

ЧЕСНОТИ ЯК МОДУСИ КОНСОЛІДАЦІЇ ГРОМАДСЬКОЇ СПІЛЬНОСТІ  
В ДОКТРИНІ СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

Стаття присвячена визначенню елементів ієрархії чеснот у томізмі та розкриттю перспектив, що їх консолідують, у процесі синхронізації індивідуальних та колективних прагнень, когнітивних здібностей людей. Робиться висновок, що Тома Аквінський, пропонуючи детермінувати процес удосконалення людської природи через раціонально-теологічну систему солідаристських чеснот, затверджував автономність розуму, цінність добродійників, які могли удосконалювати інших вірян і цим синхронізувати індивідуальні та колективні прагнення громадської спільності.

У своїй філософсько-теологічній доктрині Тома Аквінський стверджує, що людина є розумною істотою, буття якої повинне бути заповнене оптимістичним, дієвим життям (*vita activa*), яке спрямоване на удосконалення всього людського виду. Цей постулат філософ виводив з міркування, що існуючий світ є створеним суцям (*ens creatum*), яке пронизано люблячою волею Бога. Тому будь-який вірянин мусить завзято долучатися до Божої благодаті і сприймати суще як благо. Більш того, якщо суще повсякчас прагне завершеності у Його прекрасній сутності, то і метою людини є досягнення блаженства. Блаженство, за Томою, є найвищим результатом дієвого життя людини. Умоглядно воно є пізнання істини в її абсолютному виразі, тобто у спогляданні Божественної сутності, що можливе лише в раю, а у виняткових випадках – на землі в містичному екстазі. Практично ж блаженство є реалізацією автономної дії людини в межах Його Провидіння, здійснення ідеальної громадянської спільності, яка б наближувала всіх вірян до спасіння. Таке вільне здійснення Аквінець бачить у морально-раціональній сутності окремого індивіда, рівень спасіння якого підіймається залежно від його наближення до мети. Адже слідуючи меті – досягнення блаженства, індивід удосконалює свої духовні та раціональні хисти і тим затверджує солідарні принципи співіснування вищого – Бога, з нижчим – людським світом. Втім, духовне наближення людини до Бога, на думку Томи, не можливе без синхронізації життєвих прагнень окремого індивіда та існуючої спільноти. Оскільки Творець надав кожному рівню право на спасіння, тому спільність повинна визначити єдиний критерій сумісного життя, який надавав би можливості досягнення практичного рівня блаженства.

Цей критерій визначається Аквінцем як справедливість, встановлення якої в абсолютному розумінні є загальним щастям і «...найголовнішою ознакою добродісності в суспільстві» [1, с. 264]. Розумне утвердження справедливості уможлиблює *bona vita multitudinis* – добродісне життя безлічі людей, яке, за судженням Ф. Бенетона, досягається в томізмі за трьох умов. По-перше, спільність повинна перебувати в єдиному громадському порядку. Друге, щоб вона постійно прямувала до «благої дії» і нарешті, останнє, завдяки використанню благого правління було б досягнуто достатню кількість приватних благ [2, с. 55]. Практична реалізація трьох умов і суспільне визнання принципів справедливості в томізмі перетворювали єдність вірян у громадську спільність, яка, на думку А. Караса, «...виникає як стандарти певного типу поведінки її учасників. Основною ознакою тут стає здатність людини переступати межі матеріальних залежностей чи груп, жорстко організованих, і прямувати назустріч людині іншої групи: сімейної, майнової, етнічної, політичної... Сенсом такого стандарту поведінки є солідаристська взаємодія, що на рівні груп та спільнот перетворюється в можливість взаємодоповнення зусиль та вмінь для

кращого спільного життя. Під впливом нової інтелектуальної парадигми змінилася інтерпретація сенсу самої соціальності. Тепер вона усвідомлюється як така, що пов'язувалася зі свободою волі людей, які солідарними діями могли впливати на покращення соціального порядку, змінюючи чесноти спільнот від варварських до громадянських, заснованих на визнанні свободи людини і права [3, с. 37].

Тут слід звернути увагу на те, що на думку В. Зеньковського, зміст справедливості, як і всі духовно-пізнавальні можливості людини в томізмі, вміщувались в умовну «двоповерхову» [4, с. 13] систему. Перший поверх є сферою раціонального пізнання людини, а другий – сферою її релігійних переконань. На рівні першого поверху «природний світ розуму» людини, що спирається на досвід, утверджується як самодостатній, той, який самостійно заповнює зміст своїх практичних дій та чеснот. Втім, релігійні переконання для вірянина є більш значущими, і тому будь-яка пізнавальна практика відбувається як зрівняльна операція першого рівня з вже затвердженими постулатами верхнього. Таким чином, критерії практичного пізнання постійно перевіряються та рухаються з практичного змісту до сакрального, і зворотно – від релігійного поверху до тривіально-людського. Така пізнавальна еквівокація змістів надає людству водночас право на самостійну сферу застосування свого розуму та вільної волі і є збалансованою системою збереження цілісності розуму та віри, монолітності індивідуальних та колективних прагнень, що могли не збігатися. У цій аксіологічно-пізнавальній системі чесноти теж набувають двозначності. З одного боку, вони є суто раціонально-практичними феноменами активного життя людини, а з іншого – імперативно-сакралізованими взірцями соціальної поведінки вірянина, які формують його пізнавальні можливості і синхронізують індивідуальні прагнення з колективними.

«Двоповерховий» пізнавальний принцип формує зміст справедливості та умови затвердження *bona vita multitudinis*, які реалізуються в томізмі, в межах законів і чеснот. Ці дві інституції не лише доповнюють, але практично не здійснюються одна без іншої. Приписи закону без чеснот втрачають зв'язок з динамічною практикою, а чесноти без закону втрачають свою цілеспрямованість і силу обов'язковості. Відтак, закони та чесноти в томізмі рівноцінно включені в ієрархію Всесвіту – від верху до низу і зворотно, виконуючи єдину мету – уможливити право кожного на спасіння. У цьому сенсі закони<sup>1</sup> і чесноти канонізують доміанти практичних взаємовідношень індивіда з колективним, визначають межі свободи одиничного з загальним і навпаки. У зазначеному контексті **метою даної статті** є розкриття елементів ієрархії чеснот в томізмі та їх солідаристські можливості в процесі синхронізації індивідуальних і колективних прагнень, когнітивних трактувань буття.

Наслідуючи Арістотеля, Аквінець стверджує, що будь-яка людина поодиноці не здатна забезпечити себе земним щастям, а лише природна соціальність людини сприяє досягненню земного блага. Духовно-політичні спільності (Гради земні) надають людині довершеності, тому що вони являють собою продукт розумної та добродійної діяльності багатьох поколінь. Тому, на відміну від Августина, Тома вважає, що Град земний є природним явищем, який мотивує людину до удосконалення себе: «...чесноти удосконалюють норови людей в тому, що торкається загального життя в єдності. Тому тим, хто не живе в спільності або в державі, вони навряд чи потрібні» [5, с. 397]. Через свою схильність до соціального людська природа знаходить свою повноту, бо благо стає сутнісним тільки тоді, коли воно служить всій спільності: кожен виграє від добре організованого соціального життя, як, втім, кожен виграє від участі в загальній справі.

Виходячи з цієї аксіоми, автор «Трактату про закони» підкреслює, що чеснота набуває соціальної дієвості за умови наявності в ній трьох модусів: розумності, умисності і вкоріненості навички. Роз'яснюючи їх, Аквінець вказує, що розумність чеснот є чітко

---

<sup>1</sup> Окремі консолідуючі принципи законів у томізмі автор окреслив у [6].

визначеним свідомим вибором, у межах божественного та людського законів. Умисність полягає у визначенні індивідом свого приватного блага, яке корегується вищою нормою оцінки, тобто оцінки не людського закону, а оцінки божественного закону, який карає людину за допущену думку чи афект до свого ближнього. І третій модус – добродесний вчинок повинен бути стійким навиком, який не осуджується законами і є прямою, «напів-автоматичною» дією індивіда – вшанування батьків, наприклад [7, с. 145-146].

Отже, підґрунтям людських чеснот за Томою є розумність, знання та шанування законів (передусім божественного) та слідування традиційним звичаям. По мірі того, як індивід соціально практикує визначені модуси чеснот, в ньому формуються істинно вірні бажання. Тому природа чеснот ґрунтується не на чуттєвості, а на розумності людської душі. Чуттєвість, навпаки, заважає індивіду досягнути блаженного стану і тому повинна підкоритися волі індивіда, яка теж розпочинається з чеснот – з рефлексії та їх контролю, порівняння внутрішніх жадань з нормами божественного прикладу. Тому чесноти – це інтелектуальна практика, яка вимагає постійних духовних зусиль, соціально значимого придбання неіснуючих раніше рис характеру та все більш відповідальних зобов'язань як перед спільністю, так і перед Творцем.

Тут слід зазначити, що надана характеристика стосується «придбаних» чеснот, але не зачіпає так званих «всіяних» Богом чеснот, які наближуються до Його благодаті. Останні є істинно правосудними, виправданими Богом чеснотами, які не обумовлені моральними приписами, а значить, і не осуджені ними [7, с. 154]. Цей блаженний стан «споглядання», на думку Аквітанця, надається Богом вибраним святим, вищим ієрархам Церкви та керівникам громадської спільності (єпископам і монархам).

Далі мова буде йти про «придбані» чесноти, те моральне життя, яке, на думку В. Гертих, є «феноменом самостійності і неповторності... що виходить від діяльності, властивій окремому практичному розуму, наділеному природною здатністю вільно регулювати людську поведінку» [8, с. 96]. Моральне життя є наслідком усвідомлення людиною соціальної дійсності, яка розумна внаслідок розумності творіння і тому є суто індивідуалістичним сприйняттям існуючої реальності, що вимагає внутрішньої рефлексії, інтеріоризації існуючих соціальних практик. Відтак початком морального вчинку є розумне оволодіння індивідом соціокультурним досвідом спільноти, який формує усталені внутрішні якості людини. Інтеріоризація надає можливість індивіду в межах аксіологічних норм спільності, залежно від обставин, творчо трансформувати свою поведінку, вільно змінювати її вектор й знаходити єдиновірний образ дії. Імовірно, виходячи з цієї аксіоми, Тома підкреслює, що «“усвідомленість” є необхідною умовою моральної чесноти, бо моральна чеснота діє згідно з правильною думкою, і тому... розум – це суб'єкт чеснот» [7, с. 80, 81].

Взагалі автор «Суми проти поган» підкреслює, що «людські чесноти управляють людським життям» [5, с. 397]. Вони є «початком людської дії» [9, с. 44], бо зміст їх наданий божественним та природним законами, підкріпленими звичаєм. Роз'яснюючи останній термін у межах давньоримського поняття «mos», Тома тлумачить його в двох значеннях. По-перше, це слідування старозавітним приписам Мойсея, і друге значення – «природна здібність людини виконувати певні своєрідні дії, що... стають другою природою» [7, с. 108]. З цього слідує, що моральне життя є наслідком інтеріоризації особистості, переборення індивідом своєї першої матеріальної природи, що удосконалюють її на прикладах Святого Писання. Водночас звичай надає можливість людині визначати міру та сферу застосування морального вчинку і самостійно шукати шляхи до його удосконалення, тобто надає право та творчу ініціативу.

Звичай, на переконання Томи, мусить виховувати в індивіда ціннісні координати і забезпечувати застосування добродесних вчинків, складається з навиків (habitus). Навик є модусом «володіння» деяким якісним станом ставлення людини до себе або до чогось [9, с. 4]. Аквінець роз'яснює такий стан ставлення в межах предестинаційної тради-

ції (ідеї ієрархічного священноначалія Всесвіту), де навик визначає знаходження людини в просторі (включно і соціальний простір), який, у свою чергу, як деяка упорядкованість складається зі здібностей (тих можливостей, які ще знаходяться в процесі становлення і є незавершеними елементами цілого) та видів (тих елементів, які досягли свого завершеного положення в ієрархічному просторі) [9, с. 5-6]. Індивід через динамічність «здібностей» та «видів» особистих навиків знаходить і підтверджує свою ідентичність – ієрархічне положення в співтоваристві та Всесвіті взагалі. Через таке оволодіння якостями та соціальним простором душа людини здобуває досконалу завершеність у земному житті, отримує практичну націленість до Вищої природи – повернення творіння до Бога. У цьому сенсі автор «Трактату про навиків в цілому» зазначає: «...якщо ми говоримо про більш піднесену природу, завдяки якій людина може стати причасником, згідно зі сказаним (у Писанні): “Щоб ви через них сподіялись причасниками Божественної Сутності” (2 Петро 1:4), то в цьому випадку ніщо не перешкоджає тому, щоб деякий навик, а саме любов до Бога, перебував у душі з боку сутності» [9, с. 19].

Отже, навик є тою практично динамічною основою, на якій базується рух людини до більш досконалої форми душі. Рух набуття навиків, на думку Томи, повинен збігатися з його метою та розумно люблячою сутністю Творіння. Тобто всі навиків мусять бути сформовані на основі збереження вільної волі людини, без насильства та примусу з боку того, хто навчає, як це робив люблячий Бог. У цьому контексті Аквінець заперечує тезу Августина («якщо стримувати найлютіших тварин від того, що приносить їм найбільше задоволення, страхом перед болем, то коли це (з часом) перетвориться у них на звичку, вони стануть прирученими і покірливими») аргументом, що «...такі навиків не досконалі, бо, будучи позбавлені волі, вони не володіють здатністю застосування або врівноваженістю (від використання навиків)» [9, с. 21-22].

Як бачимо, Тома не лише усвідомлював соціальну природу навиків, але й пропонував ключовий принцип формування їх у індивіда – через свободу волі та звичку робити особистий вибір між добром та злом, який повинен бути необтяжливим, творчим і збудливим до благодаті. Такі соціальні принципи є колективними елементами громадського порядку, які первинно детермінують поведінку та розум індивіда, а вже потім сам індивід свідомо мусить формувати ідеальні навички у себе та у інших.

Саме через набуття навиків людина здобуває чесноти [9, с. 87]. Тома характеризує їх як «упорядковане розташування душі» [9, с. 71], розсудливістю практичного розуму, яка визначає, що повинно виконуватися і яким чином знайти правильне розташування до вищої мети. Іншими словами, чесноти є любов'ю [9, с. 82-83], основою діяльного життя, завдяки якій індивід відтворює добру дійсність (щойність) – на відміну від зла, що є ніщоїним безсиллям та гріхом, полягаючи у відмові від створення блага.

Аквінець, майже ієрархічно, ранжує чесноти за типами, визначаючи їх наступну послідовність: розумові, моральні і теологічні. Характеризуючи розумові чесноти, філософ відразу визначає їх вторинність та залежність від споглядальних навиків – ведення містичного способу життя. Тома підкреслює, що «істинне користування споглядальними навиками забезпечується чеснотами, які удосконалюють волю, наприклад, любов'ю і справедливістю. І тому у випадку, коли дії по таким навикам здійснюються через силу любові до небесного, вони ведуть до набуття заслуги, і саме це має на увазі Григорій, коли говорить, що “у споглядальному житті більші заслуги, ніж в житті активному”» [9, с. 92-93]. Відтак Аквінець ще раз звертає увагу на ту обставину, що розумові чесноти служать та існують у межах вищої меті – досягнення блаженства.

Розумова чеснота складається з трьох компонентів: мудрості, науки та мислення, які поєднуються майстерністю людини робити добро. Всі ці компоненти пов'язуються розсудливістю – істинним судженням відносно людських дій, яке дозволяє приймати правильні рішення стосовно людського життя взагалі [9, с. 100-101]. Розсудливість в

томістській доктрині є не просто розумовим актом, але і дією вільної волі індивіда. Вона, на думку Томи, не повинна здійснюватися під впливом іншої волі, а бути суто індивідуальним рішенням. Більш того, розсудливість людини повинна бути ефективною для спільності майстерністю, яка направлена на «виконання завершених речей», з метою «вести праведне життя, а не просто для того, щоб (людина) могла бути доброю» [9, с. 103]. Завершує характеристику розумних чеснот Тома механізмом впровадження її в дійсність. Такий механізм складається з трьох компонентів: обговорення, судження і розпорядження. Перші дві складові філософ віддає сфері споглядального розуму, а третій – практичного. Визнаючи за останнім прерогативу в реальних справах, Тома підкреслює, що «...та чеснота, яка удосконалює розпорядження, а саме розсудливість, займає найвище положення, і їй підлеглі інші вторинні чесноти, а саме розумність у рішеннях, яка удосконалює обговорення, а також кмітливість і сумлінність, які є частинами розсудливості в частині виносу суджень» [9, с. 105].

Наступний рівень чеснот моральний Аквінець виводить від вже розкритого терміна «*mos*». Імовірно, філософ не вважає правильною тезу Арістотеля, що «будь-яка чеснота є моральною». На переконання Томи, моральна чеснота значно вища, ніж розумна, бо «жодна чеснота не примусить нас зробити правильний вибір за винятком тієї, яка знаходиться в частці душі, що жадає... тому вибір є актом здібності, що прагне» [9, с. 109]. Отже, розумна чеснота може виходити з хибного жадання (наприклад, фарисейського відчуття обов'язку) або неправильно визначеного об'єкта вчинку. Щоб цього не трапилось, є «жадаюча здібність душі», що прагне блаженства, яка вже має свою історично-практичну визначеність у старозавітних звичаях, які повинні бути прикладом для моральних чеснот. Тобто розум повинен підкорюватися віросповідальній традиції та деяким ірраціональним і благим прагненням душі повернутися до Творця. З цього і складається ключовий принцип моральних чеснот, які у своїй практичній реалізації, через поєднання розуму та звичаїв, мусять підкорити пристрасті людини і слугувати загальній меті.

Визнаючи ключове значення практики звичаю та імовірно усвідомлюючи складність інтерпретацій Писання, Аквінець надає критерій ієрархічності моральних чеснот. Їх ранжування залежить від міри слідування традиції, освіченому ідеалу загального блага, який вказує на ступінь покарань і нагород за сподіяне. Виходячи з цього, теолог називає найважливішу моральну чесноту – правосудність (справедливість), яка направляє людину, через розпорядчий акт, до дій на благо спільності. А оскільки об'єктом правосудності є «...поборена повинність, що встановлює правильну співвіднесеність до відшкодування» [9, с. 136], то ця чеснота як жодна інша поєднує в собі приватні і колективні інтереси, визначаючи ту необхідну середину між можливими протилежностями, яка синхронізує їх. Значимість для такого соціального критерію підкреслюється тим, що ця чеснота має два рівня впровадження – законодавча правосудність вступає в дію завдяки акту розпорядження, а моральна справедливість активізується «через саму себе». Отже, першочерговість правосудності визначається Томою тим, що ця чеснота забезпечує загальне благо, що постає перед людиною в покараннях та розпорядженнях, і розглядає та пов'язує її з іншими людьми з точки зору рівності. У цьому сенсі Аквінець підкреслює: «Правосудність пов'язана з належними відносинами між рівними» [9, с. 149].

Перераховуючи моральні чесноти, Аквінець визнає, що деякі з них пов'язані з пристрастями (мужність, розсудливість, щедрість, пишність, величність, честолюбство, рівність, дружелюбність, правдивість і дотепність) [9, с. 142], а деякі мають суто практичну природу (правдивість, справедливість, щедрість, великодушність, розсудливість і майстерність) [5, с. 399]. Втім, найголовнішими з них, на думку філософа, завжди залишаються чотири чесноти: помірність (чи розсудливість), справедливість (чи правосудність), розсудливість і мужність [9, с. 145]. Хоч названі чотири чесноти і поєднані єдиним станом людського розуму і відрізняються деяким стійким навиком, все ж розсудливість, яка проникає в інші три чесноти, є направляючою [9, с. 152].

Після визнання моральних чеснот теолог поділяє їх на чотири види: громадські; ті, що удосконалюють; завершені та зразкові. Відправним для усвідомлення громадських чеснот для Томи є вислів Макробія, що чесноти тоді стають громадськими, коли завдяки їм «...добрі люди здійснюють добрі вчинки на благо своєї держави і заради безпеки свого місця». У цьому випадку, слідуючи за Стагірітом, Тома вказує, що річ йде про законодавчу правосудність [9, с. 154]. Він же розглядає громадські чесноти як поєднання законодавчої й моральної правосудності, головною задачею яких є опанування пристрастей, тобто зведення їх до деякої середини. Втім, це не заважає Аквінцю характеризувати громадські чесноти в комплексному поєднанні з трьома іншими видами чеснот. Громадські чесноти, на переконання філософа, доповнюють чи остаточно довершують більш духовні за своєю суттю види чеснот. Так «зразкова» чеснота трактується Томою у межах августинства – як слідування зразку, яким є Бог, «народження» у себе Його мудрості, розсудливості, справедливості, мужності тощо. «Зразкова» чеснота є відправною для вчинку, активного життя індивіда, яка під впливом новозавітного призиву: «Будьте досконалими, як бездоганним є Батько ваш небесний» (Мф. 5; 48), перетворюється в чесноту, що встановлює взірць дії для всієї спільності.

Між цими двома видами чеснот Аквінець розміщує ще дві чесноти. Ті прагнення людини, які спрямовані на уподібнення божественному, Тома називає чеснотами, що удосконалюють. У цьому значенні, міркує філософ, «розсудливість, споглядаючи божественне, вбачає все мирське суєтним і направляє всі помисли душі до одного лише Бога, розсудливість, наскільки дозволяє природа, нехтує тілесними потребами, мужність відвертає душу від боязні нехтування тілесним і укріплює в прагненні до небесного, а правосудність зводиться до того, що душа дає щирю обітницю слідувати вибраним шляхом» [9, с. 155]. Наступною групою чеснот є «завершені», ними володіють ті, хто досяг уподібнення божественному. Такого рівня досягли люди, розсудливість яких «...споглядає лише божественне, розсудливості не потрібно приборкувати мирські бажання, мужності невідомі пристрасті, а правосудність, зіставлена божественному Розуму, єдина з ним у незмінній згоді. Такі ті чесноти, котрі ми осягаємо блаженними, і тим, хто вже в цьому житті досяг вищого рівня досконалості» [9, с. 155].

Незважаючи на деяку другорядність громадських чеснот, Аквінець визнає, що цей рівень вимагає від індивіда виконання обов'язку любові, тобто щирого служіння своїй спільності. Таке громадське служіння направлене не лише на благо колективу, але на індивідуалістичні елементи спільності, а «...саме домогосподарств, або навіть окремого індивіда» [9, с. 156]. Таким чином, громадські чесноти через двобічність обов'язку любові, визнання свободи інтересів домогосподарств, консолідують соціальний порядок і забезпечують реалізацію іншим більш метафізичним чеснотам (завершеності, зразковості).

Завершує перелік типів чеснот Аквінець теологічними чеснотами, які завдяки своїй богопричетності, сприяють подоланню природних начал людини і досягненню блаженства. Ці чесноти надають людині допоміжні начала, що відкривають їй шлях до надприродного блаженства. Саме такі начала і є теологічними чеснотами, бо вони, на думку філософа: по-перше, правильно визначають нас до Бога; по-друге, вони є «всіяними» в нас Богом; і по-третє, ми можемо пізнати їх тільки через Боже одкровення – Святе Писання [9, с. 158]. До вищих чеснот належать віра, яка породжує надію, і обидві, у свою чергу, є началом любові. У практичній площині три теологічні чесноти реалізуються та затверджують себе в милосерді. За їх допомогою Бог встановлює людей до Себе і «підіймає» їх над недосконалістю земного життя та обмеженістю практичного розуму.

Завершивши перелік чеснот, Тома переходить до причин та умов їх існування в земному житті спільності. На його переконання, всі чесноти первісно надаються людству Богом і лише потім через природу свого розуму людина удосконалює ті таланти, що надані їй Творцем. Більше того, розумні і моральні чесноти, які потенційно існують у душі людини (схильність до наук або до мужності), досягають досконалості в багатоманітних

типах та способах практик людини, в межах її досвіду. В цьому сенсі Аквінець підкреслює, що «...в нас з самого початку природою закладені розумові і моральні чесноти, хоча і недосконало, бо природа визначена до чогось одного, тоді як вдосконалення цих чеснот залежить не від одного конкретного модусу дії, але – від різних модусів, від різних питань, які так чи інакше входять у сферу діяльності, і від різних обставин [9, с. 168].

Отже, здається, що філософ признає людську розумність та цінність земного досвіду, який формує істинні знання та реалізується лише в соціокультурному просторі спільності людей і тому має право на існування заради удосконалення людської душі. Втім, Аквінець однозначно не проголошує такого принципу активної дії індивіда. Він тут же, спираючись на Августина, зауважує, що благо, яке досягається чеснотою, визначається встановленням божественного закону, а не людського розуму, і не може бути обумовлене людськими діями – благо утверджується в нас виключно божественною дією. Тому «...Августин, надаючи дефініцію такої чесноти, додає, що вона суть те, що Бог содіює в нас поза нас» [9, с. 170].

Проголошуючи прерогативу Божого Провидіння, філософ був змушений повертатися на рівень людської розумності та практики. До цього його спонукала проблема співвідношення смертного гріха та чеснот. В абсолютному сенсі, коли річ йде про досконалий стан душі, смертний гріх не збігається зі всіяними чеснотами. Проте, зауважує Тома, злободенний гріх, навіть смертний, поєднується з чеснотою, котра здобута людиною за допомогою його власних сил. Бо, продовжує філософ, «...від нашої волі залежить, користуємося ми чи ні тим або іншим навиком, і (при цьому) один гріховний вчинок не знищує навиків до придбаній чесноти, адже вона суть не акт, а навик, якому може протиставити (тільки інший) навик. Тому хоча без благодаті людина не може минути смертного гріха так, щоб за жодних обставин так не грішити, проте ніщо не перешкоджає тому, щоб він міг набувати навик до чесноти, завдяки якій він в більшості випадків і в найбільш огидних розуму випадках стримувався б від зла. Крім того, є і такі смертні гріхи, яких чоловік взагалі не може минути без благодаті, а саме ті, які безпосередньо протилежні теологічним чеснотам, якими ми володіємо виключно по благодаті» [9, с. 170-171].

Таким чином, філософ розрізняє всіяні та придбані чесноти, різниця між якими є рубіж мети активного діяння людини. Коли рубежем мети дії всіяних чеснот є не відчуженість, а стан «співгромадянства зі святими», коли людина стає своїм Богу (Еф. 2; 19), то межею придбаних чеснот є достойне життя з точки зору людських справ, які можуть різнитися залежно від тієї чи іншої форми (державного) правління [9, с. 174]. Втім, незважаючи на свою різномірну природу та межі дії, чесноти гармонійно поєднують деяку середину, яка зосереджується на рівні моральних чеснот.

Характеризуючи на новому колі моральні чесноти, Аквінець знов виходить з тези Стагіріта, що «моральні чесноти є навиком вибору середини». Тобто моральна чеснота визначається вміннями пізнання, навиками розуму, який виділяє середину між надмірністю і недоліком чогось. Об'єктами цього інтелектуального процесу виступають пристрасті та діяння людей, суспільні взаємовідношення. Виходячи з цього, Тома розділяє розумову здібність знаходження середини на два рівня. Перший – внутрішній, є актом самого розуму, який рефлексує свої прагнення. І другий рівень, зовнішній, є знаходженням розумної середини в «приватній матерії», в існуючій реальності [9, с. 179], на основі дотримання середини в значенні відповідності мірі та правилам. Відтак, моральні чесноти об'єднуються з їх розумними типами. Мірою серединності розумного вибору, на думку Томи, є у випадку споглядальних чеснот – безвідносна істина, а у разі практичних чеснот – істина, що співвіднесена з правотою бажання [9, с. 181]. Постулат «правоти бажання» Тома роз'яснює як суб'єктивний фактор сприйняття рішень стосовно існуючих речей. Таке бажання блага само по собі володіє природою правила та міри, які, завдяки своїй божественній сутності, вибирає між протилежностями, що існує як в недовершеному розумі, так і земній реальності.

Отже, чесноти в томізмі складають єдиний комплекс, які поєднані таким чином, що якщо знайдеш одну, то згодом з'явиться інша. Тому людина мусить здобути хоч одну моральну чесноту, а за нею індивід знайде в собі начала інших. При цьому така здобута чеснота повинна бути досконалою, тобто таким практичним навиком, який спонукує нас творити добро, а недосконала чеснота – деяка схильність до доброго вчинку. І останні дві умови здобуття індивідом чеснот – визнання індивідом не лише розсудливого визначення мети, але й моральних засобів її досягнення [9, с. 187], і друге – здобути хоч одну чесноту не можливо без любові до ближнього, всієї спільноти вірян.

Підсумовуючи, слід зазначити, що чесноти в доктрині Томи Аквінського знаходяться у строгій ієрархічній доміні, усвідомлення якої розкриває людині Вищу істину – те, що «ціле більш значне своєї частки» [9, с. 189]. Чесноти, як деякий духовний стан вільного вибору, супідрядні: розумові чесноти «охоплені» і «пронизані» моральними та теологічними, а моральні, у свою чергу, теологічними. Але вищі типи чеснот в соціальної практиці індивіда спираються на принципи розуму, який конститує його свободу. Отже, відбудовується тришаровий порядок, який уможливно складає вертикальну цілісність, що тісно пов'язана з ієрархією законів у томізмі. Горизонтальний рівень зазначеного порядку, який складається переважно з двох перших типів чеснот, сповнений своїми елементами: навичками, звичаями, виховними практиками. Розсудливе виконання їх на благо спільноти формує у людині другу, більш досконалу, природу, яка переростає в мудру майстерність керування собою, домогосподарством та громадянською спільністю – дієву майстерність уподібнення Богу, що творить добру «щойність». Більш того, Тома визначає ключові принципи практичної ефективності поєднання елементів горизонтального рівня – вміння контролювати і смиряти пристрасті, доречність і вкоріненість навичок, мудрість, науковість і розсудливість мислення і вміння визначати серединність вільного вибору, який і є імперативною нормою моралі.

Повторюючи міркування Арістотеля, Аквінець виводить моральні чесноти з бажань та волі людей, які прагнуть блага. Щоб благі жадання постійно домінували і керували поведінкою індивіда, Тома пропонує пізнавальні можливості людини, процес вибору вірної дії розсудливо «зв'язати» з вищими чеснотами та божественними законами, що утворює «двоповерхову» систему пізнання. Така система формує особливу інтеріоризацію індивіда, де ключове місце займають виховані та культивовані зовні морально-теологічні норми та відчуття евдемоністичного обов'язку індивіда перед спільністю. Таким чином, тришаровий рівень чеснот, який збалансовується з законами, та «двоповерхова» система пізнання обумовлює «вільний» вибір людини, де розум хоч і здійснює свій вибір, але в межах визначених спільністю цінностей – значимих для колективу чеснот, що спонукають розум формувати людські наміри до вчинку. Отже, розумні здібності людини Тома робить залежними від детермінованого простору спільності, теологічно-моральних чеснот – їх виховних практик.

Завдяки детермінації вільного вибору індивіда досягається абсолютна солідарність з Богом, людини зі своїми вищими прагненнями та спільністю. В останній площині солідарність затверджується завдяки тому, що більш досконала меншість добродішних людей своїм прикладом управляє і спонукає менш досконалих до самопожертви заради колективного спасіння всіх вірян. Така ієрархічна соціальність, хоч і встановлює місце індивіда в загальному, все ж признає за останнім індивідуальні якості, розумову здібність та право на вчинок, який обумовлений її свобідною волею. Тому вся окреслена система чеснот томізму спрямована на індивідуальну суб'єктивність, на удосконалення його природної та соціальної ущербності і водночас признання унікальності людського буття – її суверенної особистості, яка розкривається в активному житті перед Богом. В цьому сенсі Ж. Марітен підкреслює, що середньовічна особистість – «...це універсум духовної свободи, яка наділена свободою вибору і становить, через цю обставину, незалежне ціле



по відношенню до світу, так що ні природа, ні держава не можуть робити замах на цей універсум без його згоди. І сам Бог, який існує і діє у внутрішньому світі, тут поступає певним чином і з особливою вишуканою делікатністю» [9, с. 58].

Таким чином, Тома Аквінський через теологічну систему солідаристських чеснот не лише спонукає удосконалювати людську природу, але й затверджує автономність розуму (вчення про яке означило подальшу долю західноєвропейської філософії [4, с. 13]), цінність добродійників, які раціональними шляхами синхронізують індивідуальні та колективні прагнення громадянської спільноти і цим досягають загальної мети – вищого блаженства.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з латини О. Кислюча ; передм. В. Котусенка]. – К. : Основи, 2003. – 794 с.
2. Бенетон Ф. Введение в политическую науку / Филипп Бенетон ; [пер. с фр.]. – М. : Весь Мир, 2002. – 368 с.
3. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і неокласичних інтерпретаціях / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Вид-ня центру ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
4. Зеньковский В.В. Основы христианской философии / Зеньковский В.В. – М. : Канон+, 1997. – 560 с.
5. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; [перевод, вступ. ст., комен. Т.Ю. Бородай]. – Долгопрудный, Вестком, 2000. – Кн. 1. – 464 с.
6. Туренко О.С. Закон як міра синхронізації індивідуального та колективного в доктрині Томи Аквінського / О.С. Туренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2012. – № 1.
7. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 90 – 114 / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2010. – 432 с.
8. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / Войцех Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87-101.
9. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I. Вопросы 49 – 89 / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2008. – 536 с.
10. Маритен Ж. Философ в мире / Жак Маритен ; [пер. с фр., послесл., комент. Б.Л. Губман]. – М. : Высшая школа, 1994. – 192 с.

#### *О.С. Туренко*

##### **Добродетели как модусы консолидации гражданского сообщества в доктрине св. Фомы Аквинского**

Статья посвящена определению элементов иерархии добродетелей в томизме и раскрытию их консолидирующих потенциалов в процессе синхронизации индивидуальных и коллективных стремлений, когнитивных способностей людей. Делается вывод о том, что Фома Аквинский, предлагая детерминировать процесс совершенствования человеческой природы через рационально-теологическую систему консолидирующих добродетелей, утверждал автономность разума, социальную ценность благодетелей, которые могли совершенствовать других верующих и этим синхронизировать индивидуальные и коллективные стремления общественности.

#### *O.S. Turenko*

##### **Virtue as Modes of Consolidation of Public Community in the Doctrine of St. Thomas Aquinas**

The article is devoted to the problem of defining of elements of virtue hierarchy in Thomism and disclosure of their consolidating potential in the synchronization process of individual and collective aspirations, cognitive abilities of people. It is concluded that Thomas Aquinas, offering a deterministic process improvement of human nature through rational theological system of consolidating virtues and claimed the autonomy of mind, the social value of benefactors, which could develop other believers and so synchronize individual and collective aspirations of public.

*Стаття надійшла до редакції 20.01.2012.*