

## **Володимир Титов**

*ТИТОВ Володимир Данилович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри логіки Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого (м. Харків). Сфера наукових інтересів — історія логіки, прикладна юридична логіка, соціальна філософія.*

### **ВПЛИВ СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ УМОВ НА ФОРМУВАННЯ ЗАХІДНО-ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СХОЛАСТИЧНОЇ ЛОГІКИ**

Катастрофа Західної Римської імперії під ударами варварів і глибокий занепад господарського, політичного і культурного життя, що наступив потім, привели в V — VII ст. до загального зниження духовності і здатності до здорового міркування (звичайно, «здорового» із сучасної точки зору). Не вдаючись у подробиці цієї деградації, вражаюче описаних Ж.Ле Гоффом, обмежимося відтворенням цитованого ним уривка із салічного закону. «Хто вирве іншому руку, ногу, око або ніс, платить 100 солідів, але якщо рука ще висить, то лише 63 соліди. Той, хто відірвав великий палець, платить 50 солідів, але якщо палець залишився висіти, то тільки 30. Хто відірве вказівний палець, платить 35 солідів; за інший палець — 30 солідів, якщо відірве два пальці разом — 35 солідів, а три пальці — 50 солідів» [5, с.37]. Варварське салічне право, як видно з цього короткого фрагменту, має своїм принципом примітивне пенітенційно-бухгалтерське вирахування справедливості, що повертає правосвідомість до фаз ранньої юридичної рефлексії на кшталт законів Хаммурапі і різко контрастує з християнською заповіддю прощення ворогів.

Звідси — принципова подвійність середньовічної масової свідомості, що продовжує перебувати під владою жорстоких варварських звичаїв і водночас отримує гуманні християнські орієнтири, відхилення від яких загрожує незліченними муками після близько-очікуваного настання Страшного Суду. Звідси і загострена увага до різних коливань у трактуванні християнської доктрини і постійне захоплення суспільства різними ересями і боротьбою з ними. Нарешті, звідси ж і прагнення до переносу схоластичних інтерпретацій у практику релігійних орденів, фанатизм і нетерпимість до інакомислення, що виливалися то в хрестові походи проти мусульман, візантійців і слов'ян, то в побиттях катарів і альбігойців, то в інквізиційні психози, які час від часу вражали всю Європу і паралізували природний плин розумового життя.

І все-таки на такому начебто малосприйнятливому соціально-історичному тлі інтелектуальний розвиток суспільства не переривався. Під впливом Папи Лева III франкський король Карл Великий, прагнучи відновити Римську імперію в колишніх межах, здійснив серію завоювань в Іспанії, на Адріатиці, у придунайських землях і у 800 р. коронувався в Римі як імператор. Новій державі потрібне було швидке збільшення державного апарату, здатного грамотно й оперативно вирішувати управлінські задачі. Однією з головних цілей так званого Каролінгського відродження 800 — 814 рр. було вдосконалення професійної підготовки нових чиновників, покликаних замінити в державному управлінні диких і неписьменних графів. Сам Карл, котрий навчився читати вже в зрілому віці, але так і не опанував письмом, радувався як дитина вирізаним для нього дерев'яним літерам і навіть клав їх на ніч під подушку. Але цей володар мріяв відродити колишню культурну славу Риму і заходився залучати до класичної вченості власних дітей і дітей своїх придворних.

Безпосереднім результатом культурної політики Карла стало відкриття за зразком візантійських вищих шкіл Палатинської школи в Ахені. Її перший голова Алкуїн (730 — 804) надихався, зокрема, ідеєю Івана Дамаскина про логічну систематизацію теології як теоретичного джерела державного регулювання. Здійснення цієї програми його спадкоємцями Рабаном Мавром (776 — 856) і особливо Іваном Еріугеною (800/815 — 870/875) наштовхнулися на проблему тлумачення логічних протиріч у Св. Письмі і працях отців церкви.

Слідом за Дамаскином Еріугена прагнув довести істину догматичного богослов'я засобами діалектики. У його головній праці «Про поділ природи» твердилося, що «діалектика є ретельна і

дослідницька дисципліна загальних, розумних концепцій духу» [6, с. 59], тобто є обов'язковим інструментом теології. Завдяки їй здійснюється сходження від одиничного до загального і навіть до «невидимого», «безформного», нарешті, до Бога. Головною функцією діалектики вважається «поділ природи всього, що може бути мислимо, з'єднання, розрізнення і розподіл власних місць для будь-яких предметів» [6, с. 59]. З посиланням на Адама, котрий дав усім речам імена, людське розуміння трактується Еріугеною як активна сила, у принципі дарована Богом, але більше незалежна від нього. Тому необхідно відходити від буквального розуміння Писання на користь алегоричного трактування суперечливих місць і переводу інтерпретації в більш загальний план дослідження відносин між родом, видом і індивідом.

Прийmemo до уваги, що догмати церкви в Середні віки були не тільки релігійними встановленнями, але й політико-юридичними та моральними аксіомами. Богословські дискусії були не просто дозвільними інтелектуальними вправами, а мотивувалися і сприймалися як рішення життєвоважливих задач. Реалізм платоністського типу спочатку вважався природною позицією католицького філософа, який не припускав, щоб понятійні конструкції теології могли розглядатися в якості довільних суб'єктивних продуктів розуму. Навпроти, розум людини в силу його причетності до божественного Світа цілком визначається ним і тому нескінченно перевершує плутаний і суперечливий почуттєвий досвід. Як писав В.Татаркевич, «реалізм був нормальною позицією для раннього Середньовіччя, прийнятою без дискусій» [16, с.221]. Це був догматичний реалізм, найбільші представники якого — Герберт, Еріугена й Ансельм — свідомо обирали і формулювали свою вихідну філософську позицію, тоді як теологи меншого калібру без довгих пояснень просто керувалися нею. Лише в міру глибшого знайомства з аристотелівською філософією і логікою реалізм став піддаватися все більш наполегливій критиці номіналістів.

Перші прояви номіналізму помітні вже в учня Еріугени, Еріка з Оксерра (841 — 846), котрий припускав можливість емпіричного походження життєвих понять. Але протистояння між реалізмом і номіналізмом загострюється лише в XI столітті, коли Беренгар Турський (бл. 1000 — 1067) почав з аристотелевської позиції обговорювати таїнство причастя. Чи можливо вкушати на землі тіло і кров Христа, який знаходиться на небесах? Яким повинно бути за розміром це тіло, від якого ось уже десять століть причащається все більша кількість християн? Вважаючи ці питання нерозв'язними, Беренгар запропонував вважати таїнство причастя алегоричною дією, що не має змісту реального причащення. Подібні думки прямо вели до ересі, незважаючи на запевняння Беренгара у вірності католицькій доктрині.

Посилення номіналістичної позиції здійснив уже не професійний теолог, а комп'єнський юрист Іван Росцелін (1050 — 1120). На його думку, поза одиничними речами взагалі нічого не існує: немає кольору поза фарбованими речами або мудрості поза мудрою душею. Власне з Росцеліна і починається історія радикальної «секти номіналістів». Хоча з праць Росцеліна майже нічого не збереглося, численні репліки опонентів дозволяють міркувати про його погляди. Так, він вважав неможливою «діалектичну єдність» Трійці, яку можна розуміти як сполучення трьох різних божеств, що мають різну силу і функції. Трактування Росцеліна було засуджене суассонським собором 1092 р., після чого прихильність до номіналізму стала розглядатися церковною владою як потенційна ересь незалежно від ступеня її радикальності.

Учень і згодом опонент Росцеліна, Гийом із Шампо (1070 — 1121), намагаючись відстояти реалістичну доктрину, кілька разів модернізував її. Спочатку він стверджував, що всі речі мають одну підставу в загальному роді, потім — що індивід і рід пов'язані між собою субстанціональним і акцидентальним модусами існування, а під впливом критики П'єра Абеляра (1079 — 1142) дійшов висновку, що видові ознаки властиві речам індивідуальним чином.

Не торкаючись деталей подальшої полеміки між номіналістами і реалістами, докладно викладеної П.С.Поповим і М.І.Стяжкіним [8, с.152 — 159], відзначимо, що відомий у літературі погляд Енгельса («У Абеляра головне — не сама теорія, а опір авторитетові церкви» [12, с.300]) не відповідає історичній дійсності. Полеміка між номіналістами і реалістами була суперечкою між церковними діячами, котрі однаково сильно прагнули зміцнення авторитету церкви, але обирали різні методологічні принципи побудови та обґрунтування раціональної теології. Цієї обставини не

повинні заступати подробиці переслідувань Абеяра Бернаром Клервоським або Вільяма Оккама папською курією (вже на схилі середньовічної схоластики). Сам же Абеяра не сумнівався в тім, що діалектика залишається служницею богослов'я [6, с.71]. Було б дивно і фактично неможливо богословові і настоятелеві монастиря Абеяру стати в опозицію до церкви. Більш того, на прикладі дискусії між Гійомом із Шампо та Абеяром видно, що обидві сторони схилилися до методологічного компромісу.

Абеяра відійшов від раннього радикального номіналізму, розсудивши, що загальні поняття не можуть бути усього лише довільними суб'єктивними конвенціями. Запропонований ним помірний варіант номіналізму (сермонизм) ґрунтувався на тім, що універсалії є не просто набором довільних звуків (*flatus vocis*), а суть вираження, або речення (*sermones*), які володіють деяким значенням. У дусі Аристотеля Абеяра твердив, що індивіди одного виду володіють визначеною загальною формою, що й дозволяє позначати їх загальним ім'ям, але в кінцевому рахунку універсалії є результатом узагальнення почуттєвих образів.

Оскільки діалектика дозволяє розрізнити істину і неправду [13, 121: 6, 143:11], її головне призначення — служити засобом спростування єретиків і відступників як ворогів істини [13, 145: 34]. У трактаті «Наша логіка, звернена до суспільства» Абеяра апелює навіть не до педантичного Аристотеля, а до більш популярного Цицерона, котрий вдало, на його думку, поєднав стрункість логічної аргументації з риторичною переконливістю. «Логіка, згідно з Туллієм [Цицероном], є ретельний спосіб міркування, тобто розчленовування доказів, за допомогою яких ведеться міркування або суперечка. Однак логіка не є наука застосування доведень або їхнього складання, але... наука розуміння, з якої причини одні докази одержують силу, а інші не мають сили» [цит. за 6, с.68]. Абеяра відрізняє логіку від діалектики, якій «є підлеглим будь-який поділ істини і неправди». Вона в якості «водія й улаштувача» загальної науки має владу над усією філософією [там само], тобто діалектика з погляду Абеяра має металогічний статус.

Оскільки діалектика дозволяє розрізнити істину і неправду, їй приділяється чільна роль у логічному міркуванні про достоїнство католицького віровчення і невірність інших релігій. У трактаті «Так і ні» Абеяра заявляє, що він глибоко переконався в необхідності діалектики для всякого богослов'я, тоді як «якісь сучасні вчені", не будучи в стані осягти її силу, відкидають її як вчення, переповнене софізмами [2, с.800]. Тим часом діалектика відрізняється від софістики тим, що припускає тільки істинні докази і навчає виявляти і спростовувати докази софістичні і помилкові. Католицькому богословові, продовжує Абеяра, варто пам'ятати, що самого Сина Божого євангеліст назвав Логосом. «Тому до нього, безсумнівно, більш усього відноситься та наука, яка навіть по найменуванню зв'язана з ним і по походженню від слова «логос» називається логікою. І подібно до того, як від Христа виникла назва «християни», так і логіка одержала свою назву від Логосу» [2, с.802]. Вивчення логіки — обов'язок кожної людини, котра йде за Христом, який «перемагав іудеїв у приватних суперечках і придушив їхній наклеп як писаним, так і усним доказом» [там само]. Наводячи слова апостола «іудеї вимагають чудес, а елліни шукають мудрості», Абеяра радить надалі не покладатися на чудеса, але прагнути до більш прийнятних для розумних людей доказів, тим більше, що чудеса можуть бути створені і диявольською марою.

Часто цитуючи євангелістів і отців церкви, Абеяра у «Діалозі між філософом, іудеєм і християнином» закликає уникати «доказів, що спираються на авторитет» [2, с.805]. Але оскільки в богословській аргументації без них обійтися неможливо, у трактаті «Так і ні» пропонується погоджувати авторитети і надавати перевагу тим, свідчення яких більш сильні [2, с.807]. Запропонований Абеяром метод зважування аргументів «за і проти», що полягав у послідовному зіставленні різних авторитетних точок зору на ту саму проблему, одержав широке визнання і застосування не тільки в письмових працях наступних схоластів, але й в усних диспутах на богословські, філософські та юридичні теми.

Доповнення цього методу Жільбером Порретанським (1070 — 1154) віртуозною технікою дистинкцій між смисловими відтінками визначило форму схоластичного міркування, вищим зразком якої стали праці і методика Томаса Аквінського (1225 — 1274). У його творах матеріал обговорюваної проблеми розбивається на тези, кожна з яких розглядається окремо, починаючи з

питання про правомірність її висування. Потім наводяться аргументи «за і проти» без посилань на авторів, що висловили їх раніше, заради більшої демонстративності, після чого пропонується власне розв'язання питання. Рішення спочатку роз'яснялися, а вже потім їм надавалася чітка силогічна форма. У висновках розглядалися і можливі заперечення проти запропонованого рішення (порівн. [2, с.856 — 862], [1]). Такий стандарт логічно організованого дослідження незабаром став нормою не тільки для письмових трактатів, але й для викладу лекцій в університетах.

Російські дослідники П.С.Попов і М.І.Стяжкін [8, с.163] вважають, що поза університетами цей метод мало де застосовувався. Але варто взяти до уваги, що до самого кінця Середньовіччя, принаймні до початку поширення друкарства, університети (особливо Паризький) були ідейними центрами, вплив яких було не меншим, а нерідко й більшим, ніж вплив церковної і світської влади. Середньовічна католицька Європа не знала завдяки університетам національно-культурної відособленості: учень Абельяра англієць Джон із Солсбері стає єпископом Шартрським, німець Альберт фон Больштедт учиться в Кордові, англієць Вільям Оккам проводить велику частину свого життя у Франції і в Баварії.

Середньовічні університети відрізнялися від сучасних і тим, що в числі їхніх слухачів були не тільки допитливі юнаки, але й люди зрілого і навіть іноді похилого віку, котрі приходили ознайомитися з новими ідеями, які нерідко потім визначали тематику церковних соборів і примушували імператорів і королів рахуватися з думками університетських професорів. У кращі роки XIV століття один тільки Паризький університет збирав до 30 тисяч слухачів [3, с.16]. Зрозуміло, що прищеплені університетом методологія і дисципліна мислення не могли взагалі ніяк не позначатися на підвищенні загального тону раціональності середньовічного суспільства. Інша справа, яким саме чином ця логічна дисциплінованість сприймалась і поширювалась у масовій свідомості.

Хейзинга описує проникнення схоластичного стандарту у форми повсякденного практичного мислення і стверджує, що одні й ті ж напрямки думки панували на всіх соціально-структурних рівнях. «У своєму повсякденному житті людина Середньовіччя мислила у тих же формах, що й сучасна їй теологія. Основою і тут і там був той архітектонічний ідеалізм, який схоластика іменувала реалізмом: потреба відокремити кожен ідею, оформити її як сутність, і, поєднуючи одні ідеї з іншими в ієрархічні сполучення, постійно вибудовувати з них собори і храми» [11, с.251]. Все устояне, звичне, що набуло визначеної форми, вважається правильним — звичай і вдачі, церемоніали, ранжирування людей по станах, розподіл по цехах, ієрархія придворних посад, вигадливі привілеї, аж до права бути повішеним тільки на сімох стовпах, наречення кораблів, будинків, дорогоцінних каменів, мечів і зброях власними іменами. «Властива Середньовіччю схильність створювати для кожної функції свій власний орган є ...результат напрямку думок, який приписує самостійність кожній окремій якості, що розглядається як ідея» [11, с.252]. У повній згоді із загальним духом схоластики героїко-еротичні оповіді на кшталт «Роману про Розу» переповнені концептуальними емблемами Ненависті, Зради, Зневіри, Старості, Багатства, Цнотливості — повсякденними зрозумілими двійниками високих теологічних конструктів. Уява поетів зайнята такою ж за змістом і витонченістю роботою. Юристи, наслідуючи теологів, установлюють найтонші дистинкції складів злочину, зобов'язань і форм спадкування, форм і ступенів провини, регламентують судову процедуру у відповідності зі становим статусом тощо, надаючи правосуддю езотеричного і ритуального характеру.

«Усеосяжний формалізм лежить також в основі віри в неухильний вплив вимовленого слова, що у всій своїй повноті виявляється в благословеннях, заговорах, у логіці судочинства» [11, с.263]. Найменший відступ від формули благословення, заговору, клятви, свідчення позбавляє приписуваної ним сили. Недбалість у спілкуванні між представниками складно ієрархізованих і структурованих соціальних груп розцінюється як образа і вимагає сатисфакції. Таким шляхом схоластичний стиль мислення розповсюджується в масовій свідомості і впливає на повсякденне життя.

Опозиція схоластиці, всупереч стійкому стереотипові, починається не в мирському

середовищі, а в осередку її традиційних представників. Одним з перших супротивників сформованого дискурсивного стандарту став оксфордський професор і францисканський чернець Роджер Бекон (1214 — 1292). Захоплення алхімією й астрологією підвело його до ідеї переваги досвідного знання над суто спекулятивним і, відповідно, до перегляду меж практичної застосовності логічних методів. В оновленій методології пізнання, контури якої були намічені ним у «Великому творі» (*Opus Majus*), пропонується насамперед змінити статус логічного доведення: «силогістичне доведення навчає знанню, розуміння ж повинне супроводжуватися досвідом, а не чистим доведенням» [2, с.873]. Фундаментальні істини науки утримуються не в апіорних сутнісних принципах, а виводяться з емпіричних узагальнень.

З Роджера Бекона починається й середньовічна традиція математизації наукового знання. На його думку, зневага математикою протягом чотирьох останніх століть «...зруйнувала всяке знання у латинян. Тому що, не знаючи її, не можна знати ... ані інших наук, ані мирських справ» [2, с.865].

Продовжувачі цієї традиції, так звані «оксфордські калькулятори» Томас Брэдвардин (1290 — 1349), Річард Свайнхед (друга пол. XIV ст.) та ін. стали настільки широко відомі незвичайністю своїх поглядів, які нагадують скоріше найбільш радикальних логічних позитивістів ХХ ст., що навіть через два століття у Ф.Рабле серед діючих осіб є «учений англієць», котрий заявляє: «Я хочу дискутувати за допомогою знаків, не говорячи ані єдиного слова, тому що предмет нашої суперечки такий важкий, що слова людські недостатні для того, що мені потрібно» [9, с.169].

Тенденція до математизації філолофсько-логічного міркування доповнилася спробами механізувати процес висновку. Найбільше відомою з таких спроб була запропонована Раймундом Луллієм (1235 — 1315) теорія комбінування понять, названа ним «Велике мистецтво» (*Ars Magna*). Луллій був одним з перших європейців, знайомих з Каббалою [14], що безпосередньо вплинуло на його містико-логічну комбінаторику.

Біографія Луллія гідна роману і (навіть у наші дні вона продовжує привертати увагу філософських белетристів першої величини на кшталт У.Еко або Х.Борхеса): будучи в молодості блискучим світським кавалером, що й гадки не мав про чернецтво, він закохався в знатну даму, котра обіцяла йому відповісти взаємністю лише після того, як він знайде їй еліксир безсмертя. Луллій звернувся до алхімії і каббали і начебто через 30 років винайшов чарівний еліксир. Але дама на той час зостарилася, занедужала раком грудей і відмовилася від чудесного зілля, здатного зберегти їй життя в такому жалюгідному стані. Луллій розбив флакон з дорогоцінним зіллям і після скорої кончини дами свого серця став францисканським ченцем.

Продовження історії Луллія прямо вказує на соціальну детермінованість багатьох логічних новацій: засновник ордена св.Франциск закликав до припинення хрестових походів і до переваги мирної проповіді над фізичним знищенням невірних, котрі врешті-решт теж є створіннями Божими. Щоб підкріпити проповідь серед мусульман ефективними і настільки цінованими ними раціональними засобами, Луллій придумав спосіб розміщення декількох наборів категорій, однаково прийнятних і для християн, і для магометан, позначивши їх на концентричних колах. Обертання внутрішнього кола створювало таблицю всіх можливих комбінацій вихідних елементів. Міркування одержували наочність, і Луллій думав, що тим самим досягнув найбільш переконливого способу логічного обґрунтування аргументів і перевірки досліджуваних рішень.

Хоча сам Луллій не досяг успіху у своєму починанні (він був побитий каменями в Марокко, після чого помер), його спроба була високо оцінена мислителями наступних поколінь. Серед численних луллістів згадаємо лише найбільш відомих — Дж.Бруно, А.Неттесгеймського, Г.В.Лейбніца.

Плеяду видатних схоластів-францисканців замикає Вільям Оккам (1285/90 — 1347/49), відомий як видатний теолог, логік і політичний мислитель. Після навчання в Оксфордському університеті він став там же викладати (1317 — 1324) філософію і логіку. Як вважає Т.Влодарчик [17, с.ХХІХ], у цей період ним був написаний перший середньовічний підручник «Сума логіки», за зразком якого і дотепер складаються майже всі аналогічні видання. У той час в Оксфордському університеті йшла боротьба між прихильниками традиційного методу викладання теології і філософії (за Томасом Аквінським (*via antiqua*)) і прихильниками так званого «сучасного шляху»

(*via modernorum*), що припускав критичне осмислення поглядів колишніх авторитетів. Оккам, прихильник «сучасного шляху», вступив у полеміку з канцлером університету Джоном Летрелом (Luttrell) на публічному диспуті. Після поразки в дискусії Летрел втратив посаду канцлера і почав мститися, звинувативши Оккама в ересі перед папою Іваном XXII.

Серед висунутих Летрелом обвинувачень були й такі, що стосувались до компетенції не стільки теології, скільки логіки. Оскільки в цьому історичному епізоді маємо справу з унікальним випадком прямого конфлікту церковного правосуддя і логічної теорії, розглянемо детальніше хід інквізиційного розгляду, спираючись на дослідження Т.Влодарчика [17].

Летрел виступив проти вчення Оккама про підстановки (*suppositio*) і значення (*significatio*), вбачаючи в ньому методологічні передумови подальших єретичних міркувань.

Наслідуючи Боеція, Оккам розрізняв мислимі, висловлені і написані судження. Виходячи з того, що кожне емпіричне судження типу «А є В» складається із суб'єкта, предиката і зв'язки, він твердив, що кожна частина судження має той же характер існування, що й усе судження, тобто що слід розрізнявати суб'єкти, предикати і зв'язки мислимі, висловлені і написані. Але мислиме, висловлене і написане є похідним від реального існування чуттєво-сприйнятих речей. Тому вживані в логіці терміни і зв'язки суть лише концептуальні підстановки, кожна з яких незалежна від іншої. Прикладами таких незалежних підстановок є фундаментальні поняття «роду» і «виду». Як закидав Летрел, Оккам єретичним чином трактує запропоновані Дунсом Скотом (1265 — 1268) розрізнення, які стали останнім словом науки того часу, між першими, або первинними (почуттєвими) і другими, або вторинними (інтелігібельними) інтенціями таким чином, що перші інтенції виявляються більш значущими з металогічної точки зору, ніж другі. Виходить, що «індивід» і «вид» більш значущі, ніж «рід» у силу більшої близькості до почуттєво сприйманого світу (у Дунса Скота перші інтенції, спрямовані на одиничні об'єкти, не мають логічного значення, на відміну від спрямованих на інтелігібельне других інтенцій, нібито володіють більш високим рангом існування [8, с.171]).

Летрел виступив і проти номіналістичного розуміння Оккамом проблеми універсалій: у дійсності існують тільки одиничні індивіди, загальним же поняттям нічого в реальному світі не відповідає. Таким чином, поняттю «роду» і заснованої на ньому генетичній концепції причинності також нічого не відповідає в дійсності, а їхнє місце повинне зайняти безпосередня інтуїція індивідуального буття, що, згідно з Оккамою, ніколи не може привести нас до помилки (*noticia intuitiva incomplexa nullo modo ponit intellectam in error*) [17, с.XIX]. Така інтуїція знаходить вираження в умовних знаках, які заміщають види, наприклад, у написаному судженні.

Оскільки вчення Оккама суперечило не тільки концепції Дунса Скота, але й «принципові індивідуації» (індивіди даються нам через роди та види), запропонованому канонізованому у 1323 році Томасом Аквінським, номіналізм і сингуляризм Оккама розцінювався реалістами як прямий виклик і авторитетові «ангельського доктора», і папській курії, що його канонізувала. Летрел доводив: з тези Оккама про виняткове існування індивідуальних речей випливає, що в усіх інших випадках доводиться мати справу тільки з чистими інтенціями або, простіше кажучи, з поняттями. Якщо вірити Оккамові, то виходить, що й теолог має справу не з пізнанням Бога, а тільки з пізнанням поняття про Бога, тобто перебуває у сфері власних фікцій, а не найдостовірнішої реальності. Тому до списку єретичних гріхів Оккама варто зарахувати і його філософсько-логічну концепцію.

Трирічний процес над Оккамом, протягом якого він утримувався в інквізиційній в'язниці, ускладнився переростанням звичного антиєретичного розслідування в політичну справу. У 1327 р. процес Оккама був об'єднаний з обвинуваченням інших видних францисканців (у тому числі генерала і прокуратора ордена) в антипапській ересі. На той час францисканці (демонстративно жебруючий орден) засудили дві конституції Івана XXII, які звинувачували їх у бунтівницькому тлумаченні Христових повчань проти власності [17, с.XXI]. Оккам і сам з в'язниці направив у генеральний капітул францисканського ордена лист, де назвав папські конституції єретичними.

Процес над Оккамом збігся в часі з осудом кельнським архієпископом Генріхом відомого містика Екхарта, засудженого в 1326 р. до втоплення. Побоюючись такої ж долі Оккам при

сприянні імператора Людвіга Баварського в 1328 р. втік з в'язниці під його захист у Мюнхен.

Людвіг Баварський, намагаючись звільнитися від верховної влади Івана XXII — креатури Карла II Французького, обрав непрямий спосіб теологічної полеміки, для ведення якої йому знадобилися гострі пера францисканців Оккама, Михайла Цессенського і Марсілія Падуанського. Оскільки два останніх незабаром померли, Оккам став спадкоємцем Михайла на посаді глави ордену і в цій якості — основним виразником політичних домагань імператора.

У серії творів «Праця дев'яноста днів» (1332 — 1335), «Проти Івана» (1335 — 1336), «Вісім питань про владу Папи» (1340 — 1342), «Про імператорську і папську владу» (1347) розвиваються ідеї пріоритету прав особистості над правами соціального «цілого», оскільки «усі його права [тобто «права цілого». — В.Т.] насправді суть права персон, що його складають» [4, с.79]. Ці права узурпуються «цілим» — цехом, корпорацією, станом, церквою або навіть державою і потім довільно цим «цілим» дозуються у вигляді «милостей» стосовно індивіда. Досить по-сучасному звучать міркування Оккама про співвідношення посади й особистості — посада (officium) ніяк не наділяє особистість (persona) ореолом святості і непогрішності. Хоча Оккам направляв свої аргументи проти претензій Папи, зрозуміло, що подібні критичні випадки могли бути застосовані й до світської влади. Папи можуть виявитися грішниками та еретиками і в таких випадках, на думку Оккама, повинні усуватися від престолу церковними судами. Світські владика також можуть виявлятися злочинцями і тому повинні підлягати юрисдикції світських судів, для яких можновладець — усього лише один із громадян.

Філолофсько-логічний номіналізм, спроектований на терени соціально-політичних і юридичних відносин, приводить Оккама до далекосяжних гуманістичних висновків, яких до нього ніхто не наважувався зробити, і які після нього лише протягом багатьох сторіч поступово перетворювались у фундаментальні елементи сучасної громадянської правосвідомості.

Ідея пріоритету прав особистості, захист її достоїнства, презумпція волі вибору свого життєвого шляху вимагали змін у розумінні цінності висунутих Аристотелем логічних принципів. Зокрема, зважаючи на надання Оккамом поряд з істинністю і хибністю висловлень особливого значення «невизначеності», що припускає свободу вибору індивідуальної поведінки [15, с.182]. Людина сама повинна вирішити, згідно з природою речей, що істинно і що ні, а «те, що стосується всіх, повинне бути обумовлено і визнане всіма» [4, с.79]. Зрозуміло, що настільки радикальний демократизм світогляду, який розходиться не тільки з принципами ієрокрації, але й світської монархії, послужив причиною охолодження стосунків між Людвігом Баварським і Оккамом, змушеного в останні роки життя шукати примирення з папською курією.

Оккамом завершується ряд видатних схоластів, котрі спробували поставити логіку на службу більш високим, ніж церковно-політичні, соціальним цілям. Подальший хід розвитку схоластичної логіки здійснюється в руслі вдосконалювання дистинктивно-споглядальної методики, яка вже в XV-XVI століттях викликала активне неприйняття мирян, виражене в глузуваннях Франсуа Рабле, Еразма Роттердамського, Ульріха фон Гуттена, Томаса Мора, тим більше, що «подальше застосування силлогістичної демонстрації до теологічних питань уже не представляло ніякого інтересу» [10, с.125]. З іншого боку, як показав ще Л.Ольшки [7], у буржуазії, що набирала сили, центр пізнавальних інтересів зміщається у бік досвідного знання, яке вимагає не стільки демонстративної аподиктичної техніки, а чогось на кшталт «логіки відкриття», обґрунтуванню якої присвятили свої теоретичні зусилля П'єр де ла Раме, Френсис Бекон, Рене Декарт. Ця діяльність, більше критична, ніж конструктивна, не змогла похитнути аристотелівської традиції логіки, що зберігала пануючі позиції в способі мислення освіченої частини європейського суспільства аж до початку XIX століття, тобто до часу поширення ідей німецької спекулятивної діалектики та англійської індуктивної методології.

### *Література*

1. *Аквинский Фома. О сущем и сущности // Историко-философский ежегодник. — М., 1988.*
2. *Антология мировой философии. В 4-х т. — Т.1. — Философия древности и средневековья. —*

- М., 1969.
3. Грановский Т.М. Лекции по истории средневековья. — М., 1986.
  4. Ефремова Н.В. Оккам как политический философ // Историко-философский ежегодник. — М., 1989.
  5. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992.
  6. Лосев А.Ф. Зарождение номиналистической диалектики Средневековья. Эригена и Абеляр // Историко-философский ежегодник. — М., 1988.
  7. Ольшики Л. История научной литературы на новых языках. — М.-Ленинград, 1934.
  8. Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. — М., 1974.
  9. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль. — М., 1959.
  10. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Диалектика категориальных форм познания (Космос Аристотеля и наука Нового времени). — Ленинград, 1987.
  11. Хейзинга И. Осень Средневековья. — М., 1988.
  12. Энгельс Ф. Франция в эпоху феодализма // К.Маркс, Ф.Энгельс. Архив. — Т.Х. — М., 1938.
  13. Abailard P. Dialectica. — Assen, 1956.
  14. Berg, Philip S. Kabbalah for the Layman. A Guide to the Cosmic Consciousness. An Opening to the Portals of Jewish Mysticism. (Sixth Printing). The Old City Jerusalem, 1985.
  15. Boehner Ph. Medieval Logic (1250 — 1400). — Manchester, 1952.
  16. Tatarkiewicz W. Historia filozofii. — Т.1. — Warszawa., 1970.
  17. Wlodarczyk T. Zycie Wilhelma Ockama // Wilhelm Ockam. Suma Logiczna. — Warszawa, 1971.

Надійшла до редакції 13.12.2002 р.