього не має жодного філософського сенсу.

Так само розгортання Баумейстером томістичної теорії про Бога як Буття має сенс, якщо це Буття нам явлене, якщо в світлі його явленості здійснюється наша екзистенція. Якщо загальне Буття не існує для нас як Подія – ми не відчуваємо його і як нашу Основу. Метафізичні роздуми про те, що сутнісного елементу недостатньо для існування суцього, необхідне ще особливе Буття, в причетності до якого ми існуємо – лише гіпотетичні побудови. Так само й учення про те, що Буття має саме себе як свою Сутність. Так само, як і вчення, що Буття має тотожні із собою здатності розуму та волі. Всі ці гіпотези – лише гіпотези. Без споглядання, без інтенційного чи безінтенційного інтуїтивного пізнання – все це не варте нічого.

Коли Мішель Анрі говорить про інтуїтивне переживання універсального Життя, яке має в собі й розум, і бажання – це не гіпотеза, а фіксація досвіду життя. Коли Марйон говорить про дарованість існування та структурності, про Бога як те, що переживається занадто інтенсивно, щоби бути інтенційно схопленим – це речі очевидні. У випадку томізму ми бачимо відсутність таких безпосередніх переходів. Книга Баумейстера переповнена запевненнями про те, що взагалі-то Тома молився, був містиком, мав багатий життєвий досвід справжнього християнина й філософа. Але все це – окремо. А окремо – логічні та метафізичні схеми. І повна відсутність очевидності, споглядання, переживання, відсутність життя. Краса метафізичних схем повинна нас підкупити високою теоретичною культурою? Але чому? Ми повинні вірити в ідеали філософії та теології саме в такій версії, де людина – сліпа, де Бог – далека схема? І не вірити в ідеали філософії, за якими в людини є споглядання та переживання, де Бог явлений як Життя та Любов? Чому логічна вірність довільних метафізичних схем важливіша за досвід? Чому взагалі мислення – окремо, життя, досвід, переживання – окремо?

Вся книга Баумейстера оспівує тверезість сліпоти томізму. Й обіцяється, що от-от висококультурні метафізичні схеми оживуть. Але розділ за розділом долаються читачем. Тонкі дефініції збагачують внутрішню культуру мислення. Але де той момент, де мислення таки схоплює Істину? Являє Благо? Стверджує існування Бога? Пояснює смисл життя людини, її призначення та можливості? Як найкращий знавець томізму, Андрій Баумейстер показав нам величні скарби філософії та теології Томи. І не його провина, що ці скарби знаходяться всередині платонівської печери, в межах природної настанови свідомості. Не випадково останні два папи Бенедикт XVI і Франциск I розвертають католицизм від томізму до августиніанства. Важливо споглядати й переживати, а не просто мислити й бажати. Думаємо, що й сам Андрій Олегович на шляху від думки до інтуїції, й лише наявність багатьох невдалих інтуїтивних релігійно-філософських систем в російській традиції викликає у нього інстинктивне несприйняття природного переходу до феноменології. В цій ділянці

він, з його томістичним та кантіанським вишколом культури мислення, міг би зробити ще більше, ніж у межах, заданих Томою й неотомізмом, Кантом і аналітичною філософією.

В межах свого дослідження Баумейстер намагається дати відповідь на важливе питання: як можлива теологія як наука, якщо Бог не є безпосередньо відомим?

Здається, що не менш проблемним є й августинівське питання: як можлива теологія як наука, якщо Бог є безпосередньо відомим? Схема, яку зазвичай пропонують августиніанство й православна теологія, – єдність теоретичної та містичної теології, при допоміжній ролі фідеїзму та етики – насправді дуже проблемна для теології як науки. Достатньо поставити запитання: чому досвід саме цих, а не інших містиків є правильним, щоби неоплатонічні схеми «явлення Бога – досвід індивіда та громади – універсальна теорія» стали сумнівними. Механізм універсалізації досвіду не вдалося адекватно пояснити ні Флоренському, ні Флоровському, ні Харту, ні Ману-сакісу, ні Антонію Сурозькому, ні Софронію Сахарову. Проблема не розв'язана й у сучасному августиніанстві. Універсалізація за допомогою нормативності літургійного дискурсу подяки та практики мовчання, яку пропонують Дж. Мілбанк та К. Піксток – занадто туманна. Від поєднання феноменології та герменевтики ще не вдавалося побудувати теології як строгої науки. Але сама універсалізація за схемою «явлення Бога – досвід індивіда та громади – універсальна теорія» існує в церковних традиціях, і завдяки цьому сьогодні є й католицизм, і православ'я як конфесійні світогляди. Самообґрунтування теології як науки в діалозі із сучасним філософським дискурсом ще є актуальним завданням, що наразі постійно розв'язується в радикальній ортодоксії (як спільній парадигмі для православної, католицької та протестантської теології початку XXI століття). Відповідні напрацювання можуть докорінно змінити уявлення про теологію та її відносини з філософією.

Але повернімося до питання Баумейстера про теологію. Він виходить із тези про неможливість мати безпосереднє знання про Бога. Андрій Олегович також переконаний, що й Одкровення, і містичний безпосередній досвід не можуть забезпечити теології наукового статусу. Ба більше, він чомусь переконаний, що всі напрями фідеїзму (наприклад, Барт) й містицизму (наприклад, звичайна сучасна православна теологія) є за своєю природою різновидами гностицизму в теорії пізнання. Це твердження дивне, оскільки не всі прибічники можливості безпосереднього пізнання Бога говорили про радикальну відмінність цього пізнання від розумності. Наприклад, о. Георгій Флоровський особливо наголошує, що розум віруючий, розум містично-екстатичний, розум із церковно-евхаристійним досвідом – це той самий звичайний розум, який є в людини завжди й усюди.

Баумейстер приписує думку Барта й окремих екзистенціалістів про особливий особистий розум, який сприймає Одкровення (чи має досвід Бога), всім православним мислителям. Така позиція є значним спрощенням, за якого православ'я представлено неадекватно. Так чи інакше, Баумейстер наголошує на існуванні в людини саме звичайного розуму (всі «надприродні» види раціональності у душі паламізму, в якому благодать-«розумне відчуття» споглядає благодать-«Фоворське світло!» – навіть не обговорюються) і на неможливості для цього розуму безпосередньо знати Бога (містично чи визнаючи Одкровення через акти розуміння Писання, євхаристійний досвід, тощо). За цих умов питання уточнюється: як можлива теологія як наука, якщо Бог не є безпосередньо відомим, а раціональність зводиться до розсудку? Дивно бачити в будь-якому дискурсі строгої науки, якщо цей дискурс – лише систе-

ма суджень розсудку, до якої довільно вибираються як аксіоми, так і методи. До речі, Баумейстер визнає, що Тома й томісти маніпулюють аристотелівською методологією, приписуючи теології ті властивості, які в Аристотеля належали «першій філософії», а філософію понижуючи до рівня звичайного наукового дискурсу. Для нас дивні не лише томістичні припущення про те, що Аристотелеві характеристики наук щось значать для сучасних науки та філософії, теології та релігії. Насправді всі ці кваліфікації давно є лише фактом історії, як і антична наукова картина світу. Але найбільш дивним є визнання Баумейстером томістичних обмежень для філософського розуму, – при тому що ніяких доказів щодо необхідності такого обмеження не існує й не може існувати.

Так чи інакше, важко уявити, як можлива теологія за умов постійних томістичних обмежень як розуму, так і дій Бога. Взаємна закритість Бога та людини до зустрічі така, що взагалі дивно, яким чином можлива релігія. Але ще більш дивним за таких умов є існування теології як раціонального виразу релігійного світогляду.

Згідно з Баумейстером, існування теології необхідне через екзистенційні потреби людини, вірніше – потреби самих людських здатностей розуму та волі до власного повного здійснення (у Богові). Зі слідування цим потребам виростає філософська теологія, побудована на телеологічній основі, а потім і теологія власне релігійна. Можемо сказати, що історичні типи того, що вважається істинним дискурсивним доказом чи дороговказом для утвердження існування ідеальної Першопричини, були різні. Неоплатонізм наголошував на тому, що всяка множинність існує лише завдяки єдності. Тома говорить про гармонію суцього, яка вказує на існування раціонального першопринципу. Ансельм наголошував на самоочевидності існування універсального Буття. Цікаво, що про діалектику множинного та єдиного сьогодні практично ніхто не згадує, хоча для платоніків та неоплатоніків цей аргумент видавався найочевиднішим. Так само неочевидною є томістична теорія про потребу в теології, яка пізніше стала основою для кантівського морального аргументу та його ж вчення про телеологію. В людині, в самій структурі суб'єктивності закладена спрямованість на досягнення Ідеальної Цілі. Людська суб'єктивність існує як комплекс здатностей, кожна з яких сама по собі вже є телеологічно спрямованою. Розум спрямований до Істини, воля й бажання – до Блага. Інтуїтивізм зник, але його заміною телеологічна логіка: раз є інтенція розуму до абсолютної Істини, то така Істина – існує. Сама ця інтенція вибудовує раціональність, конститує розум, дозволяє йому реалізовуватися. Логіка Томи щодо волі є аналогічною: раз є інтенція волі до абсолютного Блага, то таке Благо – існує. Вся практична діяльність людини неможлива без регулятивного значення орієнтації на Благо.

Але чи не є ці інтенції розуму до Істини, а волі до Блага – порожніми? Таке запитання чомусь не турбує томістів. У них немає феноменологічного вчення про онтологічну пов'язаність свідомості та предмету свідомості, немає вчення про те, що сама інтенціональність конститується наявністю предмета не менше, ніж суб'єктом. Отже, відмовившись від інтуїтивізму на рівні акту, томісти передбачають телеологічний інтуїтивізм на рівні здібностей. Звичайно, таке розуміння телеології не було новим. Телеологічний інтуїтивізм характерний для Платона, неоплатоніків, Григорія Ниського, Августина, а також розвивається Ареопагітом та Максимом Сповідником у цілісну систему, пристосовану до потреб християнської метафізики. Але всі ці філософи та теологи сполучали телеологічний інтуїтивізм у тлумаченні здатностей людини (розум, воля, бажання) з інтуїтивізмом стосовно актів (пізнання

та переживання). У томізмі ж виникає пастка: з одного боку, інтуїтивна очевидність передбачається, з іншого – її можливість заперечується.

Наприклад, загальне Благо в томізмі – це те, чого бажать всі. Але ж чи очевидно, що всі бажать чогось одного й того ж самого? Звичайно, томізм звертається до хитрощів у формулюваннях: благо очевидне для всіх взагалі (в ідеалі), неочевидне для всіх реально, оскільки ми не мали свободи до кінця продумати власні бажання та прагнення. За наявності ж ясного розуму та часу кожен прийде до висновку, що загальне Благо існує й передбачає низку схильностей: 1) схильність до блага; 2) схильність до збереження існування; 3) схильність до поєднання статей і виховання дітей; 4) схильність до пізнання істини; 5) схильність до життя в суспільстві [Пінкерс, 2013: с. 360–361].

Впадає в очі, що схильність до містичного переживання блаженства не виділяється тут окремо. Бог виявляється в цій томістичній схемі не тотожним Благу. Мало того, Бог – лише один із елементів загального ідеалу Блага, в який включене й існування, і головні аспекти людського способу життя. Однак, Богу ще відведене почесне перше місце: Бог розуміється як кінцеве Благо, як найвища ціль. Це – не Кантівський гарант вічності душі, що морально вдосконалюється. Це – ціль, якої прагнуть всі, навіть не усвідомлюючи того. Але знову ж – прагнуть на рівні здатностей, а на рівні акту всі вже вільні відхилитися від такої спрямованості. І моральний обов'язок з'являється в особистості саме задля збігу спрямованості актів із загальною спрямованістю здатностей.

Надуманість всіх цих схем особливо очевидна на рівні тверджень про раціональність: розум як здатність спрямований на Істину, і тому в акті ми повинні прагнути Істини. Але як це здійснювати під час пізнання? А коли ми користуємося розумом не заради пізнання істини, а для практичних цілей – чи ми чинимо проти природи самого розуму? Знову ж, загальна картина, змальовувана томізмом, вражає. Сліпий розум, сліпа воля, сліпі бажання. І якісь загальні прагнення цих осліплених розуму та волі чомусь мають бути й вони нібито очевидні! Сама схема п'яти схильностей має внутрішню логіку лише якщо визнавати Бога як Благо, як Повноту Життя. Тоді людина схильна до 1) Повноти Життя; 2) збереження життя; 3) родинного життя; 4) теоретичного життя (мислення); 5) суспільного життя. Але тотожність Блага й Життя в томізмі не визнається, а тому пов'язаність прагнень – неочевидна. Томізм змушений говорити, що людина бажає: 1) щастя взагалі; 2) щастя існування; 3) родинного щастя; 4) щастя мислення; 5) суспільного щастя. Весь цей гедонізм важко вважати доброю підставою для телеологічного аргументу щодо необхідності філософської та релігійної теології.

Оскільки прагнення наших здатностей не задовольняються філософським розумом і філософська теологія – явно недостатня, виникає потреба в теології, суб'єктом якої була б не людина, що шукає Бога, а Бог, який говорить до людини. Звичайно, дивно, що релігійна теологія необхідна для спасіння теології філософської. Якщо в межах філософської теології нічого власне не досягнуто й у існуванні Бога впевненості не існує, а все сказане про Бога залишається вірогідними здогадками, то чому потрібно переходити до релігійної теології? Виявляється, для точності цих здогадок: релігійній теології відкритий той самий Бог, що й філософській, але без помилок, без витрат часу й зі сповіщенням додаткової інформації (що Бог – Трійця, що Божий Син втілювався, тощо).

Сумнівним видається сам ідеал безпомилкової релігійної теології. Адже релігійна теологія в християнстві дуже різноманітна на рівні як Писання, так і Передання та Вчителства Церкви. А різноманітність теологічних систем окремих теологів патристики, схоластики, модерну, постмодерну – просто вражає. Безпомилним може бути віровчення, але не теологія. А тому й у томізмі відбувається перехід до визнання більш складної схеми: філософська теологія потребує віровчення, яке було би безпомилковою істиною, а релігійна теологія – це тлумачення та розуміння цього віровчення (чомуś томістична теологія претендує на очевидність та аподиктичність саме такого тлумачення!).

Справді, томістична теологія є саме системною рефлексією над віровченням, яке дається філософському розумові ззовні. Це вчення – дар, «влита віра». Але кожен елемент цього віровчення приймається як вірогідний після розсудкового випробування на вірогідність та акту розуміння (інтуїтивного на наш погляд, дискурсивного на погляд Томи) сенсу віровчительної істини. Спираючись на цей акт розуміння, розсудок та воля приймають віровчительну істину. А віра як благодатний дар зумовлює визнання цих істин не просто як вірогідних, а як самоочевидних [Баумейстер, 2012b: с. 81]. Яким чином, однак, можливе самоочевидне знання про Бога без знання самого Бога – незрозуміло. Чому після відмови від інтуїтивної віри її властивості приписуються вірі як дару від Бога – не зрозуміло. Як може бути самоочевидним щось, що є для розуму взагалі не пізнаваним, і як можуть бути самоочевидними істинними судженнями ті думки, які є лише зрозумілими і не більше? Як можна визнати самоочевидним щось, чого я не бачу, а лише розумію його вірогідність? Де-факто томізм у релігійній теології завжди залишається виключно з вірогідними положеннями й ніколи не може дійти до самоочевидних істин, а досягає лише самоочевидного розуміння гіпотез, запропонованих розсудком при тлумаченні віровчення. Самоочевидне розуміння – категорія герменевтична та ненадійна. Предмети релігійної теології виявляються або «світом можливого», або світом повиннісного (в метафізичному й моральному сенсах).

З області вчення про те, що є, теологія переходить до вчення про те, що має бути – як Основа того, що є. Але основа – гіпотетично існуюча, з гіпотетично описаними властивостями. Розрізнення, які існують в Богові, не дані нам, й так само поняття Бога неможливе як дефініція [с. 206]. Всі розрізнення в Богові уявляються нами на основі віровчення [с. 82]. І теологія не може власне довести, що положення віровчення є істинними. Вона доводить, що всі інші версії точно є не-істинними. З одного боку, такий спосіб дискусій є цікавим, оскільки схоластичний метод розгляду протилежних версій нагадує методологію фальсифікації Карла Попера. Але, з іншого боку, чи можна вважати достатнім доведення від супротивного? Баумейстер визнає, що доведені від супротивного самоочевидні відрефлектовані істини віри треба знову й знову приймати на віру як найвірогідніші, як такі, на користь яких є достатні підстави.

Якщо все обмежується достатніми підставами й через це, нібито, зберігається простір для віри, то ми знову потрапляємо в апорію. Якщо це лише достатні підстави й щодо них є акт віри як вибору – вірити чи ні, то ми маємо справу з дискурсивним мисленням. Якщо ж є очевидності в самому процесі мислення – то невіра постає як акт злої волі. До речі, про можливість невіри в будь-якій ситуації говорить і сам Баумейстер. Якими б не були знання – залишається можливість невіри, але чомуś потрібно, щоб саме розсудок міг сумніватися, наче розсудок і є самою людською особистістю.

Головна причина всіх описаних нами в рецензії проблем – це невизнання томізом та Баумейстером наявності в свідомості двох можливих настанов: природної та феноменологічної. Якщо ми звернемося до історико-богословських аналогій, то мислення каппадокійців було найбільш подібним до томістичного. У звичайній настанові свідомості не існує споглядання, тільки здатність судження з її розумінням. Віровчення сприймалося як щось зовнішнє щодо людини: «віра від проповіді» (за словами ап. Павла). Віра – як акт особистого рішення. Однак, за каппадокійцями, ця звичайна настанова свідомості при аскетично-містичному досвіді переображення людини може й повинна змінитися на феноменологічну. Послідовно стають можливими: моральна інтуїція, інтелектуальна інтуїція, містична інтуїція. Віра ж є впевненістю в існуючому спогляданні та містичним баченням Бога як Блага. Тома такого роду стан вважає можливим лише після фізичної смерті людини, святі отці вважають такі переживання наявними й у земному житті християнина.

Томізм у викладі Баумейстера дивним чином намагається втриматися від переходу до феноменологічної настанови, але при цьому бажає, щоб мислення мало всі переваги феноменологічної очевидності, не роблячи її, однак, настільки очевидно-необхідною, щоби зникала потреба у вірі. Всі ці дивні коливання, коли межа розумові покладається, але одразу ж і долається: інтуїтивності немає, але наявні всі її властивості; Бог не даний в інтелектуальній чи містичній інтуїції, але ми розмірковуємо так, ніби Він був даний; віра є рішенням розсудку, але її властивості такі, ніби вона була довірою розуму до побаченого ним в акті інтелектуальної інтуїції; але потім маємо розмірковувати так, ніби не мали ніяких очевидностей, і все лише має бути перевірене як гіпотеза зараз і побаченим у містичному спогляданні в житті майбутнього віку.

Самосуперечливість томізму пов'язана не із невизнанням інтуїтивного пізнання, а із мовчазним використанням концептів інтуїтивізму задля розв'язання всіх основних проблем теології та філософії. Якби дійсно томісти були так само скромні, як сучасні аналітичні філософи, то вони мали б зовсім інші теорії. Наводячи аналітичних філософів як приклад аналогічного до томізму сучасного дискурсу, Андрій Баумейстер не задумується над проблемою номер один цієї течії сучасної думки. А вона така сама: не визнаючи інтуїтивізму, аналітичні філософи постійно стикаються з явищами інтуїтивного пізнання, наявними в їхніх власних роздумах. На нашу думку, вихід з апорій такого роду може бути один: визнання різних видів інтуїтивного знання, філософське й теологічне осмислення інтуїтивних знань та віри (не менше, ніж не-інтуїтивних знань та віри). І каппадокійці можуть бути не меншим прикладом для реформації томізму, ніж Кант. Але якщо дотримуватися тези про аналогічність томізму саме аналітичній філософії, то слід звернути увагу на неспроможність сучасної філософської теології на основі цієї традиції довести теїстичні та християнські концепції.

В історичних долях західної теології загубилася схема каппадокійського розрізнення двох настанов пізнання. На передній край інтелектуальної історії висунулися інтуїтивізм Августина чи анти-інтуїтивізм Томи. Думки ж Максима Сповідника про те, що необхідно розрізняти три раціональності: звичайну, інтуїтивістську та містичну, взагалі не були донедавна актуалізовані. Раціональності властива внутрішня динаміка, яку томізм намагається нівелювати, звівши все до стадії природної настанови свідомості. Звісна річ, раціональність принципово багатша за стан природної настанови свідомості, й усі спроби обмеження розуму в томізмі зазнають явної кризи.

Книга Баумейстера прекрасна саме тим, що інтелектуальний каркас томізму виявився повністю оголеним, всі теми було проговорено до кінця, всі порівняння зі сучас-

ною філософією – виконано. І саме в цьому небувалому саморозкритті томізму стало видно, яким чином раціональність не розгортається ані вглиб, ані вшир. І філософія, і теологія в Томи єдині, бо ми незмінно кружляємо з ним на п'ятчку розсудкового мислення, й усі численні переходи виявляються маневрами всередині найнижчої форми раціональності. І якою б не була майстерність дефініцій всередині цього дискурсу, досягти загальноvizнаних істин на цій території просто неможливо. І не тому що в томізмі розсудок не може щось довести. Як показав Кант, проблема раціональності в тому, що довести – довести із необхідністю – можна занадто багато чого. У системі Томи всі протилежні його власним думкам теорії завжди спростовані як одиничні твердження, вирвані з контексту. Томізм не протиставляється іншим системам в їхній цілісності. Якби в Сумах та інших творах Томи погляди супротивників були представлені як цілісні системи теорій і аргументації, то було б помітно, що розум може стверджувати цілком альтернативні системи як істинні. Лише через те, що судження інших вириваються в томізмі з їхнього власного контексту й уміщуються в контекст томістичний, здається, що можлива перемога саме версій Томи після чесної дискусії. Але якщо вмістити в контекст системи марксизму окремі тези томізму, протилежні до тез матеріалістів, то їхнє спростування було б легким завданням.

Томізм – це дитинство філософського й богословського мислення. Яким би прекрасним воно не було, якими б привабливими не були самонесуперечливі мережива думок, раціональність філософська й теологічна має йти далі, має переходити від природної настанови до феноменологічної. Переходити від метафізики – до системного критичного мислення. Від намагань і користатися благами інтуїтивізму, й не визнавати його – до системи розрізнених раціональностей, які методологічно різноманітні в конструюванні як філософії, так і теології.

Андрію Баумейстеру залишається побажати менше вірити в томізм і критикувати його так само широко та відкрито, як він критикує багато давніх та сучасних філософських і теологічних систем. Адже критика – це єдиний спосіб, який дозволяє відділити золото від шлаків, і в цьому перетворенні необхідним є процес горіння духу, тобто чесного до кінця мислення, а не якась точка опори в тій чи іншій руді традиції або системі давніх чи сьогднішніх часів. А неотомізму слід визначитися: або філософська й теологічна раціональність не має інтуїтивного пізнання, й тоді її претензії мають бути скромними, і жодної томістичної онтології Бога та душі не може існувати. Або ж інтуїтивізм є тим елементом для філософської та теологічної раціональності, від якого ці вили раціональності не можуть відмовитися, не втративши самих себе.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Баумейстер А.* Біля джерел мислення і буття. – Київ: Дух і літера, 2012a. – 480 с.
- Баумейстер А.* Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012b. – 408 с.
- Баумейстер А.* Філософія права: Навчальний посібник. – Вінниця: О. Власюк, 2007. – 223 с.
- Михайлов П. Б.* Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ерпюіа в древнехристианской й позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. – 2006. – № 1 (15). – С. 52–81.
- Пінкерс С. Т.* Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія / перекл. під ред. О. Хоми. – Київ: Дух і літера, 2013. – 608 с.
- Попов И. В.* Личность и учение блаженного Августина // Попов И. В. Труды по патрологии / ред. иером. Евфимий (Моисеев), М. В. Осипова, А. В. Жир-Лебедь. В 2 т. – Сергиев Посад: Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, МДА, 2005. – Т. 2. – 776 с.

- Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1. Средневековая христианская философия Запада / пер. с англ. А.К. Лявданского. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 304 с.
- Чорноморець Ю., Левченко Т. Віра як акт розумної волі (згідно із вченням Максима Сповідника і Томи Аквінського) // Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського в Києві. – 2008. – №3 (16). – С. 137–153.
- Чорноморець Ю., Шеремета О. Традиція українського неотомізму в діаспорі // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. – № 62–63. – 2012. – С. 59–77.
- Чорноморець Ю., Шеремета О. Неотомізм: шлях до сьогодення (28.01.2010) – Електронний ресурс. Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/34123/
- Karayannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. – Paris: Beauchesne, 1993. – IV, 488 p.
- Lacner W. Studien zur Philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitenen bei Maximus dem Bekenner / Doktordissertation. – Graz: Karl-Franzens-Universität, 1962. – 175 p.

Статтю отримано 12.11.2013

Yuriy Chornomorets

Aporias of the neo-Thomism. Reflections on a book Андрій Баумейстер. Тома Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. – Київ: Дух і літера, 2012 (Andrii Baumeister. Thomas Aquinas: An Introduction to thinking. God, life and cognition. – Kyiv: Dukh i litera, 2012).

The review analyzes philosophy and theology of Thomism as presented in the book of the leading of the Ukrainian Thomistic philosopher of today. The article mostly deals with the theory of knowledge of God in philosophy and theology of Thomas and neo-Thomism of Andrii Baumeister. The article shows that the project of transcendental neo-Thomism of Andrii Baumeister contains numerous aporias and contradictions. The article argues that phenomenological way of theological and philosophical thinking is fully consistent with the nature of mind, world and its ideal cause (God). Transcendental neo-Thomism always is a "raving metaphysics", without providing direct apodictic knowledge of their subjects hypothetical thinking, even in the works of such prominent neo-Thomist Andrii Baumeister.

Yuriy Chornomorets, Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Culture Studies of National Pedagogical Dragomanov University.

Юрій Чорноморець, доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Юрий Черноморец, доктор философских наук, профессор кафедры культурологии Национального педагогического университета им. М. П. Драгоманова. Украины.
