

САКРАЛЬНІ ТА РАЦІОНАЛЬНІ ВИМІРИ ДІАЛОГУ МІЖ БОГОМ І ЛЮДИНОЮ У ФІЛОСОФІЇ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Актуальність. Я вважаю, що актуальність даної теми повинна бути досить великою, тому що ми бачимо думки перенесенні у втвори мистецтва людей Доби Ренесансу. Їхню глибоку філософську думку у творах.

Мета. Розглянути сакральні та раціональні виміри діалогу між богом і людиною у філософії доби відродження.

Досліджуваність теми. Цю тему досліджували такі історичні постаті як: Аристотель, Фома Аквінський, Данте Аліґ'єрі (у своїй творчості), Ф. Петрарка, Лоренцо Валла, Миколай Кузанський і інші.

Основний матеріал: Питання віри та стосунків Бога і людини ніколи не було виключно теологічним. Ще від античних часів філософи торкалися питання Бога, зокрема про Нього говорить уже Аристотель у своїй «Метафізиці». У середньовічній філософії, в період панування схоластики, коли богослов'я було дисципліною, яка викликала найбільший інтерес серед мислителів того часу, розвивався і суто філософський підхід до питання стосунків Бога і людини, пошуку шляху до спасіння від гріха. Цей підхід обмежувався середньовічним принципом, сформульованим Фомаю Аквінським: розум і філософія – це *praambula fidei*, преамбула віри. Різниця між філософією і теологією не в різних об'єктах вивчення – і одна й інша говорять про Бога, людину і світ. Проте філософія дає недосконале знання з приводу того, про що теологія може говорити більш виразно, ведучи до вічного спасіння [6, с. 136]. Для того, щоб говорити про цю проблематику, слід зупинитися на одному важливому моменті, який часто опускали дослідники філософії доби Ренесансу. Як і для людей древності та Середніх віків, для Відродження віра в Бога була частиною світогляду, невід'ємною життєвою позицією. Звичайно, часто до теологічно- догматичного вчення люди додавали власне розуміння, власний погляд на Бога, але це в жодному разі не означає намагання зректися віри, це намагання осмислити Бога, дійти до Його усвідомлення та досягнення не лише вірою, а й розумом. Ця думка не була новою для епохи, ще раніше принцип, що пізнання Бога лише вірою, без участі розуму, є неправильним і неповноцінним, сформулював уже згадуваний Фома Аквінський [7, с. 209-210], базуючи свою думку на словах апостола Павла «Бо невидиме Його, вічна сила Його і Божество, від створення світу через розглядання творіння видимі» (Рим. 1:20). Тому можна припустити, що всі згадки про Бога в авторів епохи Відродження – частина їх 17 об'єктивного сприйняття світу, а не данина моді чи страх висловити відкрито свої атеїстичні погляди. Головний твір Данте Аліґ'єрі «Божественна комедія» являє собою відображення уявлення середньовічної людини про структуру потойбічного світу, оброблену та частково видозмінену автором (зокрема в поемі було підняте питання, чи всі язичники підуть на вічні страждання у пеклі), проте з дотриманням загальної доктринальної системи католицького вчення: нерозкаяні грішники йдуть у пекло; ті, хто покаявся, але не поніс відплату за свої гріхи, йдуть у чистилище, щоб задовольнити правосуддя Боже; праведники та ті, хто відбуло відповідний час у чистилищі, йдуть до раю. Варто відзначити, що автор Комедії докладно пояснює багато моментів християнського вчення власними словами, але ці слова повністю відповідають вченню Церкви. Зокрема в Пісні 7 Раю він докладно тлумачить чому Ісусу Христу потрібно було померти хресною смертю за гріхи людей. Людина не могла сама перебороти первородний гріх, який набула внаслідок гріхопадіння: «Людина не змогла з вини омитись, – Природні межі не давали їй До послуху принижено схилитись» [1, с. 410]. Тому Син Божий віддав себе в жертву за людей: «Бог щедрість вищу виявив, отдавши За порятунок ваш Себе всього...» [1, с. 411]. У Пісні 24 автор спілкується з апостолом Петром про віру, де прямо говорить «вірою в Бога я» [1, с. 499], причому він вірить «у три особи вічно суші» [1, с. 500], тобто в Трійцю Святого Бога, за християнським ученням. З творів Ф. Петрарки ми бачимо його віру, яка помічала промисел Божий в різних моментах не лише його особистого життя, а й у подіях, які відбувались у світі. Так, у листі до свого друга Гвідо Сетте, архієпископа Генуезького, говорячи про злочини, свідками яких він був, а також про різні катаклізми й землетруси 1348-1349 рр. та про чуму, що лютувала по Європі декілька десятиліть від 1348 року, бачить у них наслідок людських гріхів: «Хіба що тільки це, і все інше від гріхів людських твориться, гріхам ж цим немає ні числа, ні міри. Одне людсьм чиниться, інше природою, по волі і промислу Божому, і все через гріхи людські, не стане їх, не стане і покарань» [5, с. 418]. 18 Іх наступники приділяли питанню стосунків людини з Богом набагато більше уваги. Зокрема Лоренцо Валла у своєму головному творі «Про істинне та помилкове благо» серед інших питань торкається і цієї проблеми. У передмові до твору автор каже, що ця праця в першу чергу спрямована проти безбожників, які всіяко підносять і прославляють історичних осіб античності – язичників та стверджують, що за їхні великі справи, рівні справам святих, за їхні чесноти і мудрість Бог зобов'язаний їх спасти та ввести у Царство небесне. Валла обурюється таким думкам: «Що це інше, питається, аніж припускати, що Христос приходить на землю дарма, а точніше, визнавати, що не приходить? Не терплячи таке безчестя та наругу, що заподіюються Христовому імені, я задумав цих людей приборкати або зцілити» [2, с. 66]. Частково питання стосунків Бога та людини розглядаються у перших двох книгах трактату, в промовах стоїка та епікурейця, хоча тут Бог автор ховає під іменем Природи. Проте найбільше цьому питанню присвячена третя книга, в якій міститься промова Антоніо да Ріо, який виступає з позиції християнської віри. Важко припустити, що автору ця позиція байдужа, бо, хоча за обсягом промова епікурейця найбільша, разом з тим промова християнина є за змістом найбільш емоційною. Коли Антоніо попросили стати арбітром у суперечці стоїка та епікурейця, він частково підтримав обох співрозмовників, але повністю не погодився з жодним. Погоджуючись із тим, що і чеснота і насолода – найкращі справи, він заперечив, що розумити їх варто по-іншому, ніж їх подає решта учасників діалогу. Відкинувши спосіб вимірювання чеснот і гріхів як двох протилежних крайнощів, він вказує, що не завжди протилежна до певного гріха крайність є чеснотою, часто ця крайність може бути іншим гріхом, як, наприклад, у випадку жадібності та марнотратства. У цій розмові, вказує християнин, забуто найважливіший чинник, який має найбільше значення для того, щоб оцінка моральних і природних критеріїв була повноцінною та істинною – Бог. Виходячи з віри у вічне життя, яке настає після смерті, та з постулату, що лише у ньому ми осягнемо справжній насолоди, Антоніо вводить критерій справжнього і помилкового блага. Якщо насолоди в цьому житті перешкоджають отриманню насолод у житті вічному – ці насолоди гріховні, та й, загалом, будь-яка справа, що робиться без надії на наступну насолоду у вічному 19 житті – гріховна. Отже, він доходить висновку: єдині справжні чесноти – чесноти християнські. Аналізуючи намагання опонентів знайти відповідь на те, що ж насправді є чеснотою і що протилежне чесноті, посилаючись на Євангеліє, він розділяє поняття чесноти і щастя: «...чеснота і порок зі свого боку є дії, щастя ж і нещастя – властивості – речі, які навіть за своїм результатом дуже далеко стоять одні від одних» [2, с. 226-227]. Далі, аналізуючи причини, чому ми повинні любити Бога, Антоніо доходить висновку, що ця любов – найвища чеснота, адже це для людини природньо. Бог не чинить жодного зла людям, навпаки все робить для їхнього блага. І в цьому виявляється суть людини – якщо людині не подобається те, що вона отримує від Бога, то це тому що вона погана, а не Бог: «А тому Бог благо створив [Свої] творіння для блага саме праведних, але на зло неправедних» [2, с. 230]. Отже, не людина є мірилом добра і зла, а добро чи зло, які є в людині, виявляється в її ставленні до Бога і до чеснот, які для автора є синонімом любові до Бога: «...якщо чеснота – це любов до Бога, не може статися, щоб вона була невинною» [2, с. 231]. Миколай Кузанський значну частину свого головного твору «Про вчене незнання» присвятив осмисленню проблематики Бога та Його зв'язку зі світом. Звичайно, філософія Кузанського в цілому і цей твір зокрема є теоцентричними. Але цей його теоцентризм дуже відрізняється від усієї попередньої середньовічної католицької традиції. «Раціональному» обґрунтуванню теологічних істин у стилі Фоми Аквінського, самовпевненому схоластичному «знанню» про Бога та світ Миколай Кузанський протиставляє концепцію вченого незнання. Ця концепція не мала на меті відмовитися від пізнання світу чи Бога, це також не відхід на позиції скептицизму. Мова йде про неможливість висловити повноту пізнання в термінах схоластичної формальної логіки, про складність і суперечливість самого процесу пізнання. «Незнання» полягає у неодномірності об'єкта пізнання та понять і визначень, які до нього застосовуються. «Вчене незнання» – це відмова від панівної в католицькій богословській думці середньовіччя «позитивної» теології. Єдино можливим способом пізнання Бога оголошується апафатичне, заперечне богослов'я. Сам собою перелік божественних атрибутів виявляється в очах філософа неспроможним будь-що виразити, 20 оскільки ані одне визначення, ані всі в сукупності не можуть вичерпно висловити нескінченність і велич людської природи. Саме розуміння Бога у філософії Кузанського свідчить не стільки про релігійний, скільки про філософський підхід до проблеми Бога і світу. Бог трактується ним як нескінченний єдиний первень і разом з тим як прихована сутність усього. В основі цієї концепції лежить філософія античного неоплатонізму, сприйнята і християнізована у творах Діонісія Ареопагіта та його послідовників. Варто зазначити, що його погляд на Бога більш філософський, ніж теологічний. Захищаючись від звинувачень у еретичному пантеїзмі, висунутому проти нього томістським богословом Іоган- ном Венком, Миколай Кузанський поділяє підхід до осягнення Бога з позиції містичної теології та схоластичної діалектики: «Бо містична теологія веде до звільнення і безмовності, в якому досягається дароване нам бачення невидимого Бога; а та наука, що вправляється у суперечці, очікує перемоги у словесній битві й далеко перебуває від іншої, яка наближає нас до Бога, який є мир наш» [4, с. 12]. Бог, Якого Миколай Кузанський трактує у повному абстрагуванні від світу скінченних речей як несумірний з ними найвищий первень буття, дістає у нього ім'я абсолютного максимуму або абсолюту. Він – максимум, оскільки Він те, більше від чого не може бути, але оскільки не може бути й менше від того, чим Він є, то Він може бути названий також і мінімумом, оскільки в Ньому і абсолютний максимум і мінімум збігаються: «Абсолютний максимум перебуває у повній актуальності, будучи всім, чим він може бути, і з тієї ж причини, з якої він не може бути більшим, він не може бути і меншим: адже він є все те, що може існувати» [3, с. 54]. Як істинний послідовник своєї апафатичної позиції, Миколай Кузанський доводить і неможливість знати ім'я Бога. У цьому питанні він заперечує язичникам і окультистам. Посилаючись на Гермеса Трисмегиста, який казав: «Оскільки Бог є загальність речей, жодне ім'я не є Його власним іменем, інакше або Бога довелось би

називати всіма іменами, або все називати його іменем» [3, с. 88], – він підсилює цю думку словами «як Бог перевершує будь-яке розуміння, так тим більше Він перевершує будь-яке ім'я» [там само]. Отже жод- ним ствердним іменем не можна назвати Бога, оскільки ці імена не зможуть описати повноту Божества, тільки Його умалюють і обмежать. 21 Проблема Бога та Його ставлення до світу і людини займає важливе місце в філософії доби Відродження. Проте підхід до її розв'язання радикально відрізняється від аналогічного в середньовічній філософії. Якщо попередники ренесансних філософів ставили на перше місце теологію, а філософія вважалася допоміжною наукою, то мислителі Відродження дали філософії можливість говорити про різні питання, які хвилювали людей, нарівні з богословськими науками. Сюди входило і питання Бога. Залишаючись віруючими людьми, гуманісти Відродження відкинули цілий ряд методів і традиційних підходів до цього питання. Вихід людини на перший план у гуманістичному підході не затінив Бога і не відкинув інтерес до Ного. Людина не втратила віру і не стала язичником, як це намагалися довести атеїсти. Навпаки, у гуманізмі християнство отримало «друге дихання», яке втілювалося не лише у працях мислителів, а й у мистецтві – образотворчих творах, музиці, скульптурі та храмуванні. **Висновок.** Людина не стала на місце Бога, навпаки, вона зрозуміла, що її земне життя є повноцінним і воно, за правильного підходу, має вести до спасіння. Втім, для цього потрібне не наукове чи софістичне осмислення істини християнства, а справжня і жива віра, втілена у справі земного життя.

Список використаних джерел.

1. Аліг'єрі Данте. Божественна комедія. Пекло. Чистилище. Рай. – Пер. з італ. і прим. Є. А. Дроб'язко. – К.: Дніпро, 1976. – 680 с.
2. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1979. – 488 с. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – 478 с. 3. Кузанский Николай. Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – Перевод / Общ. ред. и вступит. статья
3. Валла Лоренцо. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. – М.: Наука, 1989. – 478 с. 3. Кузанский Николай. Сочинения в 2-х томах. – Т. 1. – Перевод / Общ. ред. и вступит. статья
4. Кузанский Николай. Сочинения в 2-х томах. – Т. 2. – Перевод / Общ. ред. и вступит. статья 3. А. Тажуризиной. – М.: Мысль, 1980. – 471 с.
5. Петрарка Ф. Сонеты; Канцоны, секстины, баллады, мадригалы, автобиографическая проза. / Предисл. и прим. Н. Томашевского; Ил. А. Озеревской. – М.: Правда, 1984. – 592 с. 6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. – Т. 2. Средневековье. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1994. – 355 с. 7. Штёкль А. История средневековой философии. Репринтное издание. – СПб.: Алетейя, 1996. – 320 с.