УДК 1:37

Валерій Скотний, *доктор філософських наук, професор, академік, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*

ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ТЕОЛОГО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНИХ МОДЕЛЕЙ ОСВІТИ

“Сутність кожної віри полягає в тому, що вона надає життю такого сенсу який не знищується смертю”.

Л. Толстой

Викладене статті свідчить, що перетворення церкви в єдине джерело освіти і науки стимулює проникнення знань до релігії, яка і до цього часу конституюється як знання, покликане задовольняти екзистенційно-ірраціональні запити людини.

Ключові слова: *наука, релігія, середньовіччя, освіта, світське знання, томізм.*

Изложенное статьи свидетельствует, что превращение церкви в единственный источник образования и науки стимулирует проникновение известный в религию, которая и к этого времени конституется как знание, призванное удовлетворять екзистенцыонно-иррацыональные запросы человека.

Ключевые слова: *наука, религия, средневековье, образование, светское знание, томизм.*

Of is expounded the article testifies that converting of church into the only source of education and science stimulates penetration of knowledge in religion, which and to this time of constituted as knowledge, called to satisfy the ekzystentsional irrational queries of man.

Key words: *science, religion, middle ages, education, society knowledge, thomism.*

Постановка проблеми та аналіз останніх досліджень і публікацій. Ірраціональні моделі освіти як в історичній перспективі, так і на сучасному етапі розвитку людської цивілізації будуються на межі науки (пізнання) і релігії (віри). Історично їх виникнення датується епохою Середньовіччя. Хоча хронологічно період середніх віків є тривалим – з IV до XIV століття, він має власні стадії та етапи, у ньому можна назвати окремі якісні риси виховання і навчання.

Ще донедавна оцінка середньовіччя була однобічною. Його трактували як період розриву з багатою античною культурною традицією, як час великого духовного застою, відсталості. Окремі дослідники готові були загалом “здійснити стрибок від *Платона* й *Аристотеля* відразу до *Френсіса Бекона* і *Декарта*, обминаючи і післяаристотелівську грецьку думку і середньовічну філософію”. Безперечним є той факт, що занепад рабовласницької цивілізації і формування нових засад суспільного розвитку відбувалися різким зламом попередніх форм життя та духовних парадигм. Але все ж таки на зміну реаліям попередньої епохи, що відмирала, приходили нові, специфічні форми політичного та соціального життя, нові релігійні організації, нова система освіти.

Найважливішим чинником середньовіччя, що визначив шляхи становлення усіх сфер життєдіяльності людства, утому числі й освітню, було поширення християнства, яке стало фундаментальною соціокультурною матрицею європейської моделі цивілізаційного розвитку. Саме християнство і суспільна потреба в його утвердженні на теренах усієї Європи зумовили специфічні риси організації системи освіти, особливості педагогічної думки і педагогічних систем.

Ключовим питанням середньовічної освітянської думки було визначення межі між духовним і світським. У період раннього середньовіччя, коли ключовий вплив здійснювали традиції античної риторичної освіти, світську і церковну діяльність задовольняли однакові стандарти освіти. Риторичні школи, де вивчалася латинська граматика, тексти античних авторів, готували освічених проповідників, політиків, нотарів та інших посадових осіб, які були корисні в адміністративній і духовній діяльності. Протягом VI – VIII століть риторичні італійські школи були центрами наукової і педагогічної діяльності вчених, при них розміщувалися скрипторії, сховища рукописів. Вони пов’язані з іменами *Боеція, Кассіодора, Марка Діонісія, Бенедикта Криспа* та інших. Ідеологи римської церкви підтримували розвиток риторичної шкільної освіти. Формуючи теологічний світогляд, вони спиралися на авторитет давніх авторів, тих філософів і вчених, чиї твори та ідеї можна було використати для розробки церковних догматів, принципів християнського віровчення, християнської моралі й культу [24].

Традиції риторичної і граматичної шкіл яскраво

© В. Скотний, 2010

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

відображені у творчості *Аніція Манлія Торквата Северина Боеція* (480 – 524 рр.). Він розробив систему освіти, що лягла в основу середньовічної школи (підручники *Боеція* використовували в західноєвропейських школах протягом усього середньовіччя – до XIII століття). До змісту освіти він уводив знання граматики, риторики, логіки на першому етапі (тривіум), на другому – арифметики, геометрії, астрономії, музики (квадривіум). Таким чином утворювалися "сім вільних мистецтв" – стандартне коло середньовічної освіти.

У роздумах *Боеція* присутня специфічна риса середньовічного мислення – методичність, що доходить до формалізму. Пізніше, в епоху схоластики, вона визначила необхідність поглибленої розробки дидактичної проблематики. З цією особливістю середньовічної думки можна пов'язувати феномен авторитету підручника. Хоча були й навчальні посібники за часів античності, справжнього авторитету вони набули в епоху Середньовіччя. Специфіка середньовічного навчання, що передбачала віддаленість учнів від традиції та джерела знань, формувала особливе ставлення до підручника як міри зрілості предмету, межі, до якої прагне всіляке викладання. Вже у IV столітті створюється перший середньовічний навчальний посібник – "Вступ до вивчення божих та світських наук". Його автором є послідовник *Боеція* – *Флавій Магн Аврелій Кассіодор.* На відміну від *Боеція*, головним у навчанні він уважав не розвиток здібності красномовно говорити і вести суперечку (риторика), а ясність і достовірність, що забезпечує міцне засвоєння знань. Фактично роль світських наук стає допоміжною для вільного трактування Святого Письма. Він обґрунтував принцип відбору світської літератури та включення її до системи християнської освіти таким чином, що вони ставали необхідною передумовою створення церковної літератури і педагогіки.

Думку про допоміжний характер світських наук відстоював також один із останніх носіїв традицій античності – папа *Григорій I* (590 – 604). Відомий як місіонер римського духовенства і розповсюдження християнства серед варварських народів, *Григорій I* значну увагу приділяв проблемам освіти та виховання, пов'язуючи їх із духовним життям людини. Він уважав, що передумовою справжньої релігійної освіти є покаяння і спосіб життя, що відповідає релігійним заповідям. Важливі не стільки розуміння і знання, скільки практичне виконання, відповідальність за скоєне. А необхідність виховання, згідно з *Григорієм I*, обґрунтовується також релігійними мотивами – батьки мають турбуватися про вічний порятунок своїх дітей. Результатом навчання і виховання є практична духовна мудрість, у підпорядкуванні якої – знання (світські науки) [1].

Мислитель *Беда Достопочтенный* (673 – 735), який уже не мав безпосереднього зв'язку з античним минулим, також уважав, що знання необхідне для розуміння церковних книг. Але, на відміну від, *Григорія I*, у *Беди* на перший план висувається не "практична мудрість", а релігійне знання як самоціль.

Творча спадщина історика *Павла Діакона* (720 – 800) демонструє ще одну рису середньовічної системи освіти – виховання у свідомості молоді розуміння єдності держави і церкви. *Павло Діакон* у дидактичних цілях виклав римську історію та історію лангбардів, обґрунтувавши необхідність тісного союзу королівської влади з римською церквою. В античній літературі і християнській апологетиці *Павло Діакон* знаходив ідеї переваги державних начал над племінною роздробленістю варварського світу, впевненість у високому авторитеті церковної організації у вихованні. Концепція влади варварського правителя в Італії, вироблена істориком, мала бути керівною в організації шкільної освіти і підготовки аристократичної молоді до управління королівством.

Зі зникненням останніх залишків античного життєвого укладу, руйнуванням міст, занепадом торгівлі, з піднесенням та стабілізацією церкви остання стає чи не єдиним джерелом тогочасної освіти й науки. Знання поступово проникає в релігію, заповнює релігійне світосприйняття, релігія конституюється як знання. Подолання кризи, що охопила всі сфери життя, викликало до життя шкільну політику *Карла Великого* (768 – 814) – утворення церковних і монастирських шкіл із навчанням письма, читання, церковного співу, латинської граматики і рахунку. На першому щаблі у цих школах викладали переважно світські науки і лише на другому – теологічні. Усі вони пристосовувалися до найрізноманітніших релігійно-церковних та богословських запитів людини.

Цю політику розробляв *Альбін Алкуїн* (735 – 804), який склав відоме послання *Карла I* "Про вивчення наук". Воно цілком присвячене необхідності вивчення світських наук і містить приховану полеміку з традиційною точкою зору що ставила аскетичну практику вище від світського знання. Визначивши знання як філософію, *Алкуїн* уважає, що в людській душі закладена можливість знання, але вона може бути

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

зреалізована лише завдяки систематичному навчанню. У системі монастирських і єпископських шкіл каролінгської епохи, до програми яких уходило вивчення античних поетів і прозаїків, а іноді всього циклу "вільних мистецтв", працювали такі педагоги, як *Храбан Мавр* (784 – 856) і *Серват Луп* (810 – 862), які й продовжили традиції *Алкуїна*. Різницю між світською культурою і релігією вони трактували як внутрішній і зовнішній аспекти єдиного процесу пізнання. На місце антитези світського і духовного приходить опозиція між знаннями і поведінкою. Якщо *Алкуїн* і *Мавр* розуміли освіту передусім як засіб закріплення державного і церковного порядку, то для *Сервата Лупа* освіченість є самостійною культурною цінністю [17].

Новий етап ключової суперечки середньовіччя був пов'язаний з виникненням схоластики (XI ст.) – нової шкільної науки, яка широко оперувала філософськими поняттями і категоріями, використовуючи методи формальної логіки. *Петро Даміані* (1007 – 1072) з позицій аскетичного радикалізму критикував змішування світського і релігійного. Він знову наполягав на службовій ролі "вільних мистецтв". На відміну від *Кассіана* або *Григорія I*, які критикували *світське знання*, він критикує теоретичне *знання як таке*, сам процес розумового пізнання. Він протиставляє йому практику, що не обмежена цілями морально-релігійного вдосконалення особистості та є особливим засобом пізнання.

Питання співвідношення духовного і світського, яке ускладнюється проблемою співвідношення теоретичного і практичного знання, залишаються ключовими і наприкінці середньовіччя. Зростаюча реальна міць католицької церкви, домагання папства вивищення релігійної влади над світською ще більше загострювали його. Використання схоластики в ідеологічних цілях викликало прояви опозиції католицької церкви, які дали поштовх для формування єретичного руху.

Ключовою посилкою єретиків було пояснення віри за допомогою розуму. Одні (зокрема, *Абеляр, Арнольд Брешианський)* з метою зміцнення віри розмірковували про необхідність "розуміти, у що вірити" *(Ібн-Рошд)* – загалом заперечували божественне провидіння та втручання Бога у події земного світу, оцінювали теологію як нижчий ступінь пізнання у порівнянні з філософією, треті *(Роджер Бекон)* своїми природознавчими відкриттями ставили під сумнів схоластичні догми.

Як бачимо, з одного боку, прагнення католицизму зміцнити свої позиції, а з іншого – розвиток вільнодумства сформували у середньовічному суспільстві в цілому, й освітньому просторі зокрема, два протилежні погляди на співвідношення віри і розуму. Вони стали відомі як теологічний ірраціоналізм і теологічний раціоналізм. Ідейним натхненником першого напрямку можна вважати *Аврелія Августина*, а найавторитетнішим представником другого – *Тому Аквінського*, погляди яких будуть докладно розглянуті далі.

Окрім тривалої суперечки з приводу духовного і світського, слід відзначити, що в епоху Середньовіччя обговорювались проблеми дитячої психології та дидактичної проблематики, порушувалися питання про міру і результати застосування тілесних покарань, про врахування індивідуальних відмінностей учнів та вчителів тощо. Особливу роль у формуванні педагогічних принципів середньовіччя відігравала творчість богослова і філософа *Аврелія Августина* (354 – 430 рр.). У його праці "Сповідь", де йдеться про психологію раннього дитячого віку, про психічну травму, якої завдають дитині тілесні покарання, про вплив навчального матеріалу на поведінку учня тощо, узагальнено важливі педагогічні здобутки автора.

Августин тому критикує шкільне навчання, засноване на викладанні класичної літератури і риторики, що воно розвиває у дітей честолюбство і марнославство, вчить їх вимислів. Водночас він високо цінує значення грамотності та вивчення мов. На його думку, діти легше навчаються мов через вільну цікавість, а не примус ("Сповідь", глави 17 – 19). У трактаті "Про вчителя" *Августин* із позицій неоплатонізму розглядає принципи навчання, протиставляючи риторичній освіті, спрямованій на "вивчення слів", що стимулює розвиток пам'яті, ідеал освіти, зосередженої на "вивченні речей", що стимулює розумові здібності. До речі, слід підкреслити, що *Августин* досить чітко розрізняє терміни "знати" і "мислити". Чимось середнім між ними є термін "пізнавати", що означає діяльність мислення у напрямку актуалізації потенційного знання [20].

Загалом проблема пізнання є однією з головних, які цікавили *Августина.* У своїх ранніх творах він стверджував про можливість практично необмеженого пізнання світу розумом. Він був упевнений, що збагнення Бога лежить через пізнання світу, тобто базується на засвоєнні сукупності досвіду всіх наук. *Августин* розрізняє чуттєве, або тілесне пізнання та розумне, або духовне. В душі відповідно є дві частини: вища – пов'язана з розумом, нижча – з почуттями і пам'яттю. Саме через розум і знання душа

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

піднімається над тілом. *Августин* розуміє сам розум як інструмент, процес і об'єкт пізнання, як деяку всеосяжну інтелігібельну сутність душі, що має єдину пізнавальну функцію. Отже, чуттєве пізнання спрямоване назовні, а розумне – усередину суб'єкта пізнання. Тому важливішим *для Августина* є пізнання не зовнішнього світу, а самого себе, власного внутрішнього світу. Самопізнання для *Августина* – кращий шлях пошуку істини, що він наочно демонструє у праці "Сповідь". *Августин* дійшов до проблеми самопізнання та інтроспекції, які стали центральним пунктом його гносеології. І тут визначальним моментом стає не зовнішня активність, вольові зусилля людини у напрямку пізнання та осмислення його, а навпаки, внутрішня духовна пізнавальна активність, спрямована на внутрішній світ людини, її душу, свідомість.

Системно він розробляє свою освітню програму у творі "Про християнську науку". Вона зосереджена на вивченні Біблії і християнської догматики. Основний принцип *Августина* – орієнтація на достовірність, на "істинне" та заперечення формально-етичного ідеалу пізньоантичної шкільної освіченості. Він заперечує марновірства, магію, ідолопоклонство, астрологію. Водночас він уважає, що не варто нехтувати музикою або граматикою, якщо в античному світі все це було пов'язане з міфологією або язичницьким культом. Науки, що вивчають матеріальний світ, людське життя та суспільство або істинні знакові системи (писемність, стенографія, математика), на думку філософа, слід звільнити від усього, що пов'язувало їх із язичницькою релігією.

У творах "Про християнську науку" і "Про порядок" *Августин* розмірковує про так звані "корисні" науки. До них він зараховує географію, ботаніку, зоологію, астрономію, медицину, архітектуру, механічні мистецтва тощо. Особливу роль приділяє історії, логіці, математиці. Але "наукою наук" *Августин* уважає діалектику, говорячи про неї, що вона вчить вчитися і навчати. Усі "корисні" науки, на думку *Августина*, не вигадані людьми, вони відбивають істину, яка є в самій природі. Однак він переконаний, що не слід занадто захоплюватися цими науками, особливо тим у них, що стосується чуттєвого досвіду.

Якщо у раннього *Августина* розум є творцем усіх наук та мистецтв, шляхом до людської мудрості, то у зрілий період творчості філософське забарвлення його гносеології поступово змінюється релігійним. Філософське розуміння людської мудрості, що зводиться до пошуку істини, в якій досягається блаженне життя, або шлях до самої істини, в якій пізнається і осягається вище благо, змінюється релігійно-біблійним, орієнтованим уже не на знання і розум, а на емоційні сфери людини. У своєму розумінні мудрості *Августин* дедалі більше використовує старозавітні уявлення, не відмовляючись при цьому від гносеологічних ідей греко-римської античності. Мудрість відтепер розуміється як "страх божий", "благочестя", "богошанування" [4]. Він доходить висновку, що світські науки, особливо природничого циклу, мало сприяють релігійному пізнанню. Отже, у тривалому середньовічному дискурсі про співвідношення духовного і світського *Августин* одним із перших заявив про допоміжну роль світських знань, про їх призначення в поглибленому розумінні релігії та успіху релігійної проповіді.

У розумовому осмисленні церковного вчення *Августин* керувався ідеями неоплатонізму, вважаючи, що вчення *Платона* в багатьох пунктах наближене до християнства. Передовсім його приваблюють платонівські думки про Бога як причину всілякого буття, про розумне начало, про порядок у житті. У своїх філософських роздумах він використовує ідеї і методи, взяті з неоплатонізму, особливо це стосується принципу сходження від чуттєвого до осягненого розумом, а від нього – до надприродного.

У розумінні процесу пізнання *Августин* виходив із того, що джерелом знання і гарантією його достовірності є Бог. Існуючий світ дає можливість пізнати тілесні речі, світ розуму – природні істини, світ благодаті – істини одкровення. Людський розум є проміжною ланкою між світом Божим і природним. Хоча людський розум отримує від Бога знання в цілому, *Августин* розрізняє нижчий розум, який безпосередньо звернений до речей, що сприймаються чуттєво, і вищий, звернений до загальних ідей, до Бога. Нижчому розуму відповідає наука, вищому – богослов'я. Співвідношення християнської віри і знання розглядається *Августином* як співвідношення розуму вищого і нижчого. У пізнанні, що здійснюється нижчим розумом, богослов бачить небезпеку. Вона полягає у тому, що душа в'язне у чуттєвому, забуває про Бога, а це породжує гординю та всілякі інші гріхи [5].

Ці уявлення визначали характер апологетики в августинізмі. У найголовнішому, вважає *Августин*, слід вірити, не вимагаючи жодних доказів: "церква потребує віри там, де непридатні жодні докази", [39] тому що віра передує знанню. Проте він уважав за необхідне довести: усе, що люди можуть уважати істинним у природі, не суперечить Святому Письму. Тому розробив так

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

звані "докази" буття Бога, щоб зробити прийнятнішими для розуму істини, які самі собою не входять до його компетенції. В одному доказі *Августин* із поняття вседосконалої істоти виводить існування Бога як атрибут досконалості, в іншому – на основі існування окремих істин виводить існування істини як такої, тобто Бога [6].

Що стосується "світського" розуму, то він має, за *Августином*, підкоритись вірі і навіть розчинитися в ній. В августинізмі всіляка істина набуває релігійного характеру. Богослов'я стає фактично єдиною істинною філософією, що виводиться з одкровення.

Водночас дидактичні погляди *Августина* вирізняє практична спрямованість: навчатися, на його думку, потрібно для того, щоб на практиці використовувати надбані знання, а не для споглядання самого себе. Не лише для *Августина*, але й для всього християнського аскетичного світогляду, споглядання не є вищою цінністю, воно слугує цілі морального вдосконалення особистості.

У зв'язку з потребами викладання, дискусії та переконання *Августин* визнає необхідність вивчення риторики. Однак він уважає, що розвиткові мови набагато більше допомагає читання, ніж формальні риторичні правила. *Августин* надає перевагу засвоєнню смислу прочитаного тексту, а не формальному запам'ятовуванню, тобто робиться наголос на розвиток інтелекту, а не пам'яті, як це було у пізньоантичній школі.

Підсумовуючи, можна сказати, що освітня програма *Аврелія Августина* дала могутній поштовх для становлення середньовічної схоластики, заснованої на приматі віри над розумом.

Як антитеза до вчення *Августина* про божественне містичне осяяння у XIII столітті виникає філософсько-теологічна система *Томи Аквінського* – томізм, що була визнана пізніше офіційною доктриною католицької церкви. Папа Лев *XIII у* 1879 році визнав учення *Томи Аквінського* "єдиною істинною філософією католицизму" і рекомендував його для вивчення в усіх католицьких навчальних закладах [21]. Якщо августинізм *здійснив спробу обґрунтувати повне підпорядкування розуму релігійній догмі*, коли для філософії поза релігією зовсім не залишилось місця, томізм *прагне надшити ірраціональний зміст релігійного світосприйняття раціональною формою.*

У філософській системі *Томи Аквінського* значне місце відводиться вченню про два роди істин – істин розуму та істин віри, божественних, надрозумних, які не суперечать розуму. Як аргументи він використовував висловлювання грецьких філософів, деяких Отців Церкви, окремі елементи вчення *Платона* і насамперед *Аристотеля*, філософія якого могла б, на думку *Томи*, стати теоретичним фундаментом як християнської мудрості, так і самого віровчення. Ключовими ідеями аристотелівської картини світу, які використовував *Аквінат*, були твердження, що весь чуттєвий світ пронизаний божественним, що в ньому панує ієрархія досконалостей, що людський "діючий інтелект" може у пізнавальному акті оволодіти істиною і домогтися відповідності з дійсністю [15].

Уперше в середньовічній філософії *Тома Аквінський* робить спробу прокласти міст між світською наукою, філософією і божественною мудрістю, тобто примирити *Аристотеля* і християнське богослов'я. У творі "Сума теології" він здійснює спробу створення відповідної наукової системи, що відповідала б на всі головні теолого-філософські питання, чітко розмежовувала сфери релігійного та філософського знання і одночасно виявляла точки їх дотику, те спільне, об'єднуюче, що існує між ними" [22].

Сутністю томістської системи є вчення про гармонію між вірою і знанням. Питання про відношення знання до віри є питанням про відношення "природного" (через почуття й інтелект) та "надприродного" (через одкровення) пізнання людиною дійсності, що існує поза нею. Вирішальне значення має тут учення про "аналогію сущого". Щодо таких сутностей, як світ, людина, Бог, буття означає не те саме, а лише аналогічне: воно не тотожне і водночас не зовсім різне.

Розум і віра тлумачаться у томізмі як різні шляхи, що ведуть до пізнання Бога. Якщо, згідно з ученням *Августина*, проникнення інтелекту в сутність речей дається божественним осяянням, то світ створених речей утворює галузь істин, які людський розум здатен осягнути без особливого божественного осяяння. Обидва шляхи до істини – різні. На кожному з них інтелект натрапляє на різні об'єкти і діє на основі різних принципів. Предметом природного пізнання є істини, які осягає розум; предметом надприродного пізнання – істини божественного осяяння, а його принципом є не розум, а віра. Підставою для прийняття істин розуму слугує їхня внутрішня переконливість, а для прийняття істин віри – авторитет Бога. Отже, знання є галузь істин очевидних і доказових, а віра – неочевидних і недоказових. Згода з істинами розуму виявляється логічною необхідністю,

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

прийняття ж з істин віри – актом природної волі. Отже, та сама людина не може водночас *знати* щось і *вірити* в це: в той момент, коли внутрішнє переконання змушує розум прийняти щось як істину, вільна згода з Богом стає ілюзорною. Якщо в пізнанні діяльність інтелекту зумовлена його предметом, то в акті віри руйнується лише воля. Віра приходить через внутрішній потяг до Бога [7].

Визнавши право людини на раціональне пізнання, *Тома Аквінський* відвів раціональному пізнанню в її діяльності чітко визначене і незначне місце. На його думку, пізнати нематеріальну природу Бога і довести всі догмати Священного писання людський розум не здатний через свою природну обмеженість і недосконалість. Мета раціонального пізнання, згідно з *Томою Аквінським*, полягає у розкритті в творіннях Бога, в речах вічної гармонії і краси, досконалості їх творця, в осягненні у кінцевих матеріальних речах їх сутності, які мають свою основу в божественному розумі. В процесі пізнання необхідно звільнити містичну, потойбічну за своїм походженням сутність від її матеріальної оболонки [18]. Окрім того, *Тома* розрізняє пізнання чуттєве й інтелектуальне, причому вони тісно пов'язані одне з одним, тому що сфера чуттєвого пізнання бере участь в інтелектуальному пізнанні. Визнаючи, що пізнання інтелектуальне на порядок вище, ніж пізнання чуттєве – "Почуття є тілесні здібності, тоді як розум є вільним від матерії й пізнає загальне, яке є відверненим від матерії й утримує нескінченні інстанції" [32], – філософ наголошує, що пізнання Бога за допомогою віри, яка є не інтелектуальним, а вольовим актом, вище від будь-яких інших видів пізнання. "Повне пізнання потребує благодаті, одкровення, допомоги Бога. В основі природного закону лежать непізнані принципи, які не можна довести за допомогою розуму. В них потрібно вірити..." [19]. Звужуючи можливості пізнання, *Тома* обмежував права науки.

Ключову роль у вченні *Томи Аквінського* відігравала система "доказів" буття Бога, яка характеризує основний зміст його природної теології, що й сьогодні у тому ж вигляді пропагується церквою. Якщо в *Августина* прийняття віри є тією попередньою умовою, виходячи з якої розум може приступити до її раціонального виправдання, то *Аквінський* уважає, що доказ розумом буття Бога слугує основою для прийняття віри як вимоги самого розуму. Даючи докази буття Бога, філософія має раціонально обґрунтувати релігійну віру, виправдати її розумом. *Тома Аквінський* у своїй основній праці "Сума теології" формулює п'ять доказів існування Бога, які він іменує як "п'ять шляхів", котрими здійснюється наше сходження до розуміння Бога:

1) "має бути перший двигун" – у теперішні часи називають кінетичним доказом – виходить із того, що всі речі перебувають у русі, а все, що рухається, приводиться у рух чимось іншим;

2) "має існувати перша причина" – цей доказ наголошує, що у матеріальному світі є визначений порядок, який бере своє начало від першої причини – Бога;

3) "має існувати щось абсолютно необхідне" – доказ від необхідності і випадковості виходить із того, що в природі існують одиничні речі, які виникають і знищуються, або можуть існувати чи не існувати;

4) "має існувати абсолютна досконалість" – доказ від міри досконалості виходить із передумови, що у речах виникають різні міри досконалості у формі буття, благородства, добра та краси, а про різні міри досконалості можна вести мову лише у порівнянні з чимось найдосконалішим;

5) "порядок, доцільність природи доводить існування розумного творця й управителя" – доказ від божественного керівництва світом виходить із доцільності діяльності та поведінки світу розумних і нерозумних істот, речей і явищ [23].

Наведені докази існування Бога стають для *Томи* відправним моментом у подальшому осмисленні атрибутів Бога (справедливість, усемогутність, мудрість) та утвердженні його самосутності – Бог є єдиною абсолютною сутністю, яка існує сама собою, а все інше наділено буттям, що залежить від іншого [23].

Поряд із "доказами" буття Бога *Тома Аквінський* формулює завдання розуму щодо релігійної віри: 1) щоб довести ті істини, які утворюють передумову віри і тому є необхідними для віровчення; сюди належить такі істини про Бога, які можуть бути доведені на засадах розуму, наприклад, такі, що Бог існує, що існує один Бог тощо; 2) щоб за допомогою відомих аналогій прояснити істини одкровення; 3) щоб спростувати заперечення, спрямовані проти віри, вказуючи або нате, що вони помилкові, або нате, що вони не обґрунтовані [8].

Як розум підкорений вірі, так і філософія в системі *Томи Аквінського* підпорядкована теології. Про роль теології і філософії *Тома Аквінський* розмірковує у праці "Сума істинної католицької віри проти язичників": "людська мудрість має піти на службу божественної мудрості, визнавши її перевагу"; майже всі вишукування філософії підкорені цілі богопізнання".

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

Висновки. Отже, зміст і призначення філософії зводяться до раціонального обґрунтування буття Бога. Теологія визнається вінцем знань і мудрості, піднімається над філософією світом "природного" знання як світ надприродного одкровення. У піднесенні віри вище від розуму, підкорень теологією знання, філософії і науки, як уважає *В. Гараджа*, є фідеїстська сутність томізму. Це означає, що для розуму, для філософії релігійні істини недоступні. Усе, що не укладається в межі релігійних догм, має бути відкинуто, тоді як усе те в релігійній вірі, що розум не сприймає, оголошується надрозумним. У вченні *Томи* "Бог є щось, що перевищує все, що можна помислити". Звідси, на його думку, випливає необхідність у придушенні "самовпевненості, яка є матір'ю омани". Адже є люди до такої міри впевнені у своїх розумових здібностях, що вони вважають, наче можуть змінити всю природу речей своїм розумом та визначати істинне і помилкове залежно від того, як вони бажають. Отже, щоб розум людський, звільнившись від самовпевненості, перейшов до скромного дослідження істини, необхідно, щоб людині було заплановано щось таке, що цілком виходить за межі людського розуму.

Освітня програма *Аврелія Августина* і філософсько-теологічна система *Томи Аквінського* демонструють боротьбу двох тенденцій: перша прагне обґрунтувати релігію на шляху автономії віри, друга – поставити розум на службу вірі. Суперечка між "світським" і "духовним", яку було розпочато в період раннього середньовіччя, отримала продовження через розв'язання проблеми співвідношення віри і розуму, теології і філософії, релігії і науки. *Тома Аквінський* знайшов для розв'язання цієї проблеми спосіб, що задовольняв потреби католицизму. Отже, сутність, запропонованого томізмом розв'язання проблеми співвідношення віри і розуму, полягає у наступному: пізнання – сума істин, яку людина отримує з двох джерел – природного і надприродного; природним джерелом є людський розум, надприродним – божественне одкровення. Коли інтелект черпає істини з першого джерела, йому відповідає знання, коли звертається до другого – віра. Але розум і віра у кінцевому підсумку спрямовані до пізнання однієї й тієї ж істини – Бога; через створений світ істина відкривається людині природним чином, а через одкровення – надприродним. Виходить, що знання і віра не повинні суперечити одне одному – розум виявляється релігійним, а віра – розумною. Отже, томізм розмежовує галузь знання і галузь віри, але не цілком, вони частково збігаються. Саме визнання часткової тотожності віри і розуму складає серцевину томістської концепції.

1. Асмус В.Ф. Руссо. – М., 1962. – С. 35 – 36.

2. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода. – К., 1992. – С. 423 – 424.

3. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода. – С. 431.

4. Бычков В.В. Эстетика Аврелия Августина. – М., 1984. – С. 68.

5. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – М., 1969. – С. 48.

6. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – С. 48.

7. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – С. 77.

8. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – С. 84.

9. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – С. 148 – 149.

10. Гараджа В.И. Неотомизм. Разум. Наука. (Критика католической концепции научного знания). – С. 151.

11. Головаха І., Стогній І. Філософ-гуманіст Г.С. Сковорода. – К., 1972. – С. 32.

12. Головаха І., Стогній І. Філософ-гуманіст Г.С. Сковорода. – С. 34.

13. Долгов К.М. Диалектика и схоластика. Критический анализ философии неотомизма. – М., 1983. – С. 62.

14. Євдокимов В.І., Микитюк О.М. Г.С. Сковорода про виховання молоді // Педагогіка і психологія. Зб. наукових праць. Випуск 6. – Харків, 1998. – С. 3.

15. Желков М.В. Критика гносеологии современного неотомизма. – М., 1971. – С. 149.

16. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века. // Богословие в культуре Средневековья. – К., 1992. – С. 35.

17. Западноевропейская средневековая школа и педагогическая мысль. (Исследования и материалы). – М., 1989. – С. 40 – 47.

18. Кичанова И.М. Философия Фомы Аквинского / / Вопросы философии. – 1985. – № 3. – С. 109 – 110.

19. Кичанова И.М. Философия Фомы Аквинского. – С. 111.

20. Конзьолка В.В. Історія середньовічної філософії. – Львів, 2001. – С. 115.

21. Конзъолка В.В. Історія середньовічної філософії. – С. 229.

22. Конзьолка В.В. Історія середньовічної філософії. – С. 232.

23. Конзьолка В.В. Історія середньовічної філософії. – С. 240.

24. Коплстон Ф. История средневековой философии. – М, 1997. – С. 8.

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com

25. Коротков Н.Д. Неотомизм – философия псевдорационализма. – К., 1986. – С. 36.

26. Мусина Н.А. Проблема "интеграции" науки и философии в современном томизме // Философские науки. – 1971. – № 4. – С. 75.

27. Новая философская энциклопедия. В 4-х томах. – М., 2001. – Т. 2. – С. 389.

28. Попович М.В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. – К., 1998. – С. 9.

29. Радеев Р. Критика современного неотомизма. – М., 1975. – С. 205.

30. Сковорода Г.С. Сочинения. – В 2-х т. – М., 1961. – Т. 2. – С. 19 – 20.

31. Сковорода Г.С. Сочинения. – В 2-х т. – С. 507.

32. Скотний В.Г. Раціональне та ірраціональне в науці й освіті. – К. – Дрогобич, 2003. – С. 189.

33. Современная буржуазная философия. – М., 1978. – С. 417.

34. Современная буржуазная философия. – М., 1998. – С. 243 – 244.

35. Современная буржуазная философия. – С. 246 – 247.

36. Там само. – С. 151.

37. Современная буржуазная философия. – С. 51.

38. Стокяло В.А. Критика неотомістського принципу гармонії віри і розуму// Філософська думка. – 1974. – № 1. – С. 110.

39. Творения Блаженного Августина. – К., 1901. – С. 132.

40. Уайтхед А.Н. Релігія и наука. – М., 1993. – С. 15.

41. Там само. – С. 540 – 541.

42. Там само. – С. 15.

43. Там само. – С. 337.

44. Там само. – С. 252.

45. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків, 1993. – С. 35.

Стаття надійшла до редакції 21.09.2010

УДК 371.13

Валентина Титаренко, *доктор педагогічних наук, доцент,*
декан факультету технологій та дизайну,
завідувач кафедри теорії та методики технологічної освіти
Полтавського національного педагогічного університету
імені В.Г. Короленка

ХУДОЖНЬО-ЕСТЕТИЧНА ТВОРЧІСТЬ У ПРОФЕСІЙНІЙ ПІДГОТОВЦІ ВЧИТЕЛЯ

У статті досліджується проблема залучення особистості до різних видів творчої діяльності, котра не тільки є необхідною умовою її художньо-естетичного виховання, але й важливим чинником формування її загальної та професійної культури.

Ключові слова: *декоративно-прикладна творчість, філософи, педагоги, культура, творча індивідуальність.*

В статье исследуется проблема привлечения личности к разным видам творческой деятельности, которая не только является необходимым условием ее художественно-эстетического воспитания, но и важным фактором формирования ее общей и профессиональной культуры.

Ключевые слова: *декоративно-прикладное творчество, философы, педагоги, культура, творческая индивидуальность.*

In the article the problem of bringing in of personality is investigated to the different types of creative activity which not only is a necessary condition her artistically aesthetic education but also by the important factor of forming of her general and professional culture.

Key words: *the decoratively-applied creation, philosophers, teachers, culture, creative individuality.*

Постановка проблеми. На сучасному етапі розвитку професійно-педагогічна освіта потребує кардинального оновлення, введення нових педагогічних професій, вдосконалення змісту, форм і методів професійної підготовки інженерно-педагогічних працівників.

У Національній доктрині розвитку освіти, проекті Концепції розвитку професійно-технічної освіти в Україні, Державній програмі "Вчитель" та інших державних нормативно-правових документах у галузі освіти зазначається, що саме на педагогів професійного навчання нині покладається важлива місія підготовки кваліфікованих, конкурентоспроможних фахівців, які відповідають вимогам технологічного розвитку галузей економіки, а також мають високий рівень творчої ініціативи та художньо-естетичної культури. Тому від самих інженерно-педагогічних працівників вимагається нині володіння комплексом спеціальних та психолого-педагогічних знань, умінь і навичок, сформованість методологічного мислення, висока

© В. Титаренко, 2010

This document was created using SOLID CONVERTER PDF To remove this message, purchase the product at www.SolidDocuments.com