

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра етики, естетики та культурології

**Моральна філософія Томи Аквінського та Вільяма Оккама:
компаративний аналіз**

Кваліфікаційна робота за освітньо-професійною програмою
«Філософія»
за спеціальністю 033 Філософія
на здобуття освітнього ступеня бакалавра філософії

Студент-виконавець:

Шипунов Богдан Андрійович
IV курс,
спеціальність 033 «філософія»
ОПП «Філософія»

Науковий керівник:

Маслікова Ірина Ігорівна,
Доктор філософських наук, доцент

Допущено до захисту:

протокол № _____
від _____ 2023 р.

Зав. кафедри _____

Київ-2023

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| ВСТУП..... | 3 |
| РОЗДІЛ I. ЕТИКА ТОМИ АКВІНСЬКОГО: ЗВ'ЯЗОК МОРАЛЬНІСНОЇ АКТИВНОСТІ ЛЮДИНИ ТА БЛАГА | 5 |
| 1.1 Антропологічні засади етичної доктрини Аквіната | 5 |
| 1.2 Специфіка евдемоністичного тлумачення блага Т. Аквінським ... | 8 |
| 1.3 Свобода волі як центральне питання в розумінні шляхів досягнення вищого блага в етиці Аквіната | 13 |
| Висновок до розділу | 20 |
| РОЗДІЛ II. МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ВІЛЬЯМА ОККАМА ЯК ПЕРЕХІД ВІД ЕТИКИ ЧЕСНОТИ ДО ЕТИКИ ОБОВ'ЯЗКУ..... | 22 |
| 2.1 Дві частини моральної філософії як обґрунтування різних видів моральної нормативності за В. Оккамом | 22 |
| 2.2 Необхідні умови добродісної дії в оккамівській моральній філософії | 25 |
| 2.3 Божественне веління та правильна рація як джерела моральної нормативності у вченні Оккама | 30 |
| Висновок до розділу..... | 36 |
| РОЗДІЛ III КЛЮЧОВІ ВІДМІННОСТІ МОРАЛЬНИХ ФІЛОСОФІЙ ТОМИ АКВІНСЬКОГО ТА ВІЛЬЯМА ОККАМА | 38 |
| Висновок до розділу..... | 42 |
| ВИСНОВКИ..... | 44 |
| СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ..... | 46 |

ВСТУП

У сучасній західній моральній філософії існує напрям, виразниками якого є філософи переважно католицького й неоаристотелівського спрямування, які наголошують на тому, що модерне європейське розуміння моралі має низку обмежень, пов'язаних з відмежуванням сфери моралі від цілого ряду інших сфер, що колись були невід'ємними, а то й визначальними складовими моралі, як-от проблематика блага, щастя, доброго життя та суспільної належності. Серед найвідоміших представників цього напрямку можна назвати Аласдера Макінтайра та Чарльза Тейлора.

В зв'язку з подібною характеристикою сучасного стану моральної філософії природно виникає питання про те, яким чином і коли саме відбувалася ця зміна в європейській думці. Деякі дослідники середньовічної філософії — насамперед, бельгійський теолог-домініканець Серве Теодор Пінкерс — вважали, що принаймні частина проблем, які спіткали модерну моральну філософію, мають цілком конкретне джерело. Цим джерелом Пінкерс вважав номіналістичну революцію Вільяма Оккама, чиє вчення ознаменувало розрив з низкою традиційних уявлень про мораль, що асоціюються головню з вченням іншого середньовічного філософа — Томи Аквінського.

В україномовному просторі ця проблематика представлена завдяки перекладу Олегом Хомою книги Серве Пінкерса "Джерела християнської моралі" [2], публікації якого передувала оглядова стаття в "Філософській думці" [4], присвячена ідеям Пінкерса.

Кваліфікаційна робота має на меті дослідити та порівняти моральні філософії Томи Аквінського та Вільяма Оккама, і насамперед ті їхні аспекти, що стосуються зв'язку етики зі щастям, людською природою та моральною психологією.

Об'єктом дослідження є філософська спадщина Томи Аквінського та Вільяма Оккама.

Предметом дослідження є морально-філософські ідеї Томи Аквінського та Вільяма Оккама.

Мета полягає у дослідженні та порівнянні морально-філософських ідей Томи Аквінського та Вільяма Оккама в контексті трансформацій середньовічної етики та визначає наступні **завдання**:

- дослідити антропологічні засади етичної доктрини Т. Аквінського;
- з'ясувати специфіку евдемоністичного тлумачення блага Аквінатом;
- проаналізувати розв'язання проблематики свободи волі Аквінським як центральне питання в обґрунтуванні шляхів досягнення вищого блага;
- розглянути дві частини моральної науки, які визначають різні види моральної нормативності за В. Оккамом;
- виявити необхідні умови добродійної дії в оккамівській моральній філософії;
- дослідити джерела моральної нормативності в етичному вченні Оккама;
- визначити та проаналізувати ключові відмінності моральних філософій Томи Аквінського та Вільяма Оккама в контексті історії етичної думки

Методи дослідження: у кваліфікаційній роботі застосовано загальнонаукові методи аналізу, порівняння, узагальнення.

РОЗДІЛ I. ЕТИКА ТОМИ АКВІНСЬКОГО: ЗВ'ЯЗОК МОРАЛЬНІСНОЇ АКТИВНОСТІ ЛЮДИНИ ТА БЛАГА

1.1 Антропологічні засади етичної доктрини Аквіната

Характерною особливістю філософії Томи Аквінського є взаємопов'язаність та взаємозалежність різних її аспектів. Через це досить нелегко зосередитись на обмеженому колі питань, не зачіпаючи в процесі їх розгляду інші, на позір вкрай віддалені від головної теми. Ще важче відокремити одне від одного такі питання, як щастя та людська природа. Відтак зміст цього та наступного розділів сформовано таким чином: в першому підрозділі, присвяченому людській природі, йтиметься про стосунок між речами та їхньою природою взагалі, та про стосунок між людиною та її природою зокрема, з точки зору метафізичної теорії Аквіната. В підрозділі, присвяченому щастю, буде розглянуто шлях людини до усвідомлення та досягнення щастя. Розумним здібностям людини і особливостям їх функціонування увагу буде надано головно в підрозділі про свободу волі.

Все, що існує, на думку Томи Аквінського, складається щонайменше з форми, або ж з форми та матерії. Говорячи про форму, Аквінат, слідом за Аристотелем, має на увазі спосіб, в який влаштована річ; форма - це певний порядок, або конфігурація матерії [24, с. 36]. Матерією є найбільш базові елементи, що їх би ми назвали фізичними, які можуть існувати - себто перебувати в акті, а не лише в потенції - тільки будучи впорядковані тією чи іншою формою. Сама лише матерія, що не має жодної форми, не є ні чим; "для Аквіната "бути" означає "бути конфігурованим"[24, с. 37]. Форма, своєю чергою, поділяється на субстанційну та акцидентальну [24, с. 38]. Субстанційна форма - це те, завдяки чому різні субстанції належать до того виду, до якого належать. Вона є незмінною - принаймні допоки річ, якій вона належить, лишається тим, чим вона є. Натомість акцидентальна форма є умовою змін, що стаються з однією і тією самою

річчю, і за яких ця річ не перестає належати до виду, до якого вона належить. Одна річ, таким чином, може мати одночасно субстанційну форму та акцидентальну - так, наприклад, камінь має субстанційну форму каменю, завдяки чому він і є каменем, і водночас має якусь акцидентальну форму; наприклад, він може нагрітися під дією сонячних променів.

Поряд з субстанціями, що складаються з матерії та субстанційної форми, існують також субстанції, що складаються лише з субстанційної форми. До таких нематеріальних сутностей Аквінат відносить ангелів [24, с. 37; 26, с. 5-6]. Важливою відмінністю нематеріальних та матеріальних субстанцій є те, що до видів матеріальних субстанцій може входити більше одного представника - себто може існувати кілька матеріальних субстанцій, що мають однакову субстанційну форму. Принципом диференціації одного представника виду від іншого в даному випадку є просторові відмінності: дві матеріальні субстанції не можуть займати одне й те саме місце в просторі; кожна з них складається з різних "порцій" матерії [24, с. 47-49]. Натомість необхідною умовою окремоті нематеріальних субстанцій може бути лише їхня належність до різних видів, тобто відмінність в субстанційній формі - адже лише з неї вони і складаються.

Важливо також зазначити, що, хоча субстанційні форми нематеріальних субстанцій можуть і мають існувати лише окремо від матерії, субстанційні форми матеріальних речей не можуть існувати окремо від матерії, яку вони впорядковують.

Людина, за влучною характеристикою Е. Стампа, є амфібією в світі створених суцільностей [24, с. 200], позаяк вона знаходиться на перетині цих двох груп матеріальних та нематеріальних субстанцій ("є на межі духовних та тілесних створінь" [26, с. 240]). Людина, як і решта тварин, і як всі фізичні речі, складається з матерії, що її впорядковує субстанційна форма; однак ця її субстанційна форма здатна існувати відокремлено від

тіла. Як саме це можливо - питання досить складне, і воно не було простим для самого Аквіната. Загальному розгляду проблеми тіла й душі присвячено, наприклад, шостий розділ книги Е. Стамп "Aquinas" [24, с. 191-216]; для потреб поточної роботи достатньо буде зробити кілька зауваг щодо якостей, які має людина як вид завдяки своїй субстанційній формі.

Перш за все, як і субстанційні форми інших видів, що їх Аквінат відносить до живих, субстанційна форма людини є принципом життя, себто душею. Як і Аристотель, Тома Аквінський виокремлює кілька рівнів душі: живленнєву в рослин, чуттєву в тварин та розумну в людей, кожна з яких надбудовується над попередніми [24, с. 16]. Особливою здатністю людини, якою вона завдячує своїй субстанційній формі, є, таким чином, розумна здатність, що включає в себе пізнавальну та бажальну сили: розум та волю [24, с. 70]. Якщо розум (*intellectus*) відповідає за когнітивну діяльність загалом, то воля, або розумне бажання (*appetitus rationalis*) - це здатність, завдяки якій людські істоти можуть чогось прагнути. Що саме вони можуть бажати, таким чином, залежить від особливостей цієї здатності, а відтак від субстанційної форми, що притаманна людському виду за природою.

Перш ніж буде розглянуто, на що саме спрямована здібність розумного бажання, слід звернути увагу на розуміння Томою Аквінським блага. Однією з головних засад філософії Аквіната є теза про відсутність реальної відмінності між благом та існуванням [24, с. 62-65]. Як благо, так і існування є актуальністю [27, с. 27; 24, с. 63], на протипагу потенції. Потенцією є здатність речі до певної зміни: як-от здатність гарячої кави стати холодною, за прикладом Е. Фезера [9, с. 17-18]. В той момент, коли зміна - чи то певний стан, чи володіння якістю, чи дія - перебуває в речі потенційно, цієї зміни не має власне в дійсності; кава не є актуально холодною, щойно її приготували. Тим не менш, вона неодмінно охолоне за

певних умов, і ця зміна наявна в ній потенційно. Теза про взаємоконвертовність блага та існування опирається, таким чином, на розуміння блага як довершеності (*perfectio*), яка, своєю чергою, є ніщо інше, як актуалізація потенції. Однак жоден вид створених сущих не може бути актуальним під усіма оглядами водночас, оскільки набір потенційних змін, що їх може зазнати субстанція, залежить від її субстанційної форми, а відтак - від того, до якого виду належить субстанція. Кожен вид може бути довершеним у свій власний спосіб. Теж саме стосується й людини.

В чому ж полягає довершеність людини, і як це пов'язано з притаманною їй здатністю розумного бажання? Відповідь Аквіната на це питання цікавим чином спирається водночас на інтелектуальну спадщину Аристотеля, та на положення християнської віри. Аристотель характеризує людину як раціональну живу істоту, і визначає власне людську діяльність як діяльність, суголосну з розумом [5, с. 1735]; Тома Аквінський приймає аристотелівську біологію, проте раціональна природа людини отримує в межах його філософії пояснення, до якого Аристотель, звісно, не вдавався - Аквінат пов'язує її з християнським поняттям образу та подоби божої, за якими було створено людину [26, с. 404]. Відтак, належна діяльність людини визначена для неї її Творцем, і полягає в тому, щоб діяти згідно з розумом [24, с. 68]. Досконалість в такій діяльності є чеснотою [27, с. 349]. Проте як діяльність, так і чесноти, що характеризують її, коли вона здійснюється належним чином, упорядковані до певної мети. Як і будь-яка природна мета будь-якого створеного виду, ця мета для людини є благом. А оскільки кожен вид має природну схильність до власного блага, то здатність розумного бажання, або воля, також природно прагне блага.

1.2 Специфіка евдемоністичного тлумачення блага Т. Аквінським

Попри те, що людина є розумною та вільною істотою, її діяльність, на думку Аквіната, жодним чином не розкладається на множину незалежних одна від одної дій, що мають окремі, не пов'язані один з одним мотиви. Взагалі, в такий спосіб не можна описати діяльність чи рух будь-яких створених речей чи істот, оскільки будь-який рух і будь-яка діяльність кожного виду суцільно скерована певним визначеним чином, залежно від їхньої природи. Людина тут не є винятком; її відмінність від інших видів полягає в тому, що свої дії вона здійснює усвідомлено та самостійно, однак це не виключає наявності єдиної граничної мети, до якої всі люди прагнуть за природою. Розумна діяльність людини, таким чином, передбачає підпорядкування окремих дій і окремих цілей граничній меті. Цю мету Аквінат ототожнює зі щастям – як здається, не надто переймаючись аргументацією на користь такого ототожнення. Що не є дивним, якщо зважати на те, що дві ключові фігури, на спадщину яких спирається Аквінат – Аристотель та Августин – попри всі розбіжності їхніх вчень однаково визнавали щастя граничною метою людського життя [27, с. 15]. Тож коли Тома Аквінський вперше говорить про щастя, йдеться не про певний визначений стан, щодо якого ми маємо якесь виразне уявлення, а, радше, про *деякий* стан, якого людина прагне і після досягнення якого завершується її пошук, і який, водночас, передбачається самою природою людини.

Варто звернути увагу на те, який шлях обирає Аквінат для викладу своєї теорії щастя. Попри те, що призначення і благо людини набувають сенсу в контексті загального світоустрою, опис якого враховує акт Творіння та метафізичні характеристики різних видів речей та істот, зокрема і самої людини, Аквінат, тим не менш, не виводить розуміння щастя одразу з цієї картини світу. Натомість Аквінат здійснює раціональну процедуру, якою послуговувався Аристотель в I книзі “Нікомахової етики”: він по черзі розглядає різні теорії щодо змісту людського щастя,

піддаючи їх перевірці та критиці, аж поки не приходять до того розуміння щастя, яке він і має намір ствердити [27, с. 17-36].

Людське щастя не може полягати в зовнішніх благах – як-от багатство – адже зовнішні блага є лише засобом для отримання інших благ, і, навіть якщо ми вважаємо багатство необхідним і достатнім для щастя, ми робимо це тією мірою, якою багатство відкриває шлях до інших благ. Однак блага, що їх можна придбати за гроші, обмежуються чуттєвими благами. І в чуттєвих благах людське щастя, на думку Аквіната, полягати жодною мірою не може. Це твердження спирається на його уявлення про природу людини, викладене в першій частині “Суми”: людина складається з матерії-тіла та форми-душі, друга з яких здатна існувати самостійно, і саме заради неї існує тіло. Тіло, таким чином, є інструментом для досягнення благ душі, і гранична мета людини не може полягати у благах тіла.

Відкинувши зовнішні блага та блага тіла, Аквінат зосереджується на благах душі, попередньо розрізвивши два значення, в яких ми можемо говорити про досягнення мети: як об’єкт прагнення, і як володіння об’єктом прагнення [27, с. 23]. Об’єктом прагнення людини може бути лише Бог, як абсолютне благо – це ясно з природи людської волі, яка, як складова розуму (*ratio*) стосується загального. Однак сам акт задоволення граничною метою полягає в чомусь, що є створеним. Слідуючи за Аристотелем, Аквінат відносить щастя до діяльності (*operatio*). Причиною цього є розуміння довершеності (*perfectio*) як акту на протипагу потенції. А оскільки, як вже було визначено, щастя не міститься в благах тіла, то ця діяльність може бути лише діяльністю розумної частини душі – хоча Аквінат і зауважує, що, хоча діяльність чуттєвої частини не належить до щастя сутнісно (*essentialiter*), вона, тим не менш, може належати до щастя як його наслідок.

Розумна частина душі включає в себе волю та розум. Відповідь Томи Аквінського на питання про те, в діяльності якої з цих двох здатностей полягає щастя, є одним з тих місць його вчення, які видавалися сучасникам контрверсійними [12, с. 89, 96; 13, с. 683]. Аквінат стверджував, що щастя полягає в діяльності розуму. Аквінат наголошує, що воля за визначенням є силою, за допомогою якої ми бажаємо, і тому діяльність волі передбачає відсутність того, чого ми бажаємо – інакше б, говорить він, жадібний до грошей чоловік мав би гроші з того самого моменту, коли б він їх забажав [27, с. 29]. Відтак, діяльністю, в якій міститься щастя, є діяльність розумної частини душі. Розум поділяється на практичний та спекулятивний. З цих двох саме в діяльності останнього міститься щастя, адже він вищий за практичний як в силу того, що його діяльність не спрямована на досягнення чогось іншого, так і в силу того, що найдосконаліший об'єкт розумової діяльності – божественне благо – є об'єктом саме спекулятивного розуму. Людське щастя, таким чином, полягає в спогляданні божественної сутності: адже сутності речей є об'єктами спекулятивного розуму, а Бог є першопричиною всіх речей [27, с. 35-36]. Людині властиво дивуватись, і через це шукати причини речей та явищ; і цей пошук зупиняється лише на першій причині всього суцього.

Та чи всі люди бажають щастя, особливо якщо його розуміти в такий спосіб? Аквінатові доводиться зробити тут важливе розрізнення, типове для його філософії. Існує розрив – подеколи значний розрив – між деякими базовими, часто самоочевидними істинами, та людським пізнанням. Так, наприклад, ціла низка самоочевидних положень – себто положень, які є, використовуючи дещо анахронічну термінологію, аналітичними – відома лише деяким людям [16, с. 13]. До таких положень належить, наприклад, твердження про неможливість знаходження ангела в певному місці в просторі, або існування Бога [25, с. 27-28]. Схожий розрив існує між тим, чого бажає (або, точніше, на що спрямована) воля, і тим, які раціональні

переконавання має людина. Про бажання щастя, таким чином, ми можемо говорити в двох значеннях: як про природну спрямованість волі до нього, і як про розуміння, в чому щастя полягає. Бажання щастя в першому сенсі зовсім не обов'язково передбачає бажання щастя в другому сенсі. І саме про перше розуміння бажання щастя ми говоримо, коли кажемо, що всі люди за природою бажають щастя.

Це розрізнення може викликати деяке нерозуміння, якщо ми згадаємо, що як воля, так і розум є двома раціональними силами, і що воля – це розумне бажання (*appetitus rationalis*), яке прагне того, що розум визнає благом. Може здатися, що воля не може прагнути чогось, чого розум не просто не визнає за благо, а й узагалі не має на увазі. Такій “сліпій” волі в філософії Томи Аквінського не має місця. І навіть розрізнення між щастям в широкому та вузькому сенсі, де під першим розуміється “найвище благо” загалом, а не споглядання божественної сутності [27, с. 54], здається, не може тут зарадити.

Відповідь на це утруднення, схоже, полягає не стільки в виокремленні слабкого розуміння щастя, скільки в особливому розумінні того, що в даному контексті означає “бажати”. Як ми можемо дізнатися, що людина прагне деякого найвищого блага, якщо не через звіт у цьому від неї самої? Про це свідчить той факт, що воля людини не задовольняється якимось з досягнутих благ. Найвищим благом і є те благо, більше за яке воля не буде бажати, і після досягнення якого воля заспокоїться.

“А оскільки благо є об'єктом волі, довершеним благом володіє той, чия воля воно повністю задовольняє. Отже, бажати щастя – означає ніщо інше, як бажати, щоб воля вдовольнилася. І цього воліє кожен.” [27, с. 54]

Бажання щастя, що притаманне всім людям, таким чином, є радше перформативним, аніж неодмінно усвідомленим.

1.3 Свобода волі як центральне питання в розумінні шляхів досягнення вищого блага в етиці Аквіната

Елеонора Стамп зазначає, що сформулювати повний і задовільний опис розуміння Томою Аквінським людської свободи складно почасти через те, що сучасні дискусії про проблему свободи волі як правило передбачають уявлення, що людська свобода “є, або залежить від властивості лише однієї складової людських ментальних здібностей - волі”. [24, с. 277]. Такий стан речей, насправді, не є характерним виключно для сучасності, адже зміщення предметного поля дискусії про людську свободу з питання свободи рішення взагалі до питання свободи волі сталася ще в XIII-XIV ст. в межах схоластичної філософії [13, с. 636, 638;12, с. 99, 104-105]. Гарною ілюстрацією цієї плутанини є той факт, що термін *liberum arbitrium* в сучасних філософських працях часто ототожнюють (принаймні на рівні термінології) з англійським поняттям “free will”. Як зазначає Королець: “Набір проблем, які стосуються людської свободи та дії, що їх англосовні філософи Модерну та сучасності обговорюють під назвою “свобода волі” (freedom of the will), в Середні Віки обговорювали під найменуванням “вільне рішення” (*liberum arbitrium*). Однак латинський вираз не можна просто перекласти англійською, оскільки вона не містить латинського слова, що позначає волю (*voluntas*), і серед тих, хто вірив в існування свободи рішення, було предметом суперечки, чи є носієм притаманної вільному рішенню свободи воля, чи якась інша здатність, і чи взагалі воля є вільною. Сама воля визначалася як розумне прагнення (*rational appetite*), або бажання блага, сприйнятого розумом, а не в термінах спроможності обирати між альтернативами; тому її стосунок до вільного рішення був чимось, що потребувало дослідження. “Свобода вибору” (freedom of choice), мабуть, є менш оманливим перекладом “вільного рішення”, та й тут є складність,

оскільки латинський вираз не містить технічного слова, що позначає вибір (electio).” [13, с. 630]

Відтак одне із завдань цього підрозділу полягатиме в висвітленні ролі, яку відіграє розум у філософії дії Аквіната взагалі, і в його розумінні людської свободи зокрема.

Як зазначає Аласдер Макінтайр [17, особливо с. 164-183], у своєму філософському проекті Тома Аквінський насамперед мав на меті поєднати аристотелівську та августиніанську традиції. Поняття волі (voluntas) було елементом, успадкованим від Августина. Провідні філософські школи Античності не використовували в своїх описах людської психології нічого, що можна було б назвати волею в августиніанському розумінні [6, с. 123-127]. В той час як для неоплатонічної думки, якою послуговувалися й ранньохристиянські мислителі, головним принципом самовдосконалення була пізнавальна здатність, якій протистояла чуттєвість, Августин не ототожнює волю ні з інтелектуальною діяльністю, ні з емоційним ірраціональним началом [6, с. 127]; натомість, воля є цілком самостійною силою, що може звертатись до блага, чи відхилятись від нього. Подібне тлумачення людської психології значно відрізняється від аристотелівської, адже з точки зору Аристотеля добродетель полягає в діяльності, суголосній з розумом, і становити загрозу для моральної досконалості людини можуть або інтелектуальні хиби, або її власна нездатність опанувати чуттєві бажання [17, с. 156].

На думку Аквіната, воля природно скерована на благо; однак для того, щоб воля прагнула чогось як блага, людина має спершу досягнути дещо як благо, і досягає вона це за допомогою розуму. Отже, розум рухає волю в якості цільової причини, скеровуючи її до певної мети [24, с. 278; 27, с. 74-75]; окрім того, розум є формальною причиною руху волі, оскільки певним чином впорядковує бажання [27, с. 74-75], визначаючи можливі засоби. Своєю чергою, воля може рухати розум як діюча

причина; однак для цього, знову ж-таки, вона спершу має скеруватися розумом до певного блага. Проблему дурної нескінченності в інтеракції волі та розуму Аквінат оминає, зазначаючи, що, хоча будь-якому акту волі має передувати акт розуму, не кожен акт розуму передбачає попередній акт волі [26, с. 304]. Будь-які людські воління, таким чином, спираються на попереднє усвідомлення ситуації, в якій людина знаходиться.

В першій частині другої частини “Суми Теології” Тома Аквінський присвячує низку розділів окремим актам волі та розуму, з яких складається добровільна людська дія: це намір (*intentio*), рада (*consilium*), згода (*consensus*), обрання (*electio*), наказ (*imperare, imperium*) та використання (*uti*) [27, с. 90-126]. Структура дії, щоправда, є ще складнішою, оскільки включає в себе окрім згаданих актів просте воління деякої мети, а також відповідні акти розуму, що передують простому волінню мети, наміру та, іноді, обранню. Елеонора Стамп зображує весь процес дії у вигляді п’яти етапів з чіткою послідовністю актів розуму та волі:

“P1 Визначення розуму, що конкретна мета, при певному описі, є доброю зараз за цих обставин.

V1 Просте воління цієї мети.

P2 Визначення розуму, що мета може бути досягнута тим, хто воліє, що досягнення мети за допомогою певних засобів зараз і за цих обставин в силах того, хто воліє.

V2 *Намір*: акт волі, спрямований на досягнення мети за допомогою певних засобів.

P3 *Рада*: визначення розумом засобів, підхожих для досягнення бажаної мети [якщо існує лише один такий засіб, тоді V3 зливається з V4, а P4 випадає.]

V3 *Згода*: акт волі, що схвалює засоби, запропоновані розумом.

P4 Визначення розуму, що *ці* засоби є найкращими в цей час за цих обставин.

V4 *Обрання*: акт волі, що обирає засоби, які розум пропонує як найкращі

P5 *Наказ*: повеління розуму, “Роби це!”

V5 *Використання*: акт волі, спрямований на здійснення контролю над однією з речей, що підвладні волі, до прикладу, частиною тіла, розумом чи самою волею.” [24, с. 289-290]

Вся ця послідовність, звісно ж, зовсім необов’язково є усвідомленою, і необов’язково відбувається повністю від початку і до кінця - власне, як пише Стамп, саме можливість обірвати подібний ланцюжок на різних етапах і свідчить про те, що ці різні етапи можна розрізнити [24, с. 291]. Людина може не схвалити жоден з можливих засобів досягнення конкретної мети, чи відволіктись на іншу мету, що видається їй привабливішою; однак уся ця розумова активність все одно ґрунтується на інтеракції волі та розуму, де розум пропонує волі мету та засоби, а воля своєю чергою рухає розум чи скеровує тіло.

В якому ж сенсі людські дії є вільними? Хофман і Мішон виокремлюють свободу в широкому та вузькому розумінні, спираючись на Аквінатові поняття добровільного (*voluntarium*) та, власне, вільного рішення [10, с. 4]. Тома Аквінський називає дві умови добровільної дії: (1) начало руху має бути в самій істоті; (2) та істота має володіти деяким розумінням цілі, заради якої вона рухається. Перша характеристика, на думку Аквіната, властива як живим істотам, так і речам на кшталт каменя, позаяк камінь має начало свого руху в собі в ситуації вільного падіння [27, с. 56]. Друга характеристика звужує коло істот, здатних до добровільних дій, до тварин. Тома Аквінський, тим не менш, розрізняє два ступені добровільності, з яких одна (*voluntarium secundum rationem perfectam*) передбачає довершене розуміння діявцем цілі та засобів, і властива

людині, а інша передбачає певну подобу пізнання цілі, і властива також нерозумним тваринам [27, с. 57-58].

Зачіпаючи питання співвідношення волі (і, як наслідок, добровільності) та необхідності, Аквінат розрізняє три види останньої: природна необхідність, необхідність цілі та необхідність примусу (*necessitas coactionis*). З цих трьох лише остання несумісна з волею та з добровільним вчинком, і ця несумісність, вважає він, є чисто логічною, адже воля є схильністю, а примусовим ми називаємо те, що проти схильності [27, с. 60]. Натомість природна необхідність, тобто схильність речі, що залежить від її субстанційної форми, цілком сумісна з добровільністю, а відтак і зі свободою в широкому розумінні; жодна людина не може не прагнути щастя, і тим не менш, блаженні люди чи ангели, що отримали можливість споглядати божественну сутність, є вільними навіть попри те, що вони не можуть не хотіти її споглядати [10, с. 4].

Однак існує і те, що Хофман і Мішон називають більш вузьким розумінням людської свободи, а саме вільне рішення (*liberum arbitrium*). Вільне рішення властиве людській волі в контексті конкретного її акту — обрання, або *electio* [24, с. 295], себто прийняття волею тих засобів досягнення бажаної цілі, що їх їй пропонує розум. Теза, яку Тома Аквінський повсюдно відстоює, полягає в тому, що вільне рішення необхідне для моральної відповідальності [29, с. 680; 30, с. 148].

В чому, на думку Томи Аквінського, полягає свобода рішення людини легше зрозуміти, якщо звернутися до тих фрагментів, в яких він відмовляє у вільному рішенні нерозумним тваринам (*brutis animalibus*). На відміну від добровільності, вільне рішення властиве лише людині. Аквінат зазначає, що у нерозумних тварин є “деяка подоба розуму”, завдяки якій вони здатні мати певне судження, і навіть “деяка подоба вільного рішення” (*quaedam similitudo liberi arbitrii*), “зумовлена свобода” (*quasi*

quaedam conditionata libertas), тобто можливість вчиняти або не вчиняти одні й ті самі дії залежно від свого судження [29, с. 686]. Однак це судження цілковито залежить від обставин; інакше кажучи, якщо кілька разів до найдрібніших деталей відтворити певну ситуацію, нерозумна тварина вчинятиме одним і тим самим чином. Відтак, якщо людина, на відміну від нерозумних тварин, володіє вільним рішенням, то її судження має бути принципово недетермінованим, інакше вона відрізнялась би від тварин лише більшою складністю обставин, що детермінують її рішення.

Водночас, вільне рішення, так само як і добровільна дія назагал, передбачає те, що в сучасних дискусіях про свободу волі прийнято називати *sourcehood*, себто “авторство” дієвця стосовно дії. Це зрозуміло з вищенаведених умов добровільності: начало руху має бути в самій істоті, і істота має мати певне розуміння цілі. У випадку людини розуміння і бажання цілі залежить від роботи волі та розуму. Однак тілесні речі, на думку Аквіната, не можуть рухати волю та розум як діючі причини, позаяк матеріальне начало нижче нематеріального, а нижче не може рухати вище [28, с. 61-62].

Звідси ясно, що людські дії, породжені інтерацією волі та розуму, не можуть бути наслідком ланцюжка діючих причин, що виходить за межі дієвця. Це, з одного боку, виключає можливість причинової детермінації людської поведінки обставинами поза нею, з іншого - проливає світло на питання про те, чому людина є джерелом своїх дій.

Вільне рішення, таким чином, поєднує в собі дві провідні для сучасних дискусій про свободу волі умови людської свободи: здатність вчинити інакше, та дієвця як джерело його власної дії (*sourcehood*). Здатність вчинити інакше, якої бракує нерозумним тваринам, оскільки їх судження "визначене до одного", і яка відрізняє людину від нерозумних тварин, як зазначено вище, можлива завдяки тому, що волю та розум не можуть рухати зовнішні тілесні речі.

Однак вплив зовнішніх діючих причин — це не єдиний спосіб, в який вільне рішення може бути детермінованим; так, оскільки кожному акту волі передує акт розуму, то може здатися, що людський вибір детермінований судженням розуму. В такому разі, хоча людина лишатиметься джерелом власних дій, в неї, тим не менш, зникне здатність вчинити інакше. Вище вже було зазначено, що ланцюжок взаємодії волі та розуму не призводить до дурної нескінченності, оскільки на певному етапі на розум впливає навколишній світ; однак чи не є тоді цей ланцюжок напередвизначеними особливостями інтелектуальних здібностей людини та зовнішніми обставинами, що пропонують розуму певне благо, і чи не грає в такому разі воля виключно інструментальну роль, сліпо слідуючи судженням розуму про благо, хай би на яку велику кількість етапів ми поділяли акт обрання?

Теза про те, що будь-яке бажання волі передбачає відповідне судження розуму про благо, дійсно наразила Аквіната на звинувачення в інтелектуальному детермінізмі [10, с. 23]. Проблемі інтелектуального детермінізму в філософії Томи Аквінського присвячена стаття Хофмана і Мішона [10], в якій автори відстоюють лібертаріанську інтерпретацію його вчення, уникаючи водночас волюнтаристської та детерміністської інтерпретацій. Пояснити в такий спосіб філософію дії Аквіната покликана здатність дієвця припиняти практичне міркування (*defeasibility of practical reasoning*). Особливістю практичного міркування є незліченна кількість можливих засновків, на які може спиратися людина. Якби кожна людська дія передбачала визначений набір засновків, тоді — за умови, що ми відмовляємо волі у здатності робити безпідставний вибір, незалежний від судження розуму про благо — висновок про дію справді був би детермінований судженням розуму. Однак люди здатні додавати до свого міркування ті чи інші засновки чи відвертати увагу від них. На користь такої інтерпретації свідчить, зокрема, постійне наголошення Аквіната на

тому, що бажання волі не детерміноване ні до чого, крім найвищого блага, а всі скінченні блага можливо розглядати під тим чи іншим оглядом, звертаючи увагу на ті чи інші аспекти, одні з яких здаватимуться благом, а інші — ні. [24, с. 281; 27, с. 86]

Проблемою такого тлумачення, звісно, є відсутність належного пояснення того, за допомогою якої сили та в який спосіб людина здійснює цей відбір засновків, як саме і чому відбувається припинення деліберації, внаслідок якої здійснюється вибір. В статті Хофмана і Мішона слушно зазначено, що момент припинення деліберації сам не може бути предметом подальшої деліберації, позаяк це породжує дурну нескінченність. В кожному разі, таке тлумачення практичного міркування, з одного боку, виконує умови, необхідні для лібертаріанської інтерпретації проблеми свободи волі, та, з іншого, зберігає керівну роль розуму в специфікації дії — адже, навіть якщо за допомогою волі ми можемо припинити процес відбору релевантних засновків, наш подальший вибір все одно буде результатом раціонального розгляду.

Висновок до розділу

Морально-філософське вчення Томи Аквінського відводить важливе місце людській природі, яка визначає спрямування людської волі. Природним об'єктом людської волі є благо, і граничною метою, якої всі люди, свідомо чи несвідомо, прагнуть, є щастя, яке полягає в дії теоретичного розуму, що споглядає божественну сутність.

Дві головні особливості вчення Аквіната про свободу волі полягають у природному спрямуванні волі до блага, та в динамічній інтеракції волі та розуму, де розум посідає важливе місце. Правильний вчинок передбачає не лише схилення волі у потрібний бік, а й правильне судження розуму про благо. Власне людською діяльністю є діяльність, що скеровується уявленнями про благо. Свобода людини полягає у вільному різнобічному розгляді можливих цілей та засобів їх досягнення, однак гранична мета,

після досягнення якої воля заспокоюється, визначена самою природою людини і Богом як її творцем.

РОЗДІЛ II. МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ВІЛЬЯМА ОККАМА ЯК ПЕРЕХІД ВІД ЕТИКИ ЧЕСНОТИ ДО ЕТИКИ ОBOB'ЯЗКУ

2.1 Дві частини моральної філософії як обґрунтування різних видів моральної нормативності за В. Оккамом

На відміну від Томи Аквінського, Оккам не писав творів, де його моральна філософія була би представлена в систематизованому вигляді. Виклад ключових положень його моральної філософії, як наслідок, завжди являтиме собою картину, складену з окремих клаптиків, що взяті з різних його робіт, які окрім того, що напряду не пов'язані одна з одною, ще й не мають такої внутрішньої тематичної однорідності, яка властива “Сумі Теології” чи “Диспутованим Питанням про Зло” Аквіната. Відтак цю несистематизованість оккамівської моральної філософії слід особливо мати на увазі, порівнюючи її з моральною філософією Томи Аквінського.

В 14 питанні другої частини *Quaestiones quodlibetales*, де йдеться про те, чи можлива демонстративна наука про моральні положення (*Utrum de moralibus possit esse scientia demonstrativa*) Оккам, зокрема, окреслює, що входить до царини морального: “Стосовно першого кажу, що “моральне” в широкому розумінні позначає людські дії, що повністю підвладні волі... В більш строгому розумінні позначає звичаї (*mores*) чи дії, підвладні силі волі відповідно до природного припису розуму (*dictamen rationis*) й згідно до інших обставин.” [36, с. 176-177]

В пролозі до коментаря до “Сентенцій” Петра Ломбардського Оккам зазначає, що моральну науку можна розуміти в два способи: як чисто практичну науку, яка розглядає “звичаї, що в наших силах”, і як таку, що має водночас практичну та спекулятивну частини. В цьому другому сенсі про моральну науку “писав Аристотель, інші філософи, та святі.” [32, с. 359] Спекулятивні положення, вважає Оккам, зараховують до моральної науки лише тією мірою, якою від них залежать практичні положення.

Власне моральними положеннями, натомість, є положення, що стосуються дій, які в наших силах.

Дію, що підвладна нашій волі, Оккам називає праксисом [32, сс. 287-28; 8, с. 24] – на противагу тому, як праксис розумів Дунс Скот, який називав праксисами акти волі, що відповідають правильній рації (*recta ratio*). Практичними є науки, що мають праксис щонайменше частковим своїм об'єктом. Вищенаведена характеристика царини морального, таким чином, не є вичерпною. Різного роду мистецтва, як-от архітектура, також стосуються дій, які в наших силах. Що відрізняє моральну науку від інших практичних наук, то це її диктативний характер. Архітектура, говорить Оккам, не вказує нам, що будинок повинен бути збудований, а лише говорить, яким чином він має бути збудований, якщо архітектор візьметься його будувати [8, с. 23]. Теж саме стосується логіки, риторики чи граматики [32, с. 316]. Ці останні науки є практичними, оскільки мають своїм об'єктом праксис, є остенсивними та директивними. Вони спрямовують нашу діяльність, однак лише за умови, що ми переслідуюмо якусь ціль; прагнути цієї цілі, чи ні – це питання, з приводу якого ці науки мовчать. Моральна наука, таким чином, є, на відміну від інших практичних наук, нормативною. Фактично Оккам здійснює розрізнення, яке дещо нагадує Кантове розрізнення гіпотетичного та категоричних імперативів, з яких лише останній має стосунок до моралі.

Розрізняючи моральну науку та практичну мудрість (*prudentia*), Оккам також пише, що моральна наука має справу з більш універсальними твердженнями, на відміну від практичної мудрості, що охоплює виключно знання, що здобувається з досвіду і стосується конкретних тверджень. [19, с. 96]

Моральну науку Оккам поділяє на дві частини: позитивну та неопозитивну. Перша з них це “та, яка включає в себе людські та божественні закони, що зобов’язують слідувати чи уникати тих {речей},

які не суть ні добрі, ні злі {жодним іншим чином} окрім як унаслідок заборони чи повеління з боку {когось} вищого, кому личить встановлювати закони.” [36, с. 177] Непозитивна моральна наука “скеровує людські дії без будь-якого припису {когось} вищого; так, як {нас} скеровують самоочевидні (*per se nota*) принципи, чи принципи, знані з досвіду: як-от, що слід робити все достойне, а всього ганебного - уникати, і подібні, що про них говорить Аристотель в “Етиці”.” [36, с. 177] Позитивна частина моральної науки, таким чином, має виражений юридичний характер, і залежить від приписів, про які люди дізнаються лише через комунікацію з тим, хто має владу ці приписи надавати. Непозитивна мораль, своєю чергою, зберігає в собі основні аспекти традиційної аристотелівської етики, як-от опора на перші принципи практичного розуму та “раціональне самокерування” [4, с. 16]. Якщо джерелами положень позитивної моральної науки є приписи, божественні або людські, то положення непозитивної моральної науки можна отримати двома шляхами: або вони є самоочевидними принципами чи похідними від них, або набуваються з досвіду. До самоочевидних принципів Оккам зараховує також “наприклад, що воля повинна діяти узгоджено з правильною рацією, усякого ганебного зла потрібно уникати, і таке інше.” [36, с. 178]

Оккам ніде не розвиває це розмежування експліцитно, однак загальним місцем у вивченні його моральної філософії стало уявлення про дві області моральної науки, стосунок між якими не завжди зрозумілий [8, с. 171-173; 4, с. 4; 20]. Ті місця в його роботах, де йдеться про обов’язок створеної волі перед Творцем та про любов до Бога як вищу моральну норму, зазвичай розглядають як складову позитивної частини моральної науки. Натомість ті роботи та фрагменти, де йдеться про розум як джерело моральної норми і де етика розглядається без необхідного зв’язку з положеннями християнської віри, природно розглядати як такі, що

стосуються неперитивної області моралі. Ця розбіжність між двома частинами моралі помітна, навіть якщо абстрагуватися від згаданого розрізнення двох частин моральної науки, що їх виклав сам Оккам. Фредерік Коплстон говорить про “дві моральні теорії” [4, с. 4] в Оккама, одна з яких базується на божественному моральному законі, відомому з одкровення, а інша – на людському розумі. Лукан Фрепперт та Мерилін Маккорд Адамс визнають, що Коплстон має підстави для виокремлення цих двох шарів, хоча й не в усьому погоджуються щодо стосунку між ними. Стосунок між етикою божественного закону та етикою правильної рації значною мірою визначає напрям дискусій серед дослідників моральної філософії Оккама [4; 20]. Детальніше про аспекти моральної філософії, що їх можна віднести до цих двох частин моральної науки, та про стосунок між ними мова йтиме у двох наступних підрозділах.

2.2 Необхідні умови доброчесної дії в оккамівській моральній філософії

Як вже було зазначено, моральна наука має справу з діями, що підвладні волі відповідно до природного припису розуму, і мають таким чином диктативний характер. Оккам говорить, що, оскільки людська воля не є правильною сама по собі, то вона може здійснювати як добрі, так і злі акти; відповідно, має бути критерій, згідно з яким акти волі будуть правильними [35, с. 410]. Воля “*indiget aliqua ratione recta dirigente*”, де *ratio*, вочевидь, краще перекладати як “підстава” або просто “рація” – воля “потребує деякої правильної керуючої підстави”, щоб її акти були правильними. Цим людська воля відрізняється від божественної волі, яка “сама є першим керівним правилом” (*prima regula directiva*) [35, с. 410].

Важко з упевненістю сказати, яким є стосунок між *ratio*-розумом та *ratio*-підставою дії. Англійські дослідження не мають проблеми з послідовним перекладом цього слова як “reason” в усіх ситуаціях. Як

зазначає Фрепперт, Оккам ототожнює *recta ratio* з актуальною практичною мудрістю (*prudentia*) і “постійно наголошує на динамічному аспекті правильної підстави (*ratio*), розглядаючи її не стільки як хабітуальну основу практичного знання, скільки, радше, в її операціях регулювання, спрямування, диктування, командування актами волі.” [8, с. 50] *Recta ratio*, таким чином – це окремий акт чи операція практичної мудрості. На множинність *rectarum rationum* вказує і займенник *aliqua* у вищенаведеному фрагменті. Схоже, що Оккамівська *recta ratio* – це *ὀρθὸς λόγος*, про який говорить Аристотель в “Нікомаховій етиці”, коли пояснює, через які дії людина стає добродесною [1, с. 60]. Тома Аквінський в коментарі до “Нікомахової етики” так само називає *ὀρθὸς λόγος* *recta ratio* [30, с. 79].

В кожному разі, роль *recta ratio*, або *right reason* в моральній філософії Оккама прийнято вважати однією з головних засад етики [8, с. 33; 4, с. 33-34]. Разом зі свободою волі, суголосність акту волі з правильною підставою є умовою добродесного вчинку. Варто розглянути ці дві умови детальніше.

Теза про свободу волі як необхідну умову для добродесного – так само як і порочного – вчинку природно впливає з положення про те, що предметом моральної науки є дії, що в наших силах. Дії, що в наших силах, і дії, підвладні нашій волі, для Оккама означають одне й те саме, адже саме завдяки волі люди є вільними [19, с. 226]. Наявність в людей свободи волі, на думку Оккама, неможливо довести за допомогою природного розуму. Свобода волі є виключно предметом нашого досвіду. Людина, говорить Оккам, відчуває (*experitur*), що може воліти чи не воліти щось незалежно від того, що їй наказує розум (*ratio*) [36, с. 88]. Тільки через досвід ми можемо переконатись, що люди вільні. Свободу Оккам визначає наступним чином: “Стосовно першого слід знати, що називаю свободою силу, якою можу індіферентно й контингентно робити відмінне,

так, що можу один і той самий наслідок спричиняти і не спричиняти, при тому, що не існує жодної відмінності ніде поза цією силою.” [36, с. 87-88]

Людська свобода, таким чином, є силою виключно волі, і здатність волі до самовизначення не залежить від суджень розуму, як і від будь-чого іншого. Позаяк воля визначає себе сама, не підпорядковуючись нічому іншому, то й ніякої природної спрямованості волі до блага Оккам не визнає. Шосте питання до *Distinctio I* Коментаря до “Сентенцій” Оккам присвячує питанню про те, чи насолоджується воля граничною ціллю контингентно й вільно [32, с. 486]. Оккам згадує позицію Дунса Скота, який у власному коментарі до першої дистинкції “Сентенцій” так само заперечує прагнення волею граничної цілі через природну необхідність [7, с. 60], адже способи дії волі та природи, на думку Скота, є протилежними, і тому несумісними [7, с. 60]. Скот вважає, що воля може як бажати (*velle*), так і не бажати (*non velle*) щастя [4, с. 8]. Бажати проти (*nolle*) щастя, тим не менш, неможливо – і тому людина, яка бажає вчинити блуд, в момент цього бажання лише не бажає щастя (оскільки блуд не може бути упорядкований до щастя), але не бажає проти нього [19, с. 27].

Натомість Оккам іде далі, стверджуючи, що людина володіє всіма опціями включно з бажанням проти щастя [32, с. 503-506]. Людина може обрати ненависть до Бога, бажати проти втіхи навіть споглядаючи божественну сутність, бажати проти свого щастя і бажати власного нещастя, бажати проти власної граничної мети як через незнання, так і свідомо, бажати проти добра взагалі; так само воля може бажати злі речі саме під виглядом злих речей [4, с. 13-14].

Думка про те, що воля здатна опиратися судженням розуму про благо, не була цілком новою для схоластичної думки. Однак, як слушно зазначає Осборн [19, с. 51], для попередників Оккама ця здатність волі базується на можливості інакшим чином спрямувати розум і утворити нове судження про благо, відмінне від першого. Натомість Оккам відмовляється від тієї

складної гри волі та розуму, що її змальовує Аквінат, і стверджує, що воля і розум, по-перше, не є відмінними силами ні формально, ні реально, і що ми називаємо волею та розумом одну й ту саму розумну частину душі, залежно від того, на якому з її актів — розумінні чи волінні — ми наголошуємо [22, с. 78]; і, по-друге, що воля здатна вільно приймати чи відкидати судження розуму без залучення додаткового судження, відмінного від першого [19, с. 51].

Правильна підстава, або правильна рація, як було зазначено вище, є практичною мудрістю (*prudentia*), застосованою до певної дії [35, с. 413, 330] – себто, актуальною практичною мудрістю [35, с. 414]. Положення, що належать до практичної мудрості у власному сенсі, походять виключно з досвіду [8, с. 21], і мають директивний характер, тобто спрямовують діяльність людини тим чи іншим чином. Однак, коли Оккам говорить про правильну рацію як застосування практичної мудрості, він має на увазі практичну мудрість в широкому розумінні – себто будь-яке загальне або конкретне знання, що необхідне для добродесного вчинку [20, с. 3]. При цьому, на відміну від того, як практичну мудрість розуміє Тома Аквінський, для Оккама положення практичної мудрості є строго мисленнєвими положеннями, які лише пропонують волі певний ситуативний припис, і не передбачають обов'язкового втілення в подальшій дії [19, с. 102]. Воля, своєю чергою, може вільно прийняти чи відхилити цей припис. Правильна рація, таким чином, тільки породжує певний стандарт, якому подальша дія людини може відповідати або не відповідати, і саме через цю відповідність або невідповідність дії приписові правильної рації дія може вважатися добродесною або недобродесною – за умови, звісно, що ця дія є вільною.

Звідки походять приписи правильної рації, і як людина про них дізнається? Оскільки правильна рація як керівний принцип дії належить до неопозитивної моралі, то її приписи мають походити від самоочевидних

принципів або досвіду, як вже було зазначено в першому підрозділі. Оккам ніде розгорнуто не викладає свого бачення самоочевидних принципів, і не пояснює, чому саме ті приклади самоочевидних принципів, що їх він наводить в *Quaestiones quodlibetales*, є самоочевидними [19, с. 99]. Так само проблемним є встановлення зв'язку між самоочевидними принципами, на яких ґрунтується неопозитивне моральне знання, та божественними командами. Якщо деякі дослідники вважають, що позитивна і неопозитивна частина моральної науки є двома окремими царинами зі своїми власними моральними нормами [20, с. 2; 4], то інші наголошують на тому, що приписи правильної рації є лише похідними від божественних команд, і відмінність між позитивною та неопозитивною мораллю є виключно епістемологічною [20].

Правильна рація є необхідною умовою добродієвої дії в подвійний спосіб. По-перше, як часткова здійснювальна причина (*causa efficiens partialis*): практична мудрість разом із волею спричиняють саму дію [35, с. 415; 8, с. 61-63]. По-друге, як частковий об'єкт добродієвої дії – і в цьому відмінність позиції Оккама від позиції Дунса Скота. На думку Скота, один і той самий акт, що спершу здійснюється без урахування людиною припису правильної рації, а згодом бере до уваги припис правильної рації, може стати добродієвим після додання правильної рації як мотиву [8, с. 60]. Натомість Оккам вважає, що з доданням правильної рації виникає новий акт волі, відмінний від попереднього, і лише цей новий акт, що має правильну рацію своїм частковим об'єктом, є добродієвим сам по собі [8, с. 60; 20, с. 4].

Отже, двома необхідними умовами добродієвої дії є свобода волі – тобто наявність у людини контролю над власною дією – та відповідність дії правильній рації. Інше важливе твердження Оккама полягає в тому, що моральною дією у власному сенсі слова є лише внутрішня дія – себто дія волі – а не зовнішня [8, с. 38-41]. Це твердження безпосередньо впливає з

наголошення на свободі волі як необхідній умові як добродесної, так і порочної дії, адже зовнішні дії не завжди підконтрольні людській волі:

“Акт, відмінний від акту волі, може спершу бути підвладним волі (*in potestate voluntatis*), а потім ні; наприклад, коли хтось добровільно кидається з обриву, та згодом розкаюється і має достойний винагороди акт небажання цього падіння заради Бога; але під час падіння {зупинити його} не є в силах волі; отже, це падіння не є необхідно порочним.”[36, с. 254]

2.3 Божественне веління та правильна рація як джерела моральної нормативності у вченні Оккама

У статті “William of Ockham as a Divine Command Theorist” [20] Томас М. Осборн виокремлює кілька провідних інтерпретацій моральної філософії Оккама, покликаних відповісти на питання про те, що є джерелом моральної норми. На противагу традиційному тлумаченню теорії Оккама як теорії божественних велінь, деякі дослідники запропонували інтерпретації, що заперечували визначальну роль божественної волі як єдиного стандарту, за яким ті чи ті дії слід визнавати морально правильними або неправильними. Так, Мерилін МакКорд Адамс розрізняє дві моральні норми, одна з яких базується на божественних веліннях, а інша – на правильній рації [4; 20, с. 1]. Натомість деякі інші дослідники, як-от Пітер Кінг та Лукан Фрепперт, вважали, що первиннішою за обов’язок послуху перед Богом та його умовою є любов до Бога [8; 20, с. 1, 13].

Позиція Адамс, на думку Осборна, почасти впливає з хибного тлумачення двох частин моральної науки – позитивної та неопозитивної – як двох відмінних моралей зі своїми власними моральними нормами [20, 5]. Відповідно, правильну рацію, що є необхідною для добродесного вчинку, Адамс тлумачить як норму, тобто як джерело зобов’язання [20, 4], а не як критерій чи спосіб дізнатися про норму. Осборн вважає, що

розрізнення позитивної та неопозитивної моралі лише описує спосіб здобуття знання про моральні приписи, і аж ніяк не дві окремі царини моралі з окремими джерелами зобов'язання. Осборн також відкидає припущення Адамс про те, що божественні веління є критерієм для заслуг, а неопозитивна мораль – критерієм добродетності, як таке, що не має належного текстуального підтвердження [20, 4].

Інша позиція, з якою сперечається Осборн, полягає в тому, що любов до Бога є умовою зобов'язання перед ним [20, 12]; оскільки необхідно добродетельний акт – це любити Бога понад усе та заради нього самого, яка маніфестується через узгодження власної волі з волею Бога, то вона є моральною нормою, первиннішою за зобов'язання. Головним предметом суперечки стає інтерпретація текстів Оккама. Осборн вказує на те, що позиція Кінга суперечить словам самого Оккама в *Reportatio* його коментаря до “Сентенцій”: “Окрім того, всяка воля може узгоджувати себе з божественним приписом. Але Бог може наказати, щоб воля ненавиділа його, а отже, створена воля може це зробити. Крім того, всякий акт, що може бути правильним в земному житті, {може бути правильним} і на небі. Але ненавидіти Бога може бути правильним в земному житті – наприклад, якщо так накаже Бог – а отже, {це може бути правильним} і на небі.” [34, с. 352]

На це деякі дослідники висували контрприклад з текстуальної спадщини Оккама, де він, як видається, змінює свою думку або вносить якісь додаткові розрізнення.

Л. Фрепперт звертає увагу на відмінності в тому, як Оккам характеризує необхідно добродетельний акт в *Quaestiones Varias* та в *Quodlibeta* відповідно. В першому розділі 7-го питання *Quaestiones Varias* Оккам аргументує на користь існування необхідно добродетельного акту як такого, через причетність до якого добродетельними можуть бути акти, добродетельні тільки контингентно. Цей акт “є таким добродетельним, що не

може стати порочним – як-от воління зробити щось, що є божественним приписом, є таким добродесним, що не може стати порочним, доки зберігає силу божественний припис (*stante praescepto divino*).” [35, с. 328] Цієї зауваги стосовно збереження божественного припису, стверджує Фрепперт, ми не знаходимо в повторенні цього аргументу, що міститься в *Quaestiones quodlibetales*: “По-третє кажу, що цей необхідно добродесний у згаданий вище спосіб (*modo praedicto*) акт є актом волі, тому що таким є акт, яким Бога люблять більше за все і заради нього самого; адже цей акт є добродесним так, що не може бути порочним, і не може бути спричинений створеною волею так, щоб не бути добродесним.” [36, с. 255-56]

На думку Фрепперта, відсутність зауваги про збереження сили божественного припису стосовно необхідно добродесного акту в другому тексті не є випадковістю, а свідчить про відмінність між двома розуміннями необхідно добродесного акту. Коли в першому прикладі найперший необхідно добродесний акт порівнюється з волінням зробити щось згідно з божественним приписом, то воління зробити щось згідно з божественним приписом також є необхідно добродесним актом, однак він є необхідно добродесним в другорядному сенсі. Він є необхідно добродесним, доки зберігає силу поточний божественний припис. Натомість любити Бога понад усе і заради нього самого, вважає Фрепперт, є необхідно добродесним актом за будь-якого стану речей взагалі. [8, сс. 146-149]

Проте Томас М. Осборн вважає [20, с. 13], що “*modo praedicto*” в тексті *Quaestiones quodlibetales* якраз і вказує на фрагмент, що міститься кількома абзацами вище, де міститься фраза “*stante praescepto divino*” [36, с. 255]. На думку Осборна, якщо уважно підійти до прочитання текстів Оккама, можна зрозуміти, що немає такого необхідно добродесного акту, який би не залежав від того морального порядку, який Бог зберігає дійсним на даний конкретний момент [20, с. 13-14].

У відповідному томі критичного видання творів Оккама вираз “modo praedicto” позначений приміткою, що вказує на конкретні рядки, до яких цей вираз має відсилати, а саме: “Однак, що деякий акт є необхідно доброчесним, можна розуміти інакше: а саме, що не може бути порочним допоки божественний припис зберігає силу (*stante praesepto divino*); так само (*similiter*) не може бути спричиненим створеною волею так, щоб не бути доброчесним.” [36, с. 255]

Фрепперт стверджує, що дві ці характеристики необхідно доброчесного вчинку є окремими, і що, коли Оккам говорить про акт любові до Бога, він відсилає лише до другої характеристики – і це відрізняє акт любові до Бога від інших можливих необхідно доброчесних актів, які є необхідно доброчесними лише допоки божественний припис зберігає силу. [8, с. 146-148].

Осборн, критикуючи позицію Фрепперта, спирається на Армана Морера. Морер пише [18, с. 531-532], що твердження Фрепперта про те, що в *Quaestiones quodlibetales* Оккам, характеризуючи акт любові до Бога понад усе та заради нього самого як необхідно доброчесний, не згадує про умову “*stante praesepto divino*”, впливає з нерозуміння контексту. Адже вираз “modo praedicto”, на думку Морера, відсилає до умови “*stante praesepto divino*”, згаданої вище. При цьому Морер посилається на 121 сторінку книги Фрепперта, де ця цитата з *Quodlibeta* дійсно подається в урізаному вигляді, і вираз “modo praedicto” в тому фрагменті відсутній. Проблема в тому, що вже на сторінці 146 Фрепперт наводить розгорнуті цитати з цього питання, а на сторінці 148 цілком ясно говорить про те, що збереження сили божественним приписом як умову необхідно доброчесного акту Оккам в цьому питанні вказує, однак далі додає ще одну характеристику необхідно доброчесного акту: “...так само (*similiter*) [необхідно доброчесний акт] не може бути спричиненим створеною волею так, щоб не бути доброчесним.” [36, с. 255]. На думку Фрепперта,

характеристика необхідно добродесного акту, в ігноруванні якої його звинувачує Морер, насправді є двома окремими характеристиками. Таким чином, коли Оккам вживає вираз “modo praedicto”, він, як вважає Фрепперт, необов’язково посилається на обидві ці характеристики необхідно добродесного акту як ціле. Говорячи про любов до Бога понад усе та заради нього самого, Оккам посилається лише на другу характеристику необхідно добродесного акту – що він не може бути спричинений створеною волею так, щоб не бути добродесним. Цього розділення характеристики необхідно добродесного акту на дві окремі, яке робить Фрепперт, Морер та Осборн, здається, не помічають.

Тим не менше, важко сказати, чи правий Фрепперт, коли тлумачить текст Оккама в такий спосіб. З одного боку, коли Оккам характеризує акт любові до Бога понад усе та заради нього самого, він дійсно не згадує про збереження сили божественним приписом. З іншого боку, не можна сказати, що Оккам згадує лише другу характеристику необхідно добродесного акту – навіть якщо припускати, що ці дві характеристики дійсно окремі. Оккам пише: “Адже цей акт є добродесним так, що не може бути порочним, і не може бути спричинений створеною волею так, щоб не бути добродесним.” [36, с. 255-56]

Очевидно, що Оккам тут наводить дві характеристики необхідно добродесного акту: 1) цей акт є добродесним так, що не може бути порочним та 2) він не може бути спричинений створеною волею так, щоб не бути добродесним. Перша характеристика практично повністю збігається з першою характеристикою, на яку, як вважають Осборн та Морер, Оккам вказує, вживаючи вираз “modo praedicto”. Дійсно, фраза “допоки зберігає силу божественний припис” тут відсутня. Однак це цілком можна розуміти так, що Оккам опускає ці слова як очевидні – особливо якщо зважати на те, що вони вже вказані вище, і що Оккам, вживаючи вираз “modo praedicto”, жодним чином не робить при цьому

спроби експліцитно висловити відмінність характеристик акту любові до Бога понад усе та заради нього самого у порівнянні з характеристиками необхідно добродесного акту, які він сам навів кількома абзацами вище.

Якщо це так, і Осборн правий у тому, що для Оккама будь-який необхідно добродесний акт є таким лише допоки зберігає силу поточний моральний порядок, як його встановив Бог, і якщо правильна рація є лише способом дізнатися про моральні приписи, а не самостійним джерелом моральної норми, то моральна система Оккама дійсно базується виключно на божественних веліннях. В такому випадку стосунок між неопозитивною та позитивною моральною наукою можна сформулювати таким чином: неопозитивна моральна наука – це лише непрямий шлях до усвідомлення божественних велінь, завдяки якому добродесне життя певною мірою можуть проживати навіть язичники. Це, однак, не означає, що положення неопозитивної моралі є джерелом моральної норми, відмінної від тієї, про яку люди дізнаються з Одкровення. Такої самої думки про місце правильної рації в моральній філософії Оккама – себто, що правильна рація є лише непрямим засобом пізнання божественних велінь – притримується і Серве Теодор Пінкерс [21, с. 250].

Фрепперт розглядає ці дві частини моральної науки відповідно до їх зв'язку з абсолютною та впорядкованою могутністю Бога [8, с. 174-175]. Оккам визнає моральний порядок, що діє тут і зараз, як вияв божої впорядкованої могутності, і в межах цього морального порядку мають місце всі ті приписи, що відкриті для природного розуму. Проти чого Оккам виступає, то це проти уявлення, що свобода Бога може бути обмежена цим моральним порядком. Бог встановив для людей ті закони, які вважає для них підходящими, і до розуміння значної частини з яких люди здатні дійти власним розумом; відтак, навіть язичники можуть вести добродесне життя. Однак цей порядок не вкорінений в самій природі

речей, він не є єдино можливим, і жодним чином не зв'язує божественну волю.

Натомість позитивна частина моральної науки, що описує моральні приписи, які базуються безпосередньо на волі Бога, на думку Фрепперта, включає в себе необхідну норму, яка є істинною не лише в контексті поточного і потенційно змінного морального порядку, а й за будь-якого можливого порядку: ”любити, або, що те ж саме, підкорятися Богові.” [8, с. 176] І лише тут інтерпретація Фрепперта починає суперечити інтерпретації Осборна, який стверджує, що любов до Бога – такий самий акт, як і всі інші, і що Бог може наказати ненавидіти себе. [20, с. 12-15] Підкорятися Богові та любити його – не одне й те саме. [20, с. 15-16]

Якщо це так, то як тоді слід розуміти таке джерело знання про приписи позитивної моралі, як самоочевидні принципи? Якщо приписи правильної рації спираються подеколи на самоочевидні принципи, і водночас є вираженням божественного веління згідно з упорядкованою могутністю Бога, то чи можуть самоочевидні принципи бути зміненими? Адже самоочевидність перших принципів є логічною, а закон несуперечності – єдине, що обмежує божественну всемогутність. Відповідь Осборна на це питання полягає в тому, що самоочевидні принципи не мають необхідної прив'язки до досвідного змісту [20, с. 16-17]; інакше кажучи, принцип “слід робити усе достойне” не визначає, що саме є достойним – визначити це здатен лише Бог. Самоочевидні принципи, щоб бути істинними в усіх можливих моральних порядках, мають бути гранично беззмістовними аж поки їм не надасть змісту Творець.

Висновок до розділу

Моральну науку Оккам розуміє як дисципліну, що вивчає дії, підвладні людській волі, які тим чи іншим чином співвідносяться з

диктатом правильної рації. Необхідними умовами добродесної дії є свобода волі, яку Оккам розуміє як здатність індиферентно бажати різні речі незалежно від будь-яких факторів, відмінних від самої цієї здатності. Оккам поділяє моральну науку на позитивну, що має справу з людськими та божественними приписами, та непозитивну, що спирається на самоочевидні принципи та принципи, знані з досвіду.

Традиційно моральна філософія Оккама розглядалася як така, що базується на божественних веліннях. Наприкінці ХХ століття з'явилися відмінні її тлумачення, що прагнули наголосити на правильній рації та любові до Бога як рівнозначних, чи навіть визначальних моральних нормах. Головними предметами суперечки є стосунок між позитивною та непозитивною частинами моральної науки та поняття необхідно добродесного акту.

РОЗДІЛ III КЛЮЧОВІ ВІДМІННОСТІ МОРАЛЬНИХ ФІЛОСОФІЙ ТОМИ АКВІНСЬКОГО ТА ВІЛЬЯМА ОККАМА

Тома та Оккам мають відмінне уявлення про природу людської мотивації та її зв'язок з етикою. Обидва визнають існування двох сил розумної душі – волю та розум, – хоча Оккам і відкидає реальну та формальну розбіжності між цими силами. Дві головні – хоча й тісно пов'язані між собою – відмінності в тлумаченні Аквінатором та Оккамом природи волі та розуму полягають, по-перше, в тому, як вони розуміють волю; і, по-друге, в тому, яку роль в людській дієвості вони відводять розуму.

Воля, вважає Тома Аквінський, є пасивною силою, яка прагне об'єктів, сприйнятих розумом як благо [26, с. 283-287]. Спрямованість волі на благо є природною, і людина як вид прагне власної досконалості з природною необхідністю. Те, в чому полягає людська досконалість, також визначене природою людини як виду, її місцем в світовому порядку, що його створив Бог. Блаженні, що досягли щастя, бажають цього щастя через природну необхідність; натомість у випадках, коли граничне благо не постає перед людиною в усій повноті – тобто в земному житті – людина здатна розглядати будь-який об'єкт як з одного погляду благий, з іншого погляду як злий.

При цьому воля завжди потребує попереднього судження розуму, який визначає дещо як благо, і лише після цього воля, своєю чергою, може скерувати розум чи тіло тим чи іншим чином. Розум не просто збирає інформацію, яку надає волі, а рухає волю в якості цільової та формальної причини так, що воля не може не бажати того, що розум розпізнає як благо. Як було продемонстровано в підрозділі про свободу волі, на етапі врахування засновків під час деліберативної волі, схоже, має певну здатність впливати на діяльність розуму без попереднього судження розуму, однак

цей вплив можливий в межах раціонального зважування альтернатив, а не поза ним: вибір волі не може бути повністю антираціональним.

Оккам наділяє волю значно ширшими можливостями. Воля не прив'язана до природного блага людини; Оккам взагалі досить скептично ставиться до спроможності людини за допомогою філософських аргументів довести існування цільових причин окрім тих, що їх вільні розумні істоти здатні визначати самостійно [36, с. 295, 299, 303] – це стосується навіть граничної цілі, до якої впорядковано весь світоустрій [36, с. 302-304]. Натомість людська воля здатна обирати будь-які опції, включно з бажанням власного нещастя, і навіть неможливість блаженних відмовитися від вічного щастя передбачає додаткове втручання Бога, без якого воля блаженних так само не була б нічим обмеженою [19, с. 54-55].

Так само воля не залежить від судження розуму. Воля, безумовно, приймає до уваги його судження, однак ці судження не рухають волю, якщо вона того не хоче. Людина здатна вчиняти дії, що відверто суперечать судженням розуму, і ці дії будуть абсолютно вільними.

Оккамівська моральна психологія цілком змінює наше бачення моралі та завдання людини в контексті моральної філософії. Історія морального життя людини тепер полягає не в тому, щоб під керівництвом розумних здібностей досягати досконалості як цілісності, в якій всі риси та схильності – як розумові, так і чуттєві – підпорядковані до здобуття цієї досконалості, а в тому, щоб автономна людська воля, що відірвана від чуттєвості, раціональності та щастя, узгоджувала себе з волею Творця, про чий приписи вона дізнається з Одкровення чи з природного розуму. Відмінність між моральними психологіями віддзеркалюється в відмінності між засадами моралі. Для Оккама “моральне зобов’язання, зрештою, не ґрунтується на людській природі, а, натомість, на веліннях Бога та приписах правильної рації, зміст яких визначається вільним рішенням Бога зробити певні акти правильними, а інші – неправильними.” [20, с. 17]

Яке значення ці відмінності між Аквінатором та Оккамом мають для історії моральної філософії? Деякі дослідники вважають, що це значення є критичним. У своїй праці “Джерела християнської моралі” [21] бельгійський теолог Серве Теодор Пінкерс називає Оккамівську філософію переламним моментом в історії європейської етичної думки.

По-перше, Оккамівське розуміння волі та свободи, на думку Пінкерса, розбиває людську діяльність на окремі фрагменти, окремість яких важливіша за їхню єдність [21, сс. 243-244]. Таке розуміння дії практично знищує поняття цілі. Про ціль доречно говорити в контексті кожного окремого вчинку, однак не в контексті людського життя як єдності. Оккамівське розуміння свободи та людської дії Пінкерс вважає фундаментом казуїстики.

По-друге, Оккам відкидає природні схильності як щось визначальне для моралі та свободи. Якщо для Томи Аквінського людські схильності – і особливо схильність до прагнення щастя – є умовою свободи, то для Оккама будь-які схильності ставлять під загрозу свободу як здатність індіферентно обирати протилежне [21, с. 244-245]. Як наслідок, зменшується значення чеснот, адже для Оккама діяти через набуту схильність – означає діяти не вповні вільно [21, с. 245-246]. Цей зсув помітний, якщо зважати на те, як Оккам використовує поняття “доброчесності” вчинку – доброчесний вчинок визначається відповідністю певному приписові, що про нього відомо з правильної рації чи напряду від Бога, і щоб бути доброчесним, він не потребує ні набутої схильності, ні зв’язку з іншими актами.

Разом із наголошенням на людській свободі, Оккам так само відомий наголосом на абсолютній божественній свободі [21, с. 246-247]. Свобода Бога в філософії Оккама набуває значно більшої виразності, ніж його всеблагість. Божественна свобода не обмежена нічим, окрім логічної суперечності. Бог міг би змінити будь-який з моральних приписів,

включно з заповідями Декалогу; Бог навіть міг би наказати ненавидіти його. Єдиним критерієм правильності вчинку є відповідність його поточній божественній волі, і отже, зобов'язання людини перед Богом стає центральним для моралі.

Аласдер Макінтайр в дев'ятому розділі “Короткої історії етики” [15, с. 110-120] так само зазначав визначальну роль зобов'язання в Оккамівській моральній філософії, хоча тлумачив це радше як одну з кількох можливих стратегій обґрунтування необхідності шанувати Бога, що в тому чи іншому вигляді іманентна християнству. Макінтайр так само підкреслює контраст між томістичною етикою та етикою Оккама: якщо Аквінат робить божественну благість підставою для виконання його заповідей, то Оккам робить божественні веління підставами для благоді вчинків [15, с. 119]. Ця тенденція, на думку Макінтайра, зберігається в подальшому розвитку християнської етики, зокрема в Лютера та Кальвіна [15, с. 121-123].

Осборн робить цікаве спостереження: “[Оккам] стверджує, що воля має воліти блага лише в тому сенсі, що все, чого бажають, є благом... В той час як Тома та Скот пояснюють активність волі, посиляючись на благо, принаймні в деяких випадках Оккам вважає, що благо є таким лише тому, що його бажає дієвець. Щонайменше в цих випадках благо пояснюється з посиланням на волю” [19, с.52-53]

Таке тлумачення благоді на рівні створеної волі цікавим чином віддзеркалює стосунок між благістю та божественною волею. Пінкерс вважає, що Оккамівська етика була першою етикою зобов'язання, і що саме Вільям Оккам сприяв тому, що представники європейської етичної думки надалі відійшли від проблематики щастя та чеснот, і зосередились на проблематиці обов'язку. [21, с. 251-252] Таким чином, коло проблем, які хвилювали моральних філософів, стало значно вужчим. Як слушно відзначав Чарльз Тейлор: “Переважаюча частина сучасної моральної

філософії, особливо (але не виключно) в англomовному світі, настільки вузько тлумачить мораль, що деякі з важливих сполучень, які я хочу тут окреслити, не можуть бути пояснені в термінах моральної філософії. Остання прагне зосередити свою увагу радше на тому, що слід робити, ніж на тому, ким добре бути: на означенні змісту обов'язку, а не на суті доброго життя. Таким чином, не залишається концептуального простору для уявлення про благо як об'єкт нашої любові чи відданості, або ж, як це змалювала у своїх творах Айріс Мердок, блага як предмета, на який переважно спрямовується наша увага чи воля. Ця філософія зробила загальноприйнятним обмежене і спотворене розуміння моралі, водночас звузивши розуміння всього кола проблем, пов'язаних із прагненням жити якомога кращим життям, і це не лише поміж професійних філософів, а й серед широкого загалу.” [2, с. 13-14]

Якщо Серве Пінкерс має рацію, то біля джерел такого розуміння моралі стоїть саме номіналістична революція Вільяма Оккама.

Висновок до розділу

Отже, ключовими відмінностями моральної філософії Вільяма Оккама в порівнянні з моральною філософією Томи Аквінського є відмінне тлумачення волі, її зв'язку з розумом та зв'язку обох цих сил зі свободою. Людина вільна не завдяки природним схильностям, а всупереч їм; якщо для Аквіната воля людини природно воліє блага, і її скеровують судження розуму про благо, то для Оккама людина використовує розум виключно як критерій правильності дії, до якого воля може прислухатися, а може не прислухатися; вона вільна не бажати щастя і навіть бажати проти щастя. Щастя як центральна проблема моральної науки так само відходить на другий план, поступаючись обов'язку.

Деякі дослідники, як-от Серве Теодор Пінкерс чи Томас Осборн, вважають філософію Вільяма Оккама переламним моментом в історії

європейської етики, як першу моральну філософію, в центрі якої стоїть зобов'язання, а не щастя та чесноти. Згідно з їхнім поглядом, Оккам позначив напрямок подальшого розвитку етики, проблематика якої ставала все вужчою; сфера моралі була значною мірою відмежована від питань про благо, добре життя і сенс життя взагалі [3, с. 98-99].

ВИСНОВКИ

У роботі досліджено головні особливості морально-філософських вчень Томи Аквінського та Вільяма Оккама, визначено ключові відмінності моральних філософій Томи Аквінського та Вільяма Оккама, проаналізовано ключові відмінності їхніх моральних філософій в контексті історії етичної думки.

Моральна філософія Томи Аквінського ґрунтується на уявленні про природне прагнення людиною щастя. Людська воля з природної необхідності бажає блага. Питання про те, в чому полягає людське щастя, має визначену відповідь, адже щастя пов'язано з досконалістю людини, і те, в чому полягає ця досконалість, передбачено природою людини як виду. Розуміти, що для людини є благом – справа розуму, і воля прагне того, що розум визнає благом. Оскільки в земному житті будь-яка річ може бути розглянута з різних боків, і видаватися як бажаною, так і не бажаною, то свобода людини полягає насамперед у вільному розгляді розумом своїх об'єктів. Воля впливає на розум як здійснювальна причина, однак лише в результаті попереднього судження розуму або ж під час формування судження.

Натомість для Оккама воля є цілком автономною від розуму, і людина здатна не бажати щастя чи бажати проти щастя. Природна прив'язка людини до блага зникає, як і уявлення про цільові причини як про те, існування чого може бути доведене за допомогою природного розуму. Через те, що для моральної філософії стає менш важливим поняття щастя як граничної мети, та через наголошення на автономії волі від схильностей, людська діяльність фрагментується на окремі дії. Єдиною моральною нормою стають приписи Творця, які відомі або через Одкровення, або через природну рацію. При цьому переосмислюється всемогутність Бога: Бог, за Оккамом, міг би встановити зовсім інший моральний порядок, в якому добрими та злими були б зовсім інші дії, ніж

ті, що є такими зараз. Через це радше всемогутність та свобода Бога стають підставами для благості, ніж божественна благість – підставою для виконання його приписів.

На думку деяких дослідників, і насамперед Серве Теодора Пінкерса, ці риси моральної філософії Оккама позначилися на напрямі подальшого становлення європейської етики, як релігійної, так і секулярної: сфера моральної проблематики була звужена до питань про обов'язок та виконання правил, переважно залишаючи поза сферою моралі питання про щастя та про сенс людського життя як цілісності. Крім того, моральна психологія Оккама є передвісником модерного відмежування свободи індивіда від природних чинників та схильностей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Арістотель. Нікомахова етика / Переклав з давньогрецької Віктор Ставнюк. - К.: «Аквілон-Плюс», 2002. - 480 с
2. Тейлор Ч. Джерела себе / Пер. з англ.- К: Дух і літера, 2005. - 696 с.
3. Хома О. Серве Пінкерс про теологію, людську мораль і сенс життя сучасної людини // Філософська думка. – 2012. – № 4 – с. 94-99
4. Adams M. M. The Structure of Ockham's Moral Theory // Franciscan Studies. – 1986. – Vol. 46. – pp. 1-35.
5. Barnes J. (editor) Complete Works of Aristotle, volume 2: The Revised Oxford Translation. – Princeton: Princeton University Press, 1984. – 1256 p.
6. Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. – California: University of California Press, 1982. – 268 p.
7. Duns Scotus. Opera Omnia, Iussu Et Auctoritate Pacifici M. Perantoni, Studio Et Cura Commissionis Scotisticae Ad Fidem Codicum Edita.: Volume II: Ordinatio. Liber Primus. Distinctio Prima et Secunda. – Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. – 465 p.
8. Freppert L. The Basis of Morality According to William Ockham. – Chicago: Franciscan Herald Press, 1988. – 191 p.
9. Feser E. Five Proofs of The Existence of God. – San Francisco: Ignatius Press, 2017. – 338 p.
10. Hoffmann T., Michon C. Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism // Philosophers' Imprint. – 2017. – № 17(10). – pp. 1–36.

11. Kent B. Aquinas and Weakness of Will // Philosophy and Phenomenological Research. – 2007. – Vol. 75, № 1 – pp. 70-91
12. Kent B. Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century. – Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995. – 270 p.
13. Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J., Stump E. The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 1035 p.
14. Kretzmann N., Stump E. The Cambridge Companion to Aquinas. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 302 p.
15. MacIntyre A. A Short History of Ethics. – N. Y.: Macmillan Publishing Company, 1966. – 280 p.
16. MacIntyre A. First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues. – Milwaukee: Marquette University Press, 1990. – 70 p.
17. MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. – 432 p.
18. Maurer A. The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999. – 590 p.
19. Osborne T. M. Jr. Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014. – 250 p.
20. Osborne T. M. Jr. William of Ockham as a Divine Command Theorist // Religious Studies. – 2005. – Vol. 41, № 1 – pp. 1-22
21. Pinckaers S. T. The Sources of Christian Ethics / transl. by Noble M. T. – Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1995. – 489 p.

22. Pickavé M., Shapiro L. *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 285 p.
23. Spade P. V. (editor) *The Cambridge Companion to Ockham*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999. – 440 p.
24. Stump E. *Aquinas*. – London: Routledge, 2005. – 632 p.
25. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 4: Pars Prima Summae Theologiae (q. 1-49)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1888. – 509 p.
26. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 5: Pars Prima Summae Theologiae (q. 50-119)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1882. – 585 p.
27. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 6: Prima Secundae Summae Theologiae (q. 1-70)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1891. – 492 p.
28. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 7: Prima Secundae Summae Theologiae (q. 71-114)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1892. – 361 p.
29. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 22/3/1 : Quaestiones Disputatae de Veritate (q. 21-29)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1973. – 286 p.
30. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 23 : Quaestiones Disputatae de Malo*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1982. – 381 p.
31. Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita: in 50 Vol.: Volume 47/1 : Sententia Libri Ethicorum (lib. 1-3)*. – Rome: Typographia Polyglotta, 1969. – 490 p.
32. William of Ockham. *Opera Theologica: in 10 Vol.: Volume 1: Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio: Prologus et*

Distinctio Prima. – N. Y.: Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967. – 535 p.

33. William of Ockham. Opera Theologica: in 10 Vol.: Volume 5: Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio). – N. Y.: Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1981. – 519 p.

34. William of Ockham. Opera Theologica: in 10 Vol.: Volume 7: Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum (Reportatio). – N. Y.: Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984. – 384 p.

35. William of Ockham. Opera Theologica: in 10 Vol.: Volume 8: Quaestiones Varias. – N. Y.: Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1984. – 482 p.

36. William of Ockham. Opera Theologica: in 10 Vol.: Volume 9: Quodlibeta Septem. – N. Y.: Ed. Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1980. – 838 p.