

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Прежде чем перейти к рассмотрению проблем средневековой философии, необходимо определить само понятие «средневековой философии». Напрашивающийся очевидный вывод, что средневековая философия – это философия эпохи средневековья, не совсем верен. И дело не только в том, что временные рамки эпохи средневековья не могут быть названы с устраивающей всех точностью. Иногда начало средневековья приурочивают ко времени падения Рима (476 г.), иногда – к коронации Карла Великого (800 г.), иногда – к деятельности блаж. Августина. Подобный хронологический подход, свойственный большинству учебников по истории философии (напр., книге Ф.Ч.Коплстона), страдает очевидным недостатком – использованием для решения сугубо философского вопроса нефилософским критерием. В таком случае не видно сущностного отличия между античной и средневековой философией, и процесс философского развития предстает в виде поступательного движения, лишенного каких-либо революционных изменений.

Более правильным было бы, на наш взгляд, нахождение тех сущностных черт средневековой философии, которые отличали бы ее от философии античной. Такой особенностью является способ философствования, характерной для каждой эпохи. Для античности характерен совершенно свободный характер философствования, при котором для философов фактически не существует проблем, которые нельзя было бы подвергнуть критическому исследованию. Средневековая философия – это религиозная философия, а для религиозного мыслителя, какой бы религии он ни был приверженцем, есть истины, не подвергаемые сомнению. Поэтому можно считать стоящими у начала возникновения средневековой философии тех мыслителей, кто первыми стали применять религиозные положения в своей философии.

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Александрия являлась крупнейшим центром иудейской диаспоры. Продолжительное ее взаимодействие с эллинистическим миром имело своим последствием постепенную эллинизацию александрийских евреев. В сфере культуры греческая ученость соединилась с иудейским раввинизмом. Появление в III в. до н. э. Септуагинты дало новый толчок греко-иудейскому синкретизму. Платон и Моисей теперь заговорили на одном и том же языке. Образованные иудеи,

учившиеся обычно в школах греков, пытаются перевести язык Библии на язык греческой философии. Для этого они пользуются утвердившимся среди александрийских филологов методом аллегорического толкования. Так родилась библейская экзегетика. Виднейшим представителем этой экзегетики I в. до н. э. — I в. н. э. был *Филон Александрийский*. Колоссальный авторитет сочинений Филона у христианских мыслителей эпохи патристики и средневековья обеспечил им долгую жизнь и сравнительно хорошую сохранность: мы обладаем сейчас более чем тремя десятками его сочинений.

Предметом истолкования служило Филону Александрийскому преимущественно Моисеево Пятикнижие. Согласно Филону, Пятикнижие представляет собой иносказание, умышленно составленное Моисеем таким образом, чтобы под внешней формой мифа и исторического повествования скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл Божественного откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия. Однако внутренний, скрытый смысл библейских писаний приоткрывается только избранным, наделенным Божественной благодатью. Духовное постижение есть дар Божий, и для него недостаточно одних только самостоятельных усилий человеческого разума. Но постижение, понимание есть дело разума, хотя бы и разума, укрепленного благодатью. Поэтому совершенствование разума, приобщение к наукам и философии, является предварительным условием овладения духовной экзегезой. При этом, как свободные науки (грамматика, риторика, диалектика, геометрия, арифметика, музыка и астрономия) служат приготовлением к философии, так философия готовит ум к теологической мудрости, т. е. к уяснению духовного смысла откровения.

В представлении Филона греческая философия и мудрость библейская в конечном счете имеют один и тот же источник — Божественный разум, Логос, хотя библейская мудрость имеет то преимущество, что она есть просто *слово* (Логос) *Бога*, тогда как философия греков есть *человеческое* воспроизведение отраженного «слова» — образа божественного Логоса

Как верующий иудей, Филон был сторонником монотеизма и креационизма. Подкрепление обеим позициям он легко находил в Библии. Но, как александрийский интеллектуал, воспитанный в греческих философских школах, он не мог примириться с тем, что этот монотеизм и креационизм в Пятикнижии был выражен в форме наивного антропоморфизма и натурализма. Выход из положения был найден довольно простой: все библейские высказывания, расцененные Филоном как не соответствующие идее духовного Бога, были отнесены им к классу мистических аллегорий. Наоборот, те места Библии, где можно было усмотреть хоть малейшее сходство с суждениями философской «теологии» греков, Филон всячески выпячивал, интерпретируя их в терминах пифагореизма, платонизма и стоицизма. В результате ветхозаветный Бог получал новые, эллинистические по звучанию, философские по смыслу атрибуты. Согласно Филону, библейский Бог — это абсолютная монада, возвышающаяся над всякой множественностью, или даже сверхмонада, ибо он есть такая единица, рядом с которой нет других единиц, и такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо. Сущность Бога абсолютно проста, а потому и непостижима для дискурсивного разума. Мы можем знать, что Бог *есть*, но не можем знать, *что* он есть. Вот почему в книге Исхода Бог назвался Моисею только как «Сущий», «существующий» (Иегова) и не открыл других Своих имен. Язык человеческий слишком несовершенен и слишком чувствен и конкретен, чтобы выразить

божественные имена, К пониманию того, что такое Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что Он не есть, т.е. путем отрицательной, апофатической теологии. Например, справедливо сказать, что Бог неизменен, бесконечен, нестрадателен, не нуждается для Своего существования ни в чем, немножественен и неделим и т. п. Путем такой отрицательной редукции можно прийти к некоторому позитивному остатку, о котором уже вовсе ничего нельзя будет сказать, так как все рассудочные определения будут исчерпаны. Постигание этого остатка означало бы выход за пределы рассудка (экстаз) и переход на более высокую ступень познания — ступень мистической, сверхразумной интуиции, где Божественная реальность созерцается лицом к лицу, но безотчетно и бессмысленно, ибо свет этой реальности ослепляет рассудок настолько, что представляется ему абсолютной тьмой. Сверхразумное созерцание подобно трезвому опьянению и экстатическому ясновидению корибантов. Пророчества Моисея, с точки зрения Филона,— это результат непосредственного внерационального внушения Моисею Божественной воли. Соответственно и для усвоения их требуется не столько понимание, сколько простая вера. Вообще позитивное знание о Боге и вещах Божественных может быть получено либо через вдохновенный экстаз, либо через библейское откровение. Таков главный вывод филоновской мистической теологии. В противоречии с этим выводом находится другая, более философская, часть учения Филона — учение о Логосе.

Филоновский Логос соединял в себе три группы значений: 1) значения, приписанные ему античной философией; 2) значения, выводимые из Библии; 3) значения, приданные ему самим Филоном. Как и в античной философии, Логос наделяется у Филона рационально-логической и структурно-упорядочивающей функциями. Логос — это мировой порядок, красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей, подобная магнетической связи. От него — всякая форма, всякая устойчивость и определенность. Он имманентная миру сила, сохраняющая и поддерживающая его, мировой разум, управляющий космическим телом, подобно тому как человеческий разум управляет телом человека. Мир и человек соотносятся как макро- и микрокосмос. Человеческий разум — сколок с мирового. Все эти характеристики Логоса совершенно совпадают со стоическими. Другие качества филоновского Логоса свидетельствуют о влиянии платонизма. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями. Мир создается Богом по модели этих идей и служит их отображением. Логос предшествует космосу, как замысел художника предшествует создаваемому художественному произведению: произведение есть лишь воплощение идеи создателя — воплощенный Логос. Источником этих представлений Филона был, по-видимому, платоновский «Тимей».

Дальнейшие рассуждения Филона о Логосе имеют уже библейскую окраску; их подоплекой служат креационизм и монотеизм. Бог творит мир из небытия силой Своего Слова — Логоса. Логос — это сам божественный разум и одновременно производящая энергия: «Бог сказал, и совершилось», «Своей премудростью Бог создал все вещи». Будучи во всем подобен Богу и разделяя с Ним основной божественный атрибут — силу творчества, Логос представляется как бы «вторым богом», на самом же деле он только «образ» Бога. Этот «образ» уникален, как и сам Бог. Единый Бог посредством единого Логоса творит единый и единственный мир. Человек творится из праха земного по образу

Бога, каковым является человеческий разум — подобие божественного Логоса. Логос-Разум божественный, космический и человеческий — это разные модификации одного и того же Логоса, связующего все бытие одной неразрывной цепью. Логическое единообразие бытия служит гарантией возможности познавательного восхождения от творения к Творцу: красота и разумность мирового порядка, единство мира должны возбуждать идею о едином Творце этой красоты и порядка.

Согласно Филону, Библия и греческая философия не противоречат друг другу и именно потому, что как та, так и другая порождены Логосом: первая — божественным Логосом, открывшим себя пророкам непосредственно; вторая — Логосом, отраженным в человеческом разуме и мире. Мудрость Моисея, Пифагора и Платона имеет один и тот же источник. Из того же источника черпают свои разнообразные представления о божественном все народы. Неадекватность этих представлений обусловлена только не полной проявленностью в их сознании силы Логоса. Самораскрытие «естественного» Логоса неизбежно приводит к исходному библейскому монотеизму. Однако Пифагор и Платон, по мнению Филона, ближе других подошли к монотеизму не только благодаря «логической» одаренности и проницательности, но и благодаря прямому заимствованию из Библии. Как мы увидим ниже, этой идеей, возникшей из потребностей иудейской апологетики, впоследствии воспользуются христиане.

Собственно филоновские характеристики Логоса — результат экзегезы Писания. Филон называет Логос первородным сыном Бога-Отца, «человеком Бога», «небесным Адамом», «небесной манной», «архангелом» и т. п., подчеркивая его функцию посредника между Богом и миром, Богом и человеком. Метафоры и аллегории Филона навеяны здесь некоторыми стихами Псалмов и, возможно, пророческими книгами Библии. Пророк Исайя называет Сына человеческого ходатаем перед Богом за людей. Подобную же функцию приписывает Филон Логосу. О посредничестве Логоса Филон говорит там, где библейский взгляд берет у него верх над эллинистическим, мистика — над рационализмом. Возвращаясь к идее иррационального, таинственного и трансцендентного Бога, Филон оказывается перед необходимостью увязать эту идею с представлением о рациональной организации универсума и человека. Разделенные пропастью взаимоотрицающих свойств, Бог и мир, Бог и человек исключали бы всякую возможную коммуникацию.

Введение этого понятия дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания. Оставляя Богу свойство трансцендентности, Филон рассматривал все ветхозаветные епифании как явления не Бога-Отца, а Логоса. В библейском повествовании о скитаниях Израиля в поисках «земли обетованной» он видит иносказание о странничестве человека в этой земной жизни. «Исход» евреев из египетского рабства он толковал как освобождение души от рабства тела. Вместе с платониками и пифагорейцами (его идейными наставниками) он считал тело началом зла и темницей души, видя аллегорическое указание на это в библейском рассказе о том, что после грехопадения Адам и Ева надели на себя «одежды кожаные», т. е. земные тела. Впрочем,

идеал аскетизма и созерцательной жизни принимался им более буквально, чем платониками и пифагорейцами. Вообще Филон, как правило, хочет создать впечатление, что он нигде не покидает почву иудаизма и не выходит за рамки еврейской традиции. Все важнейшие положения своего учения, даже если они имеют совершенно эллинистическое звучание, он стремится обосновать аллегорически истолкованными библейскими пассажами. Но удержать философски заряженную мысль в границах отеческой религии ему, конечно, не удастся. Опыт соединения античного логоса с иудейской верой вылился в неортодоксальность. Иудаизм вскоре фактически отрекся от своего философствующего адепта; ортодоксам не подходили такие заимствования у эллинов, как учение о переселении душ, учение о мире идей как «царстве Божиим» и многое другое, подобное этому, попавшее на страницы филоновских сочинений. Но работа Филона не пропала даром. Сферой ее влияния стала христианская мысль. У Филона будут учиться экзегезе Ориген и Григорий Нисский, Амвросий и Августин. Экзегетическое философствование на основе Библии войдет в плоть и кровь всей средневековой культуры

ИУСТИН-ФИЛОСОФ

Иустин-философ начинает собой ряд христианских мыслителей, для которых античная культура в ее наиболее гуманистических проявлениях была если не сестрой христианства, то, во всяком случае, не противоречила ему. В ряду Иустина окажутся потом Климент и Ориген, Лактанций и Боэций.

Мировоззрение Иустина как философа в своей основе эклектично. В наибольшей степени оно зависит от стоиков; заметно влияние Филона и стоизирующих платоников. Вместе со стоиками и платониками он убежден в высоком достоинстве человеческого разума и его способности найти истину. В «Диалоге с Трифоном» мы можем найти, например, такую мысль: «Ничего не может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человек, руководствующийся им, может правильно оценивать стремления других и указывать им путь к счастью». Эти слова в равной мере могли бы быть приписаны и Гераклиту, и Платону, и стоикам. В своей первой «Апологии» Иустин, почти цитируя Платоново «Государство», пишет: «До тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государства не будут благоденствовать» (Апол. I 3). Но мы неправильно поняли бы Иустина, если бы увидели в этом призыве философствовать идею необходимости расширения влияния светских философских школ или же киническо-стоическую идею философии как доступного каждому «откровения» природы. Для христианского апологета (каким был Иустин) быть философом в последнем счете означало быть знающим Божественное откровение христианином, а «демократизация» философии означала прежде всего распространение христианского знания и христианской веры. В отличие от киников и стоиков, для которых достижение истины было делом личного, индивидуального усилия, для христианского апологета последняя истина уже содержалась в Писании в готовом виде и не требовала специального поиска, скорее она нуждалась лишь в истолковании, распространении и защите. Все эти три задачи в какой-то мере входят в проблематику Иустиновых сочинений, но все же для Иустина главное — защита (апология) христианства.

Иустин не отрицает за языческой философией права называться мудростью, но считает ее

мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Основания такой позиции сводятся у него к следующему. Во-первых, языческая философия, по Иустину, не является универсальной и всегда остается собственностью только малочисленной элиты, христианская же мудрость открыта всем. Во-вторых, то, что языческая философия говорит об истине, смысле жизни и т. п., выражено в труднодоступной и изощренной форме, в то время как христианская мудрость говорит о том же лучше и в самых простых и понятных каждому словах. В-третьих, языческая философия разделена на многие школы, мнения которых часто противоречат друг другу, но истина и подлинная мудрость должны быть едиными. Именно такова, по Иустину, мудрость христианская, ибо она опирается на единый источник истины — святое Писание. В-четвертых, христианская мудрость имеет превосходство авторитета, ибо если языческая мудрость есть творение людей, пусть даже частично приобщенных к мировому Логосу, то мудрость христианская есть творение божественное. Наконец, преимуществом христианской мудрости является ее большая в сравнении с языческой древность, ибо, по мнению Иустина, еврейские пророки изложили свои учения (наследуемые христианами) задолго до появления греческой философии.

Таким образом, у Иустина можно найти практически все основные виды последующей общей аргументации в пользу приоритета христианской мудрости над языческой, т. е. аргументы от универсальности, простоты, единства, авторитетности и древности. И все же Иустин находил в греческой философии много истинного. Сюда он относил все те античные идеи, и прежде всего идеи знакомых ему платоников и стоиков, которые переключались с христианскими воззрениями, среди них учение о едином Боге, создании Им мира, бессмертии души, провидении и т. п. Но эти идеи, по мнению Иустина, не принадлежали собственно языческой философии: «...все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (Апол. II 13). Подобное заявление Иустин пытается оправдать двумя восходящими к Филону аргументами. Первый — уже упомянутый тезис о заимствовании греками своих лучших идей из книг древнееврейских пророков. Например, свое космогоническое учение (по «Тимею») и учение о свободе воли Платон просто заимствует у Моисея (Апол. I 25). Другой аргумент — учение о Логосе, заимствованное Иустином в философской части у стоиков и у Филона и отождествляемое с Христом. Поэтому для него «все те, кто жили согласно Логосу, суть христиане, пусть даже их и считали безбожниками, как Сократа или Гераклита» (Там же, 13).

Как и Филон, Иустин делает Логос посредником между миром и Богом. Бог-Отец непостижим и невыразим в языке. Имена, которые ему приписываются в Писании («Отец», «Бог», «Творец» и т. д.), служат не для обозначения Его сущности, а для наименования Его действий и проявлений (Апол. I 6). Будучи совершенно трансцендентным, Бог осуществляет свою связь с миром через Логос, который и есть Его Сын, рождающийся до творения мира. Рождение Логоса Иустин интерпретирует в терминах стоической теории «внутреннего» и «произнесенного» слова. Вечно присутствуя в Боге как Его внутреннее слово, т. е. актуальная мысль, Логос получает самостоятельное существование, когда это слово провозглашается, исходит вовне. При этом, рождая Слово-Логос, Бог ничего не утрачивает из Своего бытия, ибо «слово не уменьшается в нас, когда мы его произносим» (Диал. 61). Рождение Логоса от Бога подобно передаче света от одного факела к другому (Там же, 128) 10.

Что касается философской, или, лучше сказать, мировоззренческой, позиции Иустина, то многие ее особенности объясняются новизной и срочностью той задачи, которую он решал,— соединить философию с христианством, но соединить в отличие от гностиков без ущерба для христианства. Решая эту задачу, Иустин брал в качестве материала для построения христианской картины мира все то, что было под рукой, если только оно не вредило основной христианской идее. Его интуиция и опыт новозаветных книг подсказали ему, что в этике и натурфилософии можно кое-что взять у стоиков. И он заимствует стоическое учение о добродетелях и естественной (природной), основе нравственности. Использует стоическую теорию заложенных в самой человеческой природе общих понятий о нравственности, но особенно настаивает Иустин на прирожденности всем людям «естественного понятия» о Боге (Диал. 93). Одобрив в целом гераклитовско-стоическое учение о логосе, он не приемлет фатализма и материализма стоиков и обращается за поддержкой к Платону и платоникам. У последних он находит учение о свободе воли («Федр») и творении мира единым Богом («Тимей»). В «Тимее» (28с) он отыскивает подтверждение библейского учения о непостижимости Бога, а во втором письме Платона — намек на доктрину троичности. Иустин опирается на платоников и в учении о душе, отстаивая ее бессмертие и божественное достоинство, но отвергает мнение платоников, что душа бессмертна по природе, считая вместе с христианством ее бессмертие даром Бога (Апол. I 8). Разумеется, отвергает он и учение о метемпсихозе. В ключевых пунктах своей антропологии Иустин менее зависим от языческих философов и рассуждает скорее в духе Посланий ап. Павла. Таким образом, основная позиция Иустина: греческая философия находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами — станет одной из классических позиций в последующую эпоху.

ТАТИАН

Для Татиана же и его многочисленных раннесредневековых последователей философия была не более как сплошным заблуждением, или, выражаясь его словами, «творением дьявола». В своей инвективе «Против эллинов» Татиан предпринимает нашествие на языческую культуру. «Ваши книги,— пишет он, обращаясь к эллинам,— подобны лабиринтам, а читающие их — бочке Данаид. Вы разорвали мудрость на части, лишив себя истинной мудрости. Бога вы не знаете и, споря друг с другом, опровергаете сами себя. Поэтому все вы ничтожны, и хотя присваиваете себе дар слова, но рассуждаете как слепой с глухим» (25). Этой разорванной на части мудрости языческих философских школ Татиан противопоставляет «мудрость варваров», которая, по его убеждению, выше эллинской и в смысле своего единства, и в отношении универсальности, простоты, авторитетности и древности, но особенно в отношении своей моральности. Уличая эллинскую философию в безнравственности, Татиан указывает, что у эллинов учения всегда расходились с реальным поведением: Диоген умер от обжорства, Аристипп был развратником, Платон был продан Дионисием в рабство из-за того, что тот не мог насытить его жадности, и т. п. (Там же, 7). И не только философы, но и всё, что носило гордое имя эллинского, изображается Татианом почти исключительно в черных красках. Что это? Злонамеренное искажение истины? Нет, в других местах своего сочинения Татиан ясно показывает, что суровое отношение к греческой культуре есть реакция, а не агрессия. «Занем вы присваиваете

мудрость только себе,— говорит Татиан грекам,— не имея ни другого солнца, ни других звезд над собой, ни лучшего происхождения, ни даже смерти, отличной от других людей?..» (Там же, 26).

Татиан осуждает Аристотеля за то, что тот в своей этике лишал права на счастье всех тех, кого злая судьба не одарила ни знатностью происхождения, ни телесной силой и красотой, ни богатством (Там же, 2). О его демократизме свидетельствует также и положительная часть его учения, где преобладает вульгарный стоицизм и кинизм (близкие к обыденному мировоззрению простого народа) и почти полностью отсутствует (в противоположность Иустину) аристократический платонизм. Но лучшим свидетельством этому служит радикализм Татиана в отношении к элитарной культуре.

Татиан доводит до логического конца взятую у Иустина идею о плагиате греков. Всё, чем похваляются греки как своим личным достоянием, они украли у варваров: алфавит они взяли у финикийцев, геометрию и историю — у египтян, астрономию — у вавилонян и т. д. Что же касается философии, то и ее греки похитили у варваров, а именно у иудеев, но, не добавив к этому ничего, кроме ошибок и заблуждений, до неузнаваемости ее испортили (Там же, 7, 35).

В положительной части своего учения Татиан менее удачлив, чем в критике. Он осудил греческую философию, не успев ее понять, и стал на защиту христианства, не успев разобраться в Писании. Результатом было множество философских противоречий и догматических ошибок. Последние в конце концов увели его за пределы христианства и сделали еретиком, основателем секты энкратистов.

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

В конце II в. христианская Церковь укрепляется и перед христианским богословием возникают новые задачи. Христианству необходимо уже не просто защищаться от язычества, иудаизма и других религий — возникают задачи распространения и пропаганды учения Христа. Появляется необходимость систематизации христианского богословия.

В это время появляются богословы, которые заложили основы церковно-христианской философской мысли. Это Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген, Минуций Феликс, Лактанций и др. Мы ознакомимся с учениями первых трех — тех, кто во многом способствовал формированию будущей христианской философии.

Климент Александрийский (150—215) родился в Александрии — римской провинции на севере Африки. Впервые попытался соединить философию с христианством и разработать собственно христианскую философию. Климент вслед за Филоном Александрийским повторил, что философия есть служанка богословия. Он впервые ставит проблему соотношения философии и религии, веры и разума. Философию и религию он считает не противоречащими друг другу, а дополняющими одна другую. Христианство, по его мнению, объединило в себе древнегреческую философию и Ветхий Завет.

Господь Своим Промыслом ведет все человечество к спасению через Иисуса Христа. Но все народы Он ведет по-разному. Народ Израиля — посредством того, что даровал ему Закон через Моисея, а народы Европы — даровав им философию. Поэтому Сократ для греков — то же, что Моисей для иудеев.

Недостаток древнегреческой философии состоял в том, что она с недоверием и презрением относилась к религии. А недостаток еврейской религии — в том, что она гнушалась философией. Христианство превосходит все эти формы знания тем, что объединяет и религию, данную через ветхозаветных пророков, и философию, через которую древние греки также познали Бога, которого, как сказал апостол Павел, они, сами того не зная, чтили.

Климент не согласен с теми, кто считает, что вера делает знание излишним, но отрицает и позицию гностиков, утверждавших, что есть некое особое знание, которое делает веру ненужной. У Климента философия — «бесценное сокровище, обретению которого мы должны посвящать все свои силы».

Элемент философствования Климент видит и в Евангелии во фразе: «Ищите и обряцете». Нужно искать истину, а это возможно только путем философствования. Разум дан людям неслучайно, и поскольку он имеет своим объектом мысль, а целью — познание истины; и мы должны искать, философствуя и размышляя.

Климент говорит, что философия бывает истинная и ложная. Ложная — это софистика, материалистическая философия и т.д. Истинная философия учит о Боге и человеке, о том, как человеку вернуться к Богу. Истина одна, но путей к ней много. Древним грекам был дарован свет разума, через который они пришли к познанию истины. И свет разума, и Закон, который был дан древним евреям, имеют один и тот же источник — Логос.

Вера и разум не противоречат друг другу. В науках, основанных на разуме, существует субординация. Низшие науки ведут к философии, а философия — к богословию. Философия обязательна для богослова, поскольку она дает в его руки орудие аргументации, метод спора, чтобы *ἰδῆναι* и защищать христианство.

В споре с гностиками Климент отрицает их подход к *ἰδῆναι* соотношению веры и разума. Он говорит, что соотношение веры и разума гармонично. Каждая способность человеческая (и вера, и разум) необходима. Вера имеет некоторое преимущество, она открывает объекты познания, она более проста, легка, ибо верой обладают все люди. Она дается в готовом виде, и в познании всегда присутствует элемент веры. Человек принимает на веру многие положения в качестве недоказуемых — это то, о чем говорили древние. Или из книг, или от других людей, или как гипотезу — в любом случае все наше рациональное знание основывается на некоторых положениях, в которые человек просто верит. Однако вера как фундамент недостаточна, ибо на этом фундаменте должно быть некое стройное здание, построенное при помощи рациональных аргументов. Поэтому вера и разум не исключают, а дополняют друг друга. Вера есть фундамент знания, а рациональное знание — стены, воздвигнутые на этом фундаменте. Стены без фундамента разрушаются, но и фундамент без стен — это *ἄν* не здание. Значит, без веры нет знания, а *ἄς* знанию вера — *ἰσθῆναι*.

И вера, и знание есть проявление одной и той же общей способности — разумности. Поэтому идеал каждого христианина — достичь именно этой разумности, которую Климент именует истинным *гносисом*, вбирающим в себя и рассудочное знание, и христианскую веру. Христианский гносис — это та же самая христианская вера, доведенная до понимания с помощью интеллектуального, рассудочного осмысления. И в этом понимании взаимоотношения веры и разума Климент

Вера в Иисуса Христа уже содержит в себе всю истину во всей полноте, она не нуждается ни в каком доказательстве и ни в какой философии. Вера научая убеждает, а не убеждая научает. Не нужно никакого убеждения. Философы не имеют никакой твердой основы в своих учениях. Такой основой может быть только Евангелие, только Благая Весть. И после проповеди Евангелия у христиан нет необходимости ни в каком исследовании.

В толковании Св. Писания Тертуллиан избегал всякого аллегоризма, понимая Писание только буквально. Всякое аллегорическое толкование возникает тогда, когда человек считает, что он, если можно так сказать, несколько умнее Автора Св. Писания. Если Господь $\div\hat{o}i-\hat{o}i$ хотел сказать, то Он это и сказал. Человек в своей гордыне придумывает всякие аллегорические толкования, которые лишь уводят христиан от истины. Если что-то $\hat{a} \acute{A}e\grave{a}e\grave{e}e$ непонятно, если что-то кажется противоречивым $\grave{c}a\grave{d}a\grave{a}i\grave{i}b \grave{n}i\grave{i}\grave{n}e\grave{o}$ или противоречит другим положениям $\grave{N}a. \grave{I}e\grave{n}a\grave{i}e\grave{y}, \hat{o}i$ это означает, что истина, сокрытая в Библии, превосходит наше понимание. Это $e\grave{e}\hat{o}i\grave{e}e \grave{d}a\grave{c}$ доказывает богодухновенность истины, данной нам в Писании. Это высшая истина, в которую можно лишь верить, а не подвергать ее каким-то сомнениям и толкованиям. И верить надо тем более, чем меньше она тривиальна и чем более парадоксальна.

Отсюда вытекает известный тертуллиановский тезис: «Верую, ибо абсурдно». Эта фраза самому Тертуллиану не принадлежит, но у него $\hat{a}\grave{n}\hat{o}\hat{d}\hat{a}\div\hat{a}\hat{a}\hat{o}\hat{n}\hat{y}$ много выражений, в которых видна приверженность данному тезису, например: «После погребения Христос воскрес, и это несомненно, ибо невозможно». Евангельские события не укладываются в рамки никакого человеческого понимания. Каким образом можно вывести истины, изложенные в Евангелии? Какой человеческий разум может придумать, что девственница рождает Сына Божьего, Который является и Человеком, и Богом? Он никому не известен, Он не царь, как того хотел ветхозаветный Израиль. Он гоним, предан позорной смерти, умирает, потом воскресает, а ученики Его не узнают. Поэтому Тертуллиан заявляет, что он верует, ибо его вера абсурдна. Абсурдность христианства есть высшая мера его истинности, высшее свидетельство его Божественного происхождения.

Но Тертуллиан отрицает не весь разум, а чрезмерный интеллектуализм, который был присущ древним грекам. Истину Тертуллиан призывает видеть в глубинах души. Для этого надо упростить душу, лишить ее мудрствования. В такой душе, где нет ничего наносного, ничего чуждого, нет никакой философии, и находится истинное знание о Боге, поскольку душа по природе христианка.

С другой стороны, в трактате «О свидетельствах души» Тертуллиан заявляет, что душа не родилась христианкой. Эти фразы кажутся противоречащими друг другу. Однако Тертуллиан имеет в виду то, что каждая душа имеет в своих глубинах способность познать Бога, стать христианкой. Но христианами люди не рождаются, это не дается как нечто готовое. Человек должен открыть в глубинах души свою истинную природу. В этом задача каждого человека. \acute{A} было бы слишком легко, если бы душа была и по природе и по рождению христианка.

Путь к вере, по Тертуллиану, пролегает не только через Откровение, не только через Св. Писание, но и через самопознание. Тертуллиан утверждает, что изобретения философов ниже свидетельства души, поскольку душа старше любого слова. Именно поэтому, считает Тертуллиан, Иисус Христос в качестве Своих апостолов выбрал простых рыбаков, а не философов, т.е. людей,

неимеющих лишнего знания, а только чистую душу.

Отход от чистоты души к ее философизации порождает все ереси, поэтому, как говорит Тертуллиан, если мудрость мира сего есть безумие, то безумие есть мудрость, т.е. истинная философия есть отказ от всякой мудрости, от всякой философии. Главная причина всех ересей есть философия. Поэтому, стараясь сохранить единство Церкви (а в то время уже возникают ереси гностицизма, монтанизма и др.), Тертуллиан старался уязвить философию, считая, что именно она виновна в падении Церкви. Этому посвящен трактат «К язычникам». Он утверждает, что Аристотель дал орудие еретикам, а Сократ есть орудие дьявола для того, чтобы вести людей к гибели.

«Что общего у Афин и Иерусалима? У Академии и Церкви? У философии и христианства?» — риторически вопрошает Тертуллиан. В XX в. эти же фразы повторит известный русский философ Лев Шестов. Он повторит положение Тертуллиана о превосходстве веры над философией. Но Тертуллиан использует сократовский метод самопознания, кинический принцип отбращения жизни и многие стоические положения.

Тертуллиан утверждает, что существует некоторая единая познавательная способность, чувства и разум — проявления этой способности. И в мыслях, и в чувствах проявляется одна душа. И чувства, и разум по своей природе безошибочны и дают нам истину в ее полноте, в ее целостности. Ошибается в дальнейшем человек, который неправильно использует данные чувства и разума.

Потом Тертуллиан примкнул к ереси монтанистов — видимо, потому, что они, будучи мистически настроенными, утверждали приоритет своего внутреннего мира перед Откровением. Монтанисты пришли к выводу, что откровение, которое было дано Монтану, в некотором смысле выше Откровений, которые даны апостолам, как Откровения, данные Иисусу Христу, выше откровений, данных Моисею.

В своем понимании души и, главным образом, Бога Тертуллиан основывался на стоических положениях. Правда, есть и расхождения. Он считал, что Бог непостижим, хотя свойства Его видны из Его творений, т.е. из природы. Поскольку природа едина, то Бог Един, поскольку сотворена, то Бог Благ. Но вслед за стоиками Тертуллиан повторяет, что Бог — некий материальный дух. И вообще в мире нет ничего нематериального. Материальность имеет только разные оттенки, разные степени. Материальность души отличается от материальности вещей, а материальность Бога превосходит материальность души. Бестелесного ничего нет. Сам Бог есть Тело (трактат «О душе»). Душа тоже телесна, ибо в противном случае она не могла бы руководить телом. Душа — это тончайшее тело, разлитое в нашем материальном теле, во всем человеке. В качестве доказательства Тертуллиан приводит тот факт, что человек при рождении наследует материальные свойства родителей, что ребенок похож на родителей не только внешне, но и некоторыми чертами характера, т.е. душой.

Некоторые аргументы Тертуллиан черпает и в Библии, приводя известную притчу о богаче и Лазаре, где сказано, что душа Лазаря наслаждается прохладой, а душа богача мучается от жажды. Мучения и наслаждение не могут испытывать те, кто не наделен телесной природой. Однако вслед за стоиками Тертуллиан утверждает, что, с одной стороны, судьба человека полностью определена Божественным провидением (Бог предвидел все — даже гонения на христиан), но не отрицает человеческой свободы, иначе не нужен был бы закон. Человек свободен и может выбирать между

добром и злом. Будучи не совсем благ, не имея совершенной божественной природы, человек часто выбирает не совсем то, что ему нужно. Задача человеческой жизни состоит в выборе между добром и злом в пользу добра. Человек должен становиться добродетельным, т.е. тем, что заложено в природе его души.

ОРИГЕН

Ориген (185—254) тоже родился из Северной Африки. Он из христианской семьи. Одним временем учился вместе с Плотинем у Аммония Саккаса. Порфирий отзывался о нем чрезвычайно высоко.

Влияние Оригена на последующую христианскую мысль невозможно преувеличить, поскольку ему принадлежит роль первопроходца во многих вопросах, в том числе и в смене философских ориентиров. Если до Оригена христианство в основном ориентировалось на стоическую философию, то Ориген был первым, кто сделал упор на платонизм, который в дальнейшем и в западной, и в восточной философии стал, по сути, платоновской философией, основой христианской философии.

Это был чрезвычайно образованный в области философии человек, но, в отличие от Плотина, он считал, что вера выше философии. Человеческий разум может существовать для того, чтобы прояснять положения христианства. Философия не вредит Библии, а Библия не мешает философии, поскольку христианство не имеет ничего противоразумного. В Писании есть все, но чтобы правильно понять истину, нужна хорошая философская образованность, нужно уметь толковать то, что изложено в Библии.

Основные философские мысли Оригена изложены в трактате «О началах». Кроме того, у него есть трактат «Против Кельса». Ориген писал много работ, и во многих его трактатах не содержится тех еретических учений, за которые оригенизм был осужден. Вся его ересь — в трактате «О началах», где он изложил свое понимание Бога, хотя во многом оно и близко православному пониманию.

Бог Един и Единствен, т.е. Он — Монада и Ариада. Бог есть Ум и Источник ума. Он лишен всякой материальности. Он выше всяческого бытия, сущности и мышления. Бог полностью непостижим. Судить о Нем можно с помощью апофатического богословия, а положительные термины распространяются только на Его творения. Бог не может быть телом, ибо тело временно, делимо, состоит из частей. Бог же вечен, прост и неизменяем. Бога-Сына Ориген трактует как Премудрость, как Логос, как Слово Божие. Рождение Бога-Сына Ориген описывает часто теми же словами, что и Плотин. Рождение Сына есть вечный процесс.

Ориген был первым христианским богословом, который применил к Лицам Св. Троицы термин «ипостась» и достаточно последовательно проводил принцип Единства Бога в Его Троичности. Основным отходом от христианской веры состоит в его учении о мире, в космологии и учении о душе. Ориген утверждает, что мир сотворен из ничего, иначе материя была бы совечна Богу, но поскольку Бог не может не творить, то это творение продолжается вечно, т.к. если Бог в какой-то момент не творил бы, то Он не был бы Творцом, а это невозможно. Бог не может быть непостоянным и изменчивым. Поэтому мир творится всегда — значит, творятся разные миры. В отличие от стоиков, Ориген считает, что эти миры не повторяют один другой, но развиваются. И в этом развитии

Благодаря творческому синтезу философии Плотина и христианского богословия Августином была создана, без преувеличения, гениальнейшая, величественная и стройная философская система, просуществовавшая на протяжении почти тысячи лет — до 13 века, когда усилиями Фомы Аквинского была создана несколько другая школа философствования. До того Августин безраздельно господствовал над умами и сердцами богословов и философов Западной Европы.

Родился Августин в 354 году в г.Тагасте на севере Африки. Отец его был язычником, мать — христианкой. Прожив в семье молодые годы, Августин после смерти отца решил уехать из дома, несмотря на уговоры матери не поддаваться светским увеселениям. 15-летний юноша уезжает в Карфаген, где получает достойное своего времени образование. Здесь в руки ему попадает диалог Цицерона «Гортензий» — работа, которая впоследствии была утеряна, из-за чего мы не можем узнать, что прочел Августин и что навеки поразило его, вселило в его сердце пламенную любовь к философии. Сам Августин пишет в своей «Исповеди», что именно цицероновский «Гортензий» возбудил в нем интерес к философствованию.

Августин знакомится в Карфагене с манихеями, которые убеждают его в том, что именно их религия является истинной. Им удавалось увязывать христианские положения, которые были близки Августину, с теми философскими положениями, которые казались ему логичными. Августину казалось, что манихеи действительно логично объясняют с философской точки зрения многие положения христианства, которые нельзя понять, непосредственно читая Св. Писание.

В возрасте 30 лет Августин едет в Рим, где происходит изменение его мировоззрения: мало-помалу он разочаровывается в манихейской религии и все больше склоняется к скептицизму. Вскоре после этого Августин отправляется в Милан, где преподает риторику. В Милане в это время епископом был св. Амвросий Медиоланский. Он тепло принял Августина, они близко сошлись друг с другом, и отеческое попечение владыки еще больше подвигло Августина к более глубокому принятию истин христианства. Он все более внимательно вчитывается в тексты Св. Писания.

Но Августин испытывает некоторую чисто философскую неудовлетворенность: он никак не может для себя решить проблему зла. То решение, которое предлагали манихеи (о существовании двух богов — одного доброго, а другого злого) Августина не устраивает. Но и понять, каким образом зло существует в мире при Благом и Всемогущем Боге, он пока еще не может.

В 386 году Августин под влиянием св. Амвросия Медиоланского принимает Св. Крещение. Примерно в это же время или немногим ранее, как пишет Августин в своей «Исповеди», в руки ему попадает книга одного платоника, переведенная с греческого на латынь. Этим платоником оказался Плотин. Именно благодаря его книгам Августин нашел для себя ответ на вопрос о происхождении зла в мире. Последнее препятствие было, таким образом, устранено, и больше ничто не удерживало Августина от полного воцерковления. Вот что пишет сам Августин в своей «Исповеди» («Исповедь» обращена к Богу и является как бы диалогом его с Богом): «Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторую книгу платоника, переведенную с греческого на латинский. Я прочитал там, не в тех же, правда, словах, но то же самое, со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...» (и далее — цитата из Евангелия от Иоанна)... Также прочел я

там, что Слово, Бог, родилось «не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти», а от Бога... Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу, Он ведь по природе Своей и есть Бог».

На нескольких страницах Августин описывает, что именно он прочитал у Плотина. Оказывается, многие положения христианства Августин прочитал именно у Плотина (правда, здесь же он указывает и те христианские истины, которые он не прочитал у Плотина). После этого он в 386 году пишет свою первую работу «Против академиков», которая полагает начало его философской системе. Вообще Августин написал чрезвычайно много работ; для нас важны прежде всего его философские произведения. В первой работе, «Против академиков» (напоминаю, что академики — это академические скептики), Августин порывает со своим печальным прошлым — со скептицизмом. Он опровергает скептицизм и полностью (душой, сердцем и умом) становится истинным христианином.

В последующие годы он пишет «О жизни блаженной», «О порядке», трактаты против манихеев. В 388 году, вскоре после смерти матери, Августин переезжает в Тагаст, где основывает общину и живет там почти монастырской жизнью. Пишет разнообразные работы (диалоги «О количестве души», «О свободной воле» и др.).

В 396 году Августин рукоположен во епископа Гиппонского. Будучи епископом, он пишет фундаментальные свои работы: «О Троице», «О граде Божиим», «Исповедь». В последующие годы активно ведет борьбу с пелагианами, пишет много работ о первородном грехе, борясь с пелагианской ересью. Умер Августин в 430 году, во время нашествия вандалов на север Африки.

Отношение к античной философии

Чтобы понять философию Августина, нужно прежде всего понять его отношение к античной философии. В 7-й книге «О граде Божиим» Августин излагает свое отношение к древнегреческой философии в форме краткого историко-философского экскурса. Он пишет о том, что греческая философия возникает сразу в двух школах — италийской и ионийской. Основателем первой был Пифагор, второй — Фалес Милетский. Августин указывает на то, что Пифагор первым стал употреблять термин «философия». От Фалеса через Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Диогена Аполлонийского и Архелая философия приходит к Сократу. Именно Сократ первым направил философию на изучение нравов; до этого изучали природу. Сократ первым стал понимать, что познать Бога и вещи можно лишь чистой душой. Однако Сократ был таким человеком, что выводил на свет глупость своих современников, за что его не любили и в конце концов казнили. Впоследствии же стали почитать до того, что одного из его врагов, как пишет Августин, по навету которого Сократ был казнен, толпа растерзала, а второй спасся только бегством из Афин.

Образовалось множество школ, однако все они брали какой-то аспект сократовской философии, и только Платон был лучшим учеником Сократа, сумевшим развить истинные черты сократовской философии.

Правда, Платон имеет своим первоисточником философию не только Сократа, но и Пифагора. Как указывает Августин, от Пифагора Платон взял созерцательную часть — исследование истины, а

деятельную часть — устройство жизненных вопросов — он взял от Сократа.

Всю философию Платона Августин разделяет на три части: натуральная (то есть физическая) часть, рациональная (логика) и этическая. Во всех своих частях Платон показал, что он выше всех античных философов и единственный, кто вплотную приблизился к положениям христианства.

В физической части Платон первым показал, что Бог нематериален, что Он выше всякого изменчивого и в материальной, и в душевной жизни. Платон первым показал также, что все существует благодаря Богу, что Бог все сотворил, Сам не будучи сотворенным, и что, наблюдая изменчивость мира, понимая, что мир все-таки познаваем, и стремясь таким образом к истине, Платон первым узнал о том, что существуют некоторые нематериальные образы — идеи. Не зная фразы из Послания к Римлянам ап. Павла (1:20) о том, что «Невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы», Платон понял все это, еще не живя во времена Августина. В логической (рациональной) части Платон также был выше всех философов, поскольку доказал, что постигаемое умом выше того, что постигается чувствами. И в этике, нравственной части своей философии, Платон также был выше всех остальных, ибо, во-первых, показал, что блажен лишь тот, кто познал Бога; что познание Бога есть высшее благо (это тот взгляд, который содержится и в Св. Писании).

Августин высказывает две противоположные точки зрения. С одной стороны, он пишет, что Платон пришел к этому путем своих собственных философских размышлений, а с другой — он пишет, что Платон какое-то время жил в Египте и, как указывают некоторые, мог слышать пророка Иеремию (хотя сам Августин и доказывает, что он Платон жил позднее). Другие говорят, что Платон мог читать Септуагинту, хотя Августин доказывает, что Платон жил раньше, но соглашается с тем, что тем или иным способом Платон познакомился, будучи в Египте, с мудростью, изложенной в Ветхом Завете. Хотя, по всей видимости, Платон просто описал то, что сказано в книге Исхода («Я есмь Сущий»), и в диалоге «Тимей» изложил то, что изложено в первых главах книги Бытия. Другие диалоги Августин цитирует, не называя их названия или просто включая мысли из них в контекст своих собственных размышлений.

К остальным философским школам у Августина отношение достаточно противоречивое. Он описывает свое отношение к стоикам и обращает внимание только на их учении о душе, точнее о страстях в душе. Некоторые стоики утверждают, что мудрец должен не иметь страстей, и в этом Платон выше стоиков. Августин тем не менее описывает случай, который встречается в «Аттических ночах» у Авла Геллия, когда некий стоик плыл на корабле и разыгрался шторм. Все заметили, как этот стоик страшно испугался и побледнел, и, когда шторм утих, все стали смеяться над ним: как же так, ты провозглашаешь воздержание от страстей, а сам испугался больше всех. На что этот философ сказал: «Вам за ваши пустые души бояться нечего, а мне за мою божественную душу есть чего бояться». И дальше, как пишет Августин, Авл Геллий описывает, как философ доказывает, что мудрец отнюдь не должен не иметь страстей, он обязан только ими владеть. Это, по мнению Августина, роднит стоиков с платониками и возвышает этих философов. Эпикурейскую школу Августин выставляет в самом неприглядном свете, и, вероятно, от Августина пошел миф об эпикурейцах как о философах, практикующих только лишь чувственные наслаждения, хотя в своей

теории познания Августин часто соглашался с эпикурейцами и многое взял именно от их гносеологии. Философов-киников Августин называл «собачьими философами», сводя всю их философию к половой разнужданности. Полностью забыв Демокрита, он вообще его не упоминает.

Августин не упоминает Аристотеля, которого он воспринимал лишь как ученика и последователя Платона. Различия между Платоном и Аристотелем, которое бытовало в позднем Средневековье и особенно в эпоху Возрождения, в Средние века не было: Аристотель считался просто учеником Платона.

Про Плотина Августин пишет, что в нем вновь воссияло светлое лицо Платона. У него Августин вычитал многие истины Св. Писания, а самое главное, Августин взял его метод — метод, благодаря которому смог преодолеть свой собственный скептицизм и свое собственное манихейство, решить проблему зла и доказать, что истина существует и является познаваемой.

Невероятно высоко Августин относился к ученику Плотина Порфирию, что кажется тем более удивительным, что Порфирий был явно ниже своего учителя по уровню философствования, а кроме того, был известен своим ярким антихристианским трактатом и вообще своей антихристианской направленностью.

Августин очень много, может быть, больше всего, посвящает страниц анализу философии Порфирия (и даже не философии, а демонологии) и называет Порфирия ученым из философов и видит превосходство Порфирия над Платином в том, что он гораздо ближе подходит к христианской трактовке ипостаси. Не просто ближе — он пишет, что у Порфирия христианская трактовка ипостасей, в то время как у Плотина ипостаси занимают иерархическую субординацию. Порфирий отказался от идеи о круговороте душ, преодолев таким образом заблуждение о перевоплощении людей; отказался от учения о знании как припоминании; учил о благодати Божией; учил об уважении к Богу и к евреям.

Почему таково отношение Августина к Порфирию? Возможно, потому, что таким образом Августин хотел повлиять на учеников и последователей Порфирия, которых было чрезвычайно много и в Риме, и в Милане, и на севере Африки, и приблизить их к христианству, показать, что дорога в христианскую Церковь им не закрыта, что они благодаря своей собственной философии так же, как и Августин, смогут прийти в лоно христианской Церкви.

В целом Августин оценивал античную философию так же, как и предыдущие богословы, отцы Церкви — Тертуллиан, Татиан и Иустин, называя пестрым собранием различных философских истин, которые не могли в целом достичь истин, открытых в Св. Писании.

Вера и разум

В «Монологах» Августин говорит: «Я желаю знать Бога и душу». — «И ничего более»? — спрашивает Августин и отвечает: «Решительно ничего. В этих словах ключ ко всей его философии. Собственно говоря, любая философия, особенно религиозная, может быть сведена к этим двум словам. Что такое душа (и, соответственно, что такое человек) и как мы можем знать Бога, как душа может познать Бога, прийти к Богу и получить спасение, кто такой Бог, как Он создал мир и т.п. Из этих двух проблем вытекают, собственно говоря, все вопросы — гносеологические, онтологические,

аксиологические, этические и т.д. Поэтому прежде чем приступить к философии Августина, поговорим о том, каким методом собирался Августин строить свою философию.

Естественно, в любой религиозной философии возникает антитеза двух методов: веры и разума. То, что в более общем виде может быть выражено как противоречие между религиозным и философским методами познания. Мы помним, как до этого решались подобные проблемы — или пытались обрести гармонию, или исключали одно. Августин пытается мыслить шире и впервые вводит положение о том, что вера и знание, различаясь, все же не исключают друг друга. Вера есть один из видов знания, один из видов разума. Вера противопоставляется только постигающему, рациональному мышлению. Но вера тоже есть мышление. Не всякое мышление есть вера, но всякая вера есть мышление, пишет Августин. В доказательство он приводит тот факт, что религия есть только у мыслящего существа — человека. Поэтому и вера есть только у того, кто может мыслить. Так что в любом познании всегда вера и понимание сменяют друг друга. Они не отрицают друг друга, а просто находятся на своих местах.

В любом познании прежде всего имеет место вера: ученик верит своему учителю, ребенок верит родителям, ученый верит своим предшественникам, верит книгам, которые читает, — если каждый будет подвергать сомнению все и начинать все сначала, то никакого познания вообще не будет. Поэтому вера прежде понимания, но ниже него, потому что дальше человек начинает понимать то, во что он верил. Он переходит на новый уровень благодаря своему познанию, своим умственным способностям: начинает понимать то, во что раньше верил. То есть *по времени* первична вера, а *по сути* первичен разум.

Мысль о приоритете разума у Августина не является случайной. В «О граде Божием» мы видим даже некоторый гимн разуму. Августин пишет, что всякий человек стремится к истине, к познанию, и для человека тягостно потерять способность быть разумным, о чем говорит тот факт, что любой человек предпочтет быть в здравом уме и бедствующим, нежели радующимся и сумасшедшим (ср. у Пушкина: «Не дай мне Бог сойти с ума, уж лучше посох и сума...»). Иногда Августин довольно снисходительно отзывается о людях, которые не могут постигать истину разумом, говоря о том, что большинству достаточно веры. Если они ленивы и не способны к наукам, пусть верят, пишет Августин. Но в целом, если рассматривать веру в контексте знания, то вера оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Что я понимаю, тому верю, но не все, во что я верю, я понимаю; можно лишь верить, но не понимать. Но если я понимаю, то я в это уже верю. Вера оказывается шире, чем понимание.

В этом плане Августин все области человеческого познания делит на три вида:

- те области, которые доступны лишь человеческой вере (история);
- те области, где вера равна пониманию (доказательные науки — логика и математика);
- та область, где понимание возможно только через веру (религия).

Поэтому между верой и пониманием существует достаточно тесная связь. В этом аспекте блж. Августин цитирует пророка Исаию: «Если не поверите, не поймете». Отсюда вытекает та августиновская максима, которая была главенствующей во все средние века: *верую, чтобы понимать*. Таким образом, вера и разум находятся не просто в гармонии; они являются как бы

ветвями одного корня, одной человеческой способности — способности к познанию. Вера не противоразумна, а сверхразумна. Она не противоречит разуму, а является его высшим уровнем. Хотя отношения между верой и разумом более сложны: в некоторых аспектах разум он ставит на более высокое место, а в других наоборот.

Иногда Августин называет веру разумом Бога. Человек не может всего понять, он может лишь верить; Божественный разум — это и есть вера; глубокая вера и разум тождественны.

Августин по-разному относится и к порождению человеческого разума, к наукам: есть науки полезные и науки вредные — науки, которые следует развивать, и науки, от которых стоит отказаться. Развивать стоит те науки, которые помогают понять Св. Писание: теорию знаков, учение о языке, естественные науки, помогающие понять Св. Историю (минералогия, зоология, география, математика — она поможет разобраться в таинстве чисел, изложенные в Св. Писании), музыку, медицину, историю. Все это науки, имеющие Божественное происхождение, поэтому они нужны людям. Те же науки, которые изобретены людьми, являются вредными и от них следует отказаться: астрология, магия, разного рода театральные представления.

Опровержение скептицизма.

Самопознание как исходный пункт философствования

Августин в своей концепции истины исходит из фразы, которую произносит Спаситель: «Я есть путь, и истина, и жизнь». Поэтому Августина уверен, что проблема существования истины и познания ее является основной, ключевой для христианской философии. Если истина не существует, как утверждают скептики, то не существует и Бог. А если истина непознаваема, то и Бог непознаваем и для нас закрыты все пути к спасению. Поэтому для Августина чрезвычайно важно опровержение скептиков, важно доказать, что истина и существует, и познаваема.

Этой проблеме Августин посвящает свой первый трактат «Против академиков», в котором он излагает свои аргументы против скептицизма. Скептицизм для Августина — злейший враг; он подтачивает основы морали, доказывая, что все истинно или все ложно, и человек только выбирает то, что ему нравится. Скептицизм подтачивает основы религии, доказывая, что Бог есть или что Бога нет, как каждому угодно.

Однако скептик сам себе противоречит, считает Августин. Ибо если академики указывают на то, что невозможно познать истину и можно познать лишь истинноподобное, то Августин отвечает, что в этой фразе есть противоречие: как мы можем знать истинноподобное, не зная истины? Это все равно что утверждать, будто сын похож на отца, но при этом отца не знать.

Августин указывает, что фраза «знание истины невозможно» противоречива сама по себе, потому что человек, выражающий такое мнение, претендует на то, что эта фраза истинна. Значит, он тем самым утверждает, что истина есть. Если же мы скажем, что эта фраза ложна, то, следовательно, знание истины возможно, и истина, опять же, существует. В обоих случаях из этого постулата скептиков вытекает, что истина существует.

Еще один аргумент выдвигает Августин: сами скептики всегда аргументируют, доказывают, т.е. верят в истинность доказательств — логических правил и законов. В частности, Августин говорит о

законе исключенного третьего и законе противоречия. Как бы люди ни старались, ничего нового они придумать не смогут: вещь или существует, или не существует. И этот закон будет всегда истинен, как бы с ним ни спорили. Все или истинно, или ложно — сама по себе эта фраза истинна.

Не могут спорить скептики и с истинами математики: $2 \times 2 = 4$; $3 \times 3 = 9$. Это является абсолютной непререкаемой истиной.

В споре против скептиков Августин прибегает и к одному эпикурейскому аргументу: он говорит о том, что скептики напрасно обвиняют чувства в том, что они не выдают нам истины. Это не так, поскольку чувства лишь извещают нас о внешнем мире. Чувства не могут ошибаться; ошибаются не чувства, а судящий о них разум.

Августин говорит об аргументе скептиков (весло, погруженное в воду, кажется сломанным, а в воздухе оно прямое; каково же оно на самом деле?), что это совершенно верно: чувства правильно показывают картину, так как весло, погруженное в воду, кажется сломанным. Удивительно было бы, если бы чувства показывали обратную картину. Мы должны сделать соответствующие выводы из этого преломления, замечает Августин.

Для скептиков органы наших чувств были границей, за пределы которой мы не можем выйти. Для Августина наоборот: чувства — это то, что связывает человека с миром. Здесь отличие Августина от Плотина, для которого все познание состоит лишь из познания своего собственного мыслящего «я». Плотин абсолютно не доверял своим чувствам, поскольку чувства дают знание о материальном мире, а материальный мир есть мир теней, мир зла, на который не стоит обращать внимания. Но Августин все же следовал именно платиновскому методу самопознания. Почему? Потому что, в конце концов, Августин выдвигает еще один аргумент против скептиков: если человек сомневается, то он мыслит, он существует — и это истина. Нельзя сомневаться в собственном сомнении — это самая очевидная истина. Вот что пишет он об этом в книге 11 «О граде Божием»:

«Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что, если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поелику я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поелику я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству».

Отсюда Августин делает выводы, может быть, большие, чем сделал впоследствии Декарт, который скажет: «Я мыслю, следовательно, я существую». Августин пишет о том, что он сомневается, следовательно, он существует, а значит, знает, что существует; а поскольку он знает, что существует, он любит это свое знание и свое существование. Этот взгляд он переносит на Пресвятую Троицу и таким образом делает переход к познанию Бога.

Теория познания. Чувственное познание

Переход к познанию Бога Августин делает еще и на том основании, что вслед за Платином и другими античными философами разделяет тезис о том, что подобное познается подобным. Поэтому если Бог нематериален, если Он выше всякой материальной изменчивости, то и познать Его можно только на основе нашей нематериальной сущности. Познать Бога можно лишь глядя в свою собственную душу. И если скептик, который разделял этот тезис, говорил о том, что мы ничего познать не можем, потому что весь мир материален, а душа наша нематериальна, а значит мы можем познать лишь свою собственную душу, а не мир, то Августин отвечает, что в нашей душе содержатся образы всего мира, наша душа есть образ Бога, поэтому мы можем, познавая свою душу, познать и Бога, и мир.

Конечно, в нашей душе существуют только образы мира, поэтому совершенное познание невозможно, человек не может познать полностью ни Бога, ни мир. Такое совершенное познание доступно лишь Богу.

Каким же образом Августин строит далее свою теорию познания? Он отталкивается от тех же платиновских положений теории познания, согласно которым душа, с одной стороны, является активным агентом в познании, а не пассивным, а с другой — душа не может быть аффицируема ничем низшим. Для Платина здесь возможна логическая последовательность, поскольку он не признает материального мира и полностью погружается в глубины своего внутреннего мира. Августин стоит перед сложной задачей: для него важно соединить эти платиновские соображения о формообразующей способности души и о неаффицируемости души ничем внешним, нижестоящим с положением о существовании материального мира и о том, что чувства дают нам истинную картину этого мира.

Проблема кажется неразрешимой, но Августин решает ее следующим образом. Все чувства, по Августину, активны, а не пассивны в области познания. Чувства дают информацию уму; они есть то, благодаря чему душа осведомляется о том, что испытывает тело. Посредством чувств душа узнает о том, что испытывает тело, и может влиять на тело. Каким образом связана душа с телом, материальное с нематериальным, Августин не описывает, он говорит, что это выше нашего понимания, что это тайна. Скажем, Августин пишет: для всех очевидно, что нож, воткнутый в тело и породивший рану, и боль от этой раны — совершенно разные вещи. Одно есть материальный элемент (нож), а другое — боль, рождающая совершенно нематериальное ощущение в душе.

Тем не менее Августин предлагает некоторый механизм, могущий прояснить, помочь понять, каким образом чувства участвуют в познании. Чувства активны, а не пассивно воспринимают воздействия внешних тел (ибо не может низшее, т.е. материя, воздействовать на высшее, на душу), и в качестве примера Августин рассматривает зрительное познание. Зрение возможно благодаря тому, что в верхней части головы, в области лба, есть некая светоносная материя. Она проникает в наши глаза, и посредством глаз мы как бы излучаем из себя этот свет, ощупываем предмет этими лучами. Таким образом мы получаем информацию о нем, так что, по Августину, зрение есть некоторый вид осязания.

В познании участвуют, таким образом, предмет, имеющий форму; эта форма «ощупывается» зрительными лучами, при их помощи она проникает в органы чувств, где рождается некоторый материальный физиологический образ формы предмета. Далее этот физиологический образ поступает в душу, где образуется уже не материальный, а духовный образ предмета, который существует в памяти уже после того, как мы этот предмет видели. Мы этот предмет можем забыть, а можем вызвать его в своей памяти благодаря способности к воображению. Это уже четвертый образ, который находится в способности воображающего, в его созерцании. Поэтому, по Августину, существуют четыре вида образов: 1 и 2 — телесные (материальные), 3 и 4 — бестелесные формы, существующие в памяти и воображении.

Говоря о механизме познания, Августин описывает его на языке аристотелевских терминов. Всякое познание состоит из трех элементов: в человеке есть познавательная способность (это материальная причина познания), есть реальный предмет (формальная причина познания) и воля, направляющая нашу способность познания именно на этот познаваемый предмет (действующая причина познания). Пример — человек в темной комнате. Когда света нет, то человек ничего не видит, но у него есть возможность видеть, есть зрительная способность (материя, мы помним, это возможность). Когда комната озарится светом, то появятся перед взором различные предметы с их формами, но человек может смотреть только на один из них, волевым способом направляя свое зрение.

Теория познания. Продолжение

В прошлый раз мы говорили о проблеме чувственного восприятия. Действительно, это серьезная проблема для Августина. С одной стороны, Августин стремится в своей теории познания следовать неоплатоникам, считая, что подобное познается подобным, а поскольку Бог нематериален, то и познать Бога можно лишь методом самопознания, постижения своей души. С другой стороны, Августин не может пойти до конца за Платином и другими платониками и не считает, что реальностью обладает только умопостигаемый мир, что мир чувственный есть мир зла и небытия.

Августин, конечно же, считает, что мир материальный сотворен Богом и потому он так же хорош и добр (ибо это есть «хорошо весьма», как сказано в Писании). Поэтому чувства также дают определенную степень истины. Но каким образом информация от материального мира поступает в душу, как нематериальное соединяется с материальным — это загадка, которая остается загадкой и для самого Августина. Он лишь намечает некоторые этапы на пути от чувственного материального объекта, которые посредством создания образов переходят в физиологический образ, от него — в память и воображение. Таким образом, создается некоторый нематериальный образ материального предмета.

Однако основной упор Августин все-таки делает на рассудочное, разумное познание и указывает, что кроме познания чувственного, которое является по своей природе изменчивым, существует и познание умопостигаемое. Кроме чувственного мира, изменчивого по себе, существует и мир умопостигаемый — мир неизменный, вечный. Это доказывается, в частности, тем, что (как указывал Августин еще в споре со скептиками), к примеру, истины математики — истины всегда.

Три плюс семь равняется десяти всегда, это не зависит ни от каких материальных условий; даже если вся материя исчезнет, эта истина останется. Поэтому эта истина (поскольку она истинна всегда, вечна и неизменяема) не выводима из чувственного восприятия.

Так же невыводимы из чувственного восприятия многие моральные законы, в частности законы справедливости. Поэтому умопостигаемое существует, как доказывает Августин, по всей видимости, в споре с противниками этого воззрения, и существует оно всегда, а не иногда — чем и отличается от мира чувственного. Поскольку умопостигаемый мир существует всегда, а не иногда, то существует он в большей степени, чем мир чувственный.

Здесь вспоминается образ Плотина. В одной из «Эннеад» Плотин указывает, каким образом соотносятся между собой мир материальный и Душа и, соответственно, Душа и Ум и т.д. Мир материальный по отношению к Душе можно уподобить сети в море. Так же и Душа по отношению к Уму может быть уподоблена сети в море. Этот образ Плотина, чрезвычайно емкий, с одной стороны, показывает масштабы соотношения (ничтожные размеры сети и огромная морская масса; так же и мир по отношению к душе), а с другой стороны, образ сети важен для Плотина как нечто, имеющее ячейки: крупная рыба застревает в сети, мелкая проскальзывает. Так же и мы со своими чувствами: что-то можем ухватить, а что-то можем и пропустить, на что способны лишь наши умопостигаемые способности.

Примерно такое же соотношение между чувственным и умопостигаемым миром и у Августина.

Однако существует посредник между чувственным миром и миром умопостигаемым, вечным — человеческий разум. Этим посредником разум является в силу своей познавательной способности. С одной стороны, наш разум может быть направлен на чувственный мир, а с другой — на мир умопостигаемый. Он может познавать оба мира, однако особенность его положения состоит в том, что ум выше чувственного мира, но ниже умопостигаемого.

Августин разделяет платиновскую концепцию неаффицируемости высшего низшим. Поэтому при познании материальный мир не воздействует на ум, также и при познании умом мира вечного, умопостигаемого, Божественного наш ум не воздействует на мир Божественный; наш ум может лишь созерцать вечные истины, находящиеся в Божественном разуме, но ни создавать, ни влиять на них он не может.

В отличие от чувственного познания, при умопостигаемом познании ум видит истины, содержащиеся в Божественном уме непосредственно, сразу, как бы в некотором интеллектуальном видении, в то время как чувственные объекты он видит опосредованно через чувственные образы. Это непосредственное видение позволяет уму в силу того, что он подобен уму Божественному.

Умопостигаемый мир Августин вслед за Платином понимает как мир истины, мир истинный и истинного бытия, однако есть и некоторый отход от платиновской концепции, ибо Августин не разделяет идею субординации, высказанную Платином, и считает, что умопостигаемый Божественный мир есть и мир идей, и мир истины, и мир бытия. То есть Августин соединяет положения платиновского Ума и платиновского Единого в одну умопостигаемую субстанцию. Эту субстанцию Августин часто называет Словом, или Логосом («Слово» из Евангелия от Иоанна).

Несмотря на то что наш ум подобен умопостигаемому миру и в силу этого может непосредст-

венно его в интеллектуальном видении созерцать, имеется и отличие нашего ума от мира умопостигаемого. В отличие от мира Божественного, который неизменен и вечен, наш ум изменчив. Это мы можем видеть в акте самопознания. Душа изменчива, поэтому душа и Логос — одной природы, но не есть одно и то же. В этом еще одно отличие Августина от Плотина, по которому все три ипостаси есть и в мире, и в нас. Поэтому умопостигаемый мир существует отдельно от души, существует в Боге как Его разум.

Истины, содержащиеся в Божественном разуме, не создаются человеческим умом, а только созерцаются им непосредственно. Так же, как объективность материального мира доказывается, в частности, тем, что один и тот же предмет видит разное количество людей, так же и истинность и объективность умопостигаемого мира доказывается тем, что одну и ту же истину могут видеть совершенно разные люди.

Но здесь перед Августином встает проблема: если наш ум и Божественный разум не есть одно и то же, то каким образом мы можем познавать истины, содержащиеся в Божественном уме? У Плотина это решалось просто, поскольку наш ум и Божественный ум есть одно и то же. Августин же решает проблему следующим образом: поскольку Бог нематериален, вечен и неизменен, то Он не имеет пространственного протяжения, ибо пространственно только материальное. Следовательно, Бог находится везде целиком. Целиком Он находится и в нашем уме. Таким образом, в нашем уме находится и весь умопостигаемый мир, весь Божественный разум. Поэтому душа любого человека имеет в себе всю истину во всей своей полноте.

Однако не каждая душа это видит. Душа каждого человека имеет в себе полностью весь Божественный мир, но не каждая душа это в себе замечает. Это и есть тот «внутренний человек», о котором говорит ап. Павел. И вспоминая те человеческие способности, о которых мы говорили на прошлой лекции, надо сказать, что Августин считает, что Божественный истинный мир находится у человека в памяти. Августин доказывает это тем фактом, что в данный момент человек не обязательно мыслит все, что он знает. То, что математик не мыслит в какой-то момент о музыке, не говорит о том, что он музыки не знает, — просто он сейчас занимает свое мышление другим предметом. Поэтому он может вспомнить, вытащить из памяти другие истины, ему известные, а может в последующем и открыть неизвестное для себя. Вся истина содержится у человека в памяти. Поэтому познание, по Августину, есть актуализация потенциального знания с помощью мышления. Все знание, вся истина в потенциальной форме уже содержится в памяти человека.

Человек при помощи своего мышления может эту потенциальную истину актуализировать, т.е. превратить ее в действительное знание. Поэтому понятно, что память Августин трактует достаточно широко — не просто как то, что человек что-то помнит, а что-то может забыть, а как все присущее душе: и акты воли, и акты нравственности, и акты собственного познания и т.д.

В ранних трактатах Августин иногда позволял себе соглашаться с платоновской теорией предсуществования души. Однако он тут же оговаривал то, что по этому вопросу он не имеет пока определенного мнения. В последующем Августин стал говорить, что душа не имеет никакого предсуществования в прошлом, но тем не менее он разделял платоновское мнение о врожденных идеях. В отличие от Платона, он объяснял это не тем, что душа видела эти идеи в своей прошлой

жизни, а тем, что эти истины врождены любому человеку, что в каждом человеке содержится Бог со всеми истинами, целиком.

Человек познает потому, что существует истина, что эта истина существует в человеке, и эта истина освещает человека своим собственным светом. Августин с одобрением отзывался о платиновской метафоре (наша душа подобна луне, светящейся отраженным от солнца светом; только наша душа познает истины, содержащиеся в уме). С поправками на термины Августин признает эту метафору. Он также считает, что наша душа освещается Божественным светом так же, как Луна освещается Солнцем.

Эта концепция получила название иллюминизма. Душа освещается светом истины, в силу чего она и получает способность познавать эту истину и вообще мыслить, потому что способность мыслить означает способность приобщиться истине. Свет исходит от Премудрости, т.е. от Логоса, и этот свет освещает нашу душу, придает ей способность к познанию.

Онтология

Кроме того, что Божественный упомостигаемый мир есть истина, этот же мир, по Августину, есть и бытие. Этот мир не имеет в себе никакого небытия, он вечен, не изменяется, не уничтожается и всегда подобен только себе. Все то, что изменяется, причастно бытию, но не есть полностью бытие. Августин также разделяет известную античную концепцию, идущую еще от Парменида, согласно которой бытие неизменно, а то, что изменяется, содержит в себе небытие.

Материальный мир и душа изменчивы, следовательно, они причастны небытию. В этом Августин видит некоторое доказательство того, что наш мир был сотворен Богом из небытия. Но небытие не исчезло, оно осталось некоторым образом в нашем мире. Поэтому в нашем мире не все истинно, абсолютная истина есть только в области Божественного разума. Поэтому для Августина быть и быть истиной — одно и то же.

В Боге все действительно, все существует — и прошлое, и настоящее, и будущее. В материальном мире существует и действительное, и возможное. Источником возможности, по Августину, является материя. Здесь он также вспоминает античную философию, в частности, Аристотеля.

Поскольку бытие существует всегда, следовательно, оно нематериально и непространственно, поскольку неделимо. А таким бытием является, по Августину, только Бог. Он присутствует везде и подвластен не чувству, а только уму. Бог есть абсолютная форма и абсолютное благо.

Мы видим здесь и некоторый отход от философии Плотина, потому что, по Плотину, Бог (если мы будем понимать под Богом платиновское Единое) существует выше истины и выше бытия. Августин утверждает, что Бог есть истина, и бытие, и благо.

Однако здесь мы можем столкнуться с одной трудностью, которая возникает из применения логики Парменида к этой проблеме. Если допустить, что мир есть бытие, и Бог есть бытие, и Бог творит мир из ничего, то получается, что или ничто существует (что парадоксально), или что Бог должен творить мир из Себя (что противоречит Св. Писанию). Поэтому мы помним, что Плотин наметил такой способ решения, какой в дальнейшем будет применяться и великими каппадокийцами,

и Дионисием Ареопагитом, и другими отцами Церкви, которые будут утверждать, что Бог выше бытия.

Августин утверждает другое: Бог и есть бытие. Для него не возникает противоречие между сотворением мира из небытия и существованием небытия. Не возникает благодаря тому, что небытие остается в нашем мире. Оно остается источником непостоянства, временности этого мира, лжи, существующей в этом мире.

Сам Августин указывал, что признать факт, что Бог есть бытие, его заставила известная фраза из книги Исход, где говорится, что Бог есть Сущий. Августин объединяет платоновские характеристики Ума (умопостигаемость, бытие, вечность, истина, красота) и характеристики Единого (простота, благодать и единственность) и изменяет акцент. У Плотина основная проблема состояла во взаимодействии единства Единого и множественности нашего мира; у Августина основной акцент — на отношении вечности в Боге и времени в мире. О том, какое внимание уделяет он этой проблеме, вы уже, вероятно, поняли, если читали «Исповедь». Немного позднее остановимся на этой проблеме подробнее.

Таким образом, бытие существует лишь у Бога, все остальное имеет частичную причастность бытию. Бытие, т.е. Бог, есть чистая форма; мир есть соединение формы и материи. Материальные предметы изменяются во времени и пространстве, истинное бытие не изменяется вообще. Но есть еще духовные предметы, которые изменяются только во времени (наша душа). Поскольку душа изменчива, то и она причастна в некоторой степени небытию, поэтому и она также сотворена из небытия. Это то, что объединяет нашу душу с материальным миром, а отличает ее то, что изменение ее происходит только во времени, а не во времени и пространстве, как у материальных предметов.

Наша душа бессмертна, но не вечна. Августин различает эти термины, поскольку вечным является лишь неизменное. Материя, по Августину (в отличие от платоников), не ничто, а выше небытия; материей Августин называет все то, что изменяется. Следовательно, существует материя не только чувственная, но и умопостигаемая. Если есть умопостигаемая материя, то у нее есть и некая умопостигаемая форма. В частности, наша душа, по Августину, это оформленная духовная материя.

Понятие «материя» Августин использует скорее в платоновском смысле, чем в обыденном нашем понимании. Для Плотина душа есть материя для ума, ум есть материя для единого, т.е. материя есть все то, что может воспринять некоторую форму, а форму, как мы помним, также нельзя воспринимать только как материальную пространственную категорию. Форма есть все то, что через что осуществляется познаваемость предметов.

Примерно так же понимает и Августин термины «материя» и «форма». Поэтому когда Августин говорит о том, что наша душа имеет материю и форму, ни в коем случае не стоит воспринимать это чувственным образом.

Учение о времени

Наш мир и наша душа изменяются во времени. Проблема времени для Августина — одна из основных, ей он посвящает практически всю 11-ю книгу «Исповеди». Начинает он с того, что задает вопрос: «Разве не обветшали разумом те, кто спрашивают нас, что делал Бог до того, как создал небо

и землю?” И пытается логически доказать точку зрения сторонников теории, согласно которой если Бог ничего не делал до того, как создал небо и землю, то Он не может быть назван в абсолютной мере Богом, ибо Он бездействовал; а если Он что-то делал, то почему тогда не творил?

На это Августин отвечает следующим. Во-первых, сами рассуждающие рассуждают во времени, поэтому подняться над временем и понять Бога, существующего в вечности, они не могут. А с другой стороны, творя мир, Бог одновременно творит и время. Поэтому спрашивать, что было до того, как Бог сотворил мир, несправедливо, неверно, потому что не было «до того» — вместе с миром творится и время. Поэтому Августин отвечает на этот вопрос смело: Бог ничего не делал. Конечно, пишет Августин, я мог бы повторить шутку, которой один богослов отделался от назойливых оппонентов, отмахнувшись фразой, что Бог придумывал отдельное наказание для тех, кто задает подобного рода вопросы. Однако Августин отвечает на вопрос серьезно.

Но Августин не останавливается на этом и задает вопрос: что такое время? Вопрос этот не пустой и не случайный, потому что если мы пытаемся понять изменчивость мира, мир и душу (а душа, как мы помним, в первую очередь интересует Августина), то мы обязаны познать время, в котором душа и мир существуют.

Вопрос о существовании времени сам по себе необычен. Ведь о существовании чего-то говорится всегда как о существовании во времени, чаще всего — в настоящем. Но как говорить о существовании времени? Время существует во времени!?

Разбирая по частям, Августин повторяет, что по всеобщему мнению во времени существуют три части: прошлое, настоящее и будущее. Здесь возникает парадокс: прошлое уже не существует, будущее еще не существует, поэтому познать можно только настоящее. Но где это настоящее? Сначала Августин пишет, что настоящим для нас может являться год, в котором есть и прошлое и будущее. Затем можно сузить это понятие до месяца, дня, часа, минуты, и в конце концов мы приходим к некоторой точке. Но как только мы пытаемся эту точку схватить, настоящего уже нет — оно стало прошлым. Мы пытаемся познать будущее, но тоже никак не можем его схватить, оно есть или в будущем, или в прошлом.

О существовании говорится только в отношении настоящего, поэтому о существовании времени тоже можно говорить лишь в этом аспекте. И прошлое, и будущее существуют лишь как то, что мы в настоящий момент представляем — или вспоминаем, или предвидим. Поэтому Августин утверждает: можно сказать, что существует лишь настоящее, а о прошлом и будущем можно говорить лишь как о настоящем прошедшего и настоящем будущего. Все существует в настоящем: прошлое существует в памяти, а будущее — в предчувствовании. Это предчувствование мы определяем, исходя из настоящего. Как о грядущем восходе солнца мы судим о появившейся заре. Мы видим зарю и знаем, что скоро будет солнце. Так же и о будущем мы судим по тому, что существует некоторое настоящее. Поэтому правильнее говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. И существуют они только в нашей душе: настоящее прошедшего существует в памяти, настоящее настоящего в непосредственном созерцании, настоящее будущего — в ожидании. Августин приходит к выводу: время существует лишь в нашей душе, т.е. оно существует субъективно.

Обычно эту концепцию в истории философии связывают с именем Иммануила Канта. Но, по Августину, объективный мир существует во времени, поэтому он склоняется к той точке зрения, что время существует и в нашей душе, и объективно, но время есть свойство не материального, чувственного мира, а души. В «Исповеди» Августин отвечает на вопрос о времени: время есть некоторая протяженность. А на вопрос: «Протяженность чего?» — он отвечает: «Протяженность духа».

Но что же такое время? Откуда оно берется? Некоторые философы говорят, что время есть движение — в частности, движение звезд. Августин не согласен с таким положением, ибо движение мыслится во времени, а не наоборот — время в движении. Поэтому при помощи времени мы можем мерить обороты звезд, но не наоборот. Мы знаем, что само движение звезд может быть или быстрым, или медленным, а для этого должен существовать критерий. Поэтому не движение есть время, но движение существует во времени. А что же такое, собственно говоря, время? Это для Августина остается тайной. Единственное, что он говорит о времени, что это есть некоторое протяжение духа. Августин заканчивает свое рассуждение о времени фразой: «В тебе, душа моя, измеряю я время».

Космология

Вместе со временем Бог создает и материальный мир. Материальный мир для Августина не есть небытие, не есть, как говорил Плотин, «разукрашенный труп», намекая на этимологию слова «космос» («красота»). Августин не разделяет и античную концепцию мира как существующего в циклическом времени — ту концепцию, которую разделяли философы-стоики, согласно которой мир постоянно возникает и постоянно сгорает. Мир существует один раз, он существует не в циклическом времени, а во времени линейном, иначе жертва Иисуса Христа оказалась бы напрасной, и в каждом новом, сменяющем друг друга мире потребовалась бы своя жертва Спасителя, что является абсурдным. Поэтому мир движется в линейном времени, мир существует реально, он есть творение Бога — творение благое, творение из ничего, а не эманация, а значит не порождение природы Бога. Творение есть результат не природы Бога, а Его благодати. Бог может творить, а может и не творить, это акт Его воли, Его благодати. Таким образом через этот акт благодати Августин отделяет мир от Бога; Бог находится вне мира. Но мир творится Богом из ничего, поэтому это ничто входит в мир, а от него все несовершенство и вся изменчивость мира, а от Бога, от бытия — все совершенство, вся красота, все бытие мира.

Из ничего творится одновременно и материя, и форма. Августин пытается соединить два высказывания: с одной стороны, описание шести дней творения, а с другой — фразу из книги Иисуса, сына Сирахова, о том, что Бог сотворил весь мир сразу. Августин указывает, что Бог действительно творит весь мир сразу в виде неких семенных логосов, в которых заложено все последующее развитие мира. В дальнейшем каждая вещь развивается, имея в себе этот логос — как бы программу своего развития, которое описано в Шестодневе. Это развитие мы наблюдаем и в современном нам мире. Бог predetermined судьбу каждой отдельной вещи, которая имеет судьбу — замысел, заложенный в Боге, в Его Логосе.

То, что мир задуман как разумное творение, Августин доказывает фразой из книги Премудрости

Соломона, согласно которой Бог расположил все согласно с числом, мерой и весом. Следовательно, отношение между вещами определено числами, мерой, поэтому мир имеет иерархическую структуру.

Но мир неоднороден, в нем есть и благо, и зло. Проблема зла явилась для Августина одной из основных в его эволюции, от его первоначального отхода от христианства и прихода к манихеям и последующего возврата в христианство. Августин разделяет платоновскую точку зрения, согласно которой зло в мире не существует. Зло не имеет субстанциальной основы, и в этом манихеи ошибались.

С одной стороны, Августин указывает на то, что зло приходит в мир из небытия, из которого Бог творит мир. А поскольку небытие как таковое не существует, то не существует и зло. Бог не мог сотворить мир, подобный Себе, ибо Бог не может сотворить Бога. Любое творение всегда ниже Бога, поэтому любое творение есть недостаток благодати. Зло и есть этот недостаток, лишенность благодати. Зло существует лишь в этом аспекте — как недостаток благодати. Так же, как существует тень — недостаток света; сама по себе тень не имеет субстанциальной основы.

Августин воспринимает и другую античную традицию объяснения существования в мире зла — стоическую, согласно которой зло и добро находятся в гармонии. Мы познаем зло только тогда, когда знаем добро. С другой стороны, нам часто кажется злом то, что в действительности является добром. Поэтому зло — это часть общего порядка мира.

Августин разделяет естественное и нравственное зло. Естественное зло — зло, существующее в мире как бы онтологически; нравственное зло — зло, существующее в человеке как его грех. Естественного зла онтологически не существует, мир — это благо, хотя и в меньшей степени, чем Бог. Существует нравственное зло в человеке, как его воля. Хотя воля есть благо, но она несовершенна, поэтому это благо не абсолютно.

Во многом видны античные наслоения в философии Августина, в частности, положение о иерархической структуре мира. Еще у Аристотеля была идея о том, что каждый предмет имеет в мире свое собственное естественное место. В дальнейшем мы увидим, как у Августина эта идея о естественных местах претворится в этическое учение о счастье и о благе.

Учение о человеке

Но если естественного зла не существует, то существует зло моральное — зло в человеке, зло как грех. Человека, который для Августина также является одной из основных проблем, Августин трактует с точки зрения двух христианских догматов: с одной стороны, человек — образ и подобие Божие, а с другой — существо греховное, ибо наши прародители совершили первородный грех. Поэтому когда Августин описывает человека как образ Божий, он часто возвышает его, но тут же показывает, что человек, как существо греховное, не совершенен, и часто впадает в кажущийся пессимизм. Поэтому антропологию Августина невозможно понять без его христологии, без того, что Спасителем был совершен акт искупления человеческих грехов.

Говоря о сотворении человека, Августин говорит, что человек сотворен из ничего — и его тело и душа. Тело не есть могила души, ибо, как пишет Августин, отвечая платоникам, утверждавшим, что тело есть оковы, гробница души: «Разве кто-нибудь любит свои собственные оковы?» Тело и душа

имеют благую природу при условии, что тело задумано как та часть природы человека, которая подчинена душе.

Но из-за грехопадения тело вышло из подчинения, и произошло наоборот: душа стала служанкой тела. Христос Своей искупительной жертвой восстановил первоначальный порядок, и люди опять поняли, что тело должно служить душе.

Человек, по Августину, составляет единство души и тела. Здесь он возражает платоникам, утверждавшим, что сущностью человека является лишь душа. Августин поправляет платоников, говоря, что человек есть разумная душа, владеющая своим телом.

Таким образом, человек представляет собой единство души и тела. Но тело и душа — это все же абсолютно различные субстанции, обе изменяющиеся, но душа не имеет пространственной структуры и изменяется лишь во времени. А раз так, то душа не смешивается с телом, но всегда находится в теле. Душа есть основа жизни, разумное начало; именно душа сообщает и жизнь телу, и позволяет через тело познавать чувственный мир. Но с телом душа не смешивается, оставаясь соединенной с ним, но неслиянной.

Происхождение зла.

Полемика с манихеями и пелагианами. Этика Августина

Как мы уже говорили, многие проблемы, которые возникли у Августина в его жизни, были связаны с решением вопросов этики, а именно происхождением в мире зла. Именно поэтому Августин одно время был сторонником манихейства, именно поэтому он разочаровался в манихействе, был скептиком, и именно решение этой проблемы св. Амвросием Медиоланским и Плотинием привело Августина в лоно христианской Церкви.

Основная проблема августиновской этики — это проблема зла. Кроме проблемы зла, Августина волновали и проблемы свободы, вытекающей из проблемы зла, и связанная с ней проблема взаимоотношения человеческой свободы и Божественной благодати: как согласовать свободную волю человека с Божественным домостроительством, с тем, что Бог все творит и все знает, через Него все происходит. Несмотря на все влияние Плотина, о котором говорит сам Августин, Августин берет лишь один аспект учения у Плотина: его учение о метафизической причине добра и зла.

У Плотина причина происхождения в мире зла — это отсутствие добра. Зла как такового в природе нет, зло есть лишенность добра. У зла, по Плотину, нет метафизической природы, метафизической основы. Именно в этом Августин и видел главную проблему христианства, именно это привело его в начале к манихеям, и поэтому же он отказался от него. С одной стороны, Августина никак не могло устроить положение о том, что Бог творит в мире зло, а с другой — в манихейской версии Августина не устраивало то, что существует два бога: один — добрый, другой — злой. Это противоречит самому понятию о Боге как всемогущем существе.

По Августину, весь мир сотворен из небытия, и поэтому лишь Бог является бытием, чистым бытием, абсолютным, а мир сотворен из небытия и поэтому это небытие в себе содержит. Отсюда — и возможность зла. Отсюда существует зло физическое, порок, зло, существующее в телах и вообще в материальном мире: уродство, несовершенство материального мира, некрасота, недостатки формы и

прочее, и зло нравственное, понимаемое как грех. Причина физического зла, т.е. порока, состоит в недостатке совершенства в телах. Причиной же зла нравственного является несовершенство человеческого ума и воли.

Поскольку человеческие ум и воля сотворены несовершенными, будучи сотворенными из небытия, то ум и воля — извращены. Воля отклоняется от бытия полного к бытию неполному. В «Исповеди», в 7 главе Августин более подробно рассуждает на эту тему. Я вам рекомендую прочитать эти главы: с 3 по 16-ю. Здесь эту проблему Августин высвечивает еще раз во всей своей парадоксальности и всей своей кажущейся неразрешимости.

Августин пишет, что из слов Св. Амвросия Медиоланского он узнал, что зло «от меня», что зло в мире не существует, что Бог не может быть злым, что зло существует в мире по причине свободной человеческой воли. Но этот ответ не совсем устраивал Августина, потому что, как пишет далее Августин, моя воля тоже сотворена Богом. И если Бог сотворил таковой мою волю, что она может склоняться ко злу, значит Бог предусмотрел это зло в мире. Он сотворил мою волю злой, несовершенной и поэтому все равно, Бог виновен в этом зле. А если виновник — диавол, сатана? Самый первый ангел, совершивший этот грех, откуда в нем зло? Ведь он тоже был создан Богом, и создавая этого ангела — Денницу, Бог так же вложил в него возможность согрешить, поэтому так же вложил в него возможность зла? Поэтому, как бы мы ни пытались оправдать Бога, сваливая зло на любое из Его творений, понимаем в конце концов, что все сотворено Богом, в конце концов мы видим, что зло восходит к Творцу.

Этот ответ, естественно, не устраивает Августина и он пытается найти другой ответ. Бог не может быть хуже, это аксиома, понятная каждому верующему человеку. Бог — полное совершенство, Он не может ухудшаться. Зло же существует лишь там, где есть ухудшение. Поэтому, раз Бог не может ухудшаться, то в Нем и нет зла.

Но может быть, если в мире нет зла, то, продолжает Августин, есть сам страх зла — это зло? Или, быть может, сама материя зла? — намекая на решение этой проблемы Платоном. Но не может быть, чтобы Бог, творя материю, сотворил ее злой, будучи Всеблагим. Может быть тогда материя была вечной и имела злую природу? И на этот ответ Августин так же отвечает отрицательно, потому что даже если бы материя и была вечной, то Бог все равно имеет всемогущую силу изменить злую природу материи, превратить ее в добрую или уничтожить. Тем более что мы знаем, что материя не вечна, а творится Богом. Поэтому и эти варианты ответа Августина не устраивают.

Отсюда он возвращается к той проблеме, которую он поставил только что, что зло есть ухудшение. Но что может стать хуже? Бог стать хуже не может, но нечто доброе, нравственное, существующее в мире, может стать хуже. Хуже не может быть или то, чего нет, или Бог, все остальное может быть или лучше, или хуже. Все ухудшающееся лишается доброго, лишается в какой-то степени бытия. Если вещь полностью ухудшится, то она перестанет быть. Поэтому, все, что существует — все это доброе, а зло есть несуществующее, зло не имеет субстанции, иначе если бы субстанция зла существовала, она была бы добром.

Здесь можно привести такой пример. Ухудшается только то, что существует, а существует только лишь доброе, скажем, болеть может лишь живущий организм. Если человек умирает, то и

болезнь также исчезает; гниение тоже может происходить только с существующим предметом. Если предмет сгнивает и исчезает, то и процесс гниения также прекращается. Так же и с любым другим злом в мире. Зло существует только тогда, когда существует предмет, который может приносить зло, может ухудшаться, т.е. существует добро, которое может уменьшаться. Если добро полностью исчезнет, то исчезнет сама эта вещь. Поэтому зла для Бога нет.

Злом, как пишет Августин, считается то, что, взятое в отдельности, с чем-то не согласуется. Августин использует известный античный принцип добра как гармонии, принцип, ведущий свое начало еще от Гераклита, встречающийся у Платона и стоиков. Человек не может познать все связи мира, для Бога же все существует во всеобщей связи, поэтому все согласуется со всем, поэтому зла, как такового, для Бога в мире нет.

Отличие зла от добра состоит в том, что если добро существует реально, добро есть бытие, то зло есть ухудшение добра, т.е. тот процесс, который существует вместе с добром.

То же самое и в отношении со злом нравственным, греховностью. Греховность также не есть субстанция. «Греховность есть извращенная воля, от Бога обратившаяся к низшему, отбросившая прочь внутреннее свое и крепнущая во внешнем мире», - так пишет Августин. Человеческая душа может так же ухудшаться, будучи добром, а ухудшение души состоит в том, что она отворачивается от Творца и оборачивает свой взгляд на творение, отворачивается от Бога и обращает взгляд на низший материальный мир.

Причиной нравственного зла, или греховности, является не только то, что наша душа сотворена несовершенной, сотворена из ничего. Наша воля сотворена свободной и поэтому в самой нашей воле есть возможность грехопадения и возрождения. Эта возможность, конечно, не является необходимостью, Бог не создал нашу душу такой, что она необходимо должна была выбрать такой поступок, направить свою волю на преслушание Бога, Бог вложил в нее лишь возможность. Эта возможность может стать действительностью только при участии человека, Бог же дает только возможность грехопадения и возможность возрождения.

Вспомним суть проблемы, поскольку проблема о свободе воли является вообще самой сложной в философии, тем более христианской, поскольку здесь сталкиваются, может быть, два несочетаемых тезиса: с одной стороны, у человека есть свободная воля и он может делать все что захочет, а с другой — все в мире зависит от Бога, как и любое действие человека. Как соединить свободу воли человека с Божественным предопределением? Эта проблема возникла, конечно же, не во времена Эразма и Лютера, а гораздо раньше.

Впервые наиболее остро эта проблема была поставлена английским монахом Пелагием (греческая форма от его настоящего имени Морган). В 5 веке Пелагий приехал в Рим для проповеди и провел там основную часть своей жизни. Это было время, когда с принятием христианства как официальной религии Римской империи изменилось и отношение людей к христианству. Если раньше христианами становились из-за любви ко Христу и люди шли на мученическую смерть, чтобы исповедовать свою веру в Спасителя, то в 5 веке появляются люди, которые начинают пользоваться тем, что христианство является официальной религией. Люди идут в Церковь, чтобы получить материальные блага и привилегии, не разделяя сердцем веру в Спасителя. Происходит

ухудшение нравов среди христиан, люди начинают выискивать себе некоторое подобие христианских доводов, которые могли бы оправдать их неблагочестивую жизнь, говоря о том, что все предопределено Богом, как и их безнравственная жизнь, что человек греховен по своей природе и не может рассчитывать ни на какое улучшение своей нравственности, и т.д.

В такой ситуации и выступил Пелагий, который возвысил значение человеческой свободы, говоря, что человек сам отвечает за все свои поступки, и за греховные в том числе.

Ересь Пелагия достаточно строгая, на первый взгляд сложно заметить, где же кроется в ней ошибка. Пелагий исходит из тезиса, что человек свободен, что наличие свободной воли — это его главное преимущество и достоинство; именно свободная воля выделяет человека из всего животного мира.

Что такое свобода? Это Божественный дар и особая нравственная сила, способная самостоятельно направлять себя как в сторону добра, так и в сторону зла. Поскольку свобода направляет себя в сторону добра или зла, она сама не должна быть присуща ни добру, ни злу. Она индифферентна, безразлична к тому и другому. Свобода есть некая формальная способность, форма выбора между добром и злом. В ней нет никакого нравственного содержания. Поэтому сам человек, по мнению Пелагия, стоит между добром и злом. Свобода — это не какая-то нравственная сила, а лишь некая возможность определить к добру или злу. То и другое остается для нее безразличным. Поэтому и предыдущее состояние для человека также не играет никакой роли. Человек, ведущий нравственную жизнь, вполне способен в определенный момент времени сделать выбор в сторону безнравственного поступка и наоборот — человек безнравственный может направить свою свободную волю к гораздо лучшим целям. И уж, разумеется, поступки наших предков ни в коей мере не могут повлиять на нашу свободу. Свобода или есть, или ее нет; свобода воли тем более. Это не разум, когда один человек умнее, а другой глупее. Свобода воли — это такая вещь, что она либо есть, либо ее нет.

Отсюда вытекают все следствия. Если бы я не упомянул имени Пелагия, вас, вероятно, ничто бы здесь не смутило.

Если мы начнем рассматривать первородный грех, то любой человек, по мысли Пелагия, и Адам, и Ева, и мы с вами есть люди, поэтому мы свободны. И Адам имел свободную волю, и мы ее имеем. Этой воли не может быть больше или меньше, поэтому свобода воли у нас одинаковая. С другой стороны, поступки других людей, в том числе и наших предков, не влияют на нас. Поэтому грехопадение Адама и Евы являются их частным греховным поступком, оно на нас никак не влияет. Человек остается совершенно свободным и после грехопадения. Отличие нас от Адама состоит лишь в том, что Адам не имел перед глазами примера греховных поступков, на нас же лежит печать грехопадения — мы знаем греховные поступки других людей, и это нас как бы соблазняет и смущает. Следовательно, за этот грех ответственен лишь Адам, и у Бога нет никаких оснований наказывать все человечество.

Но почему тогда Адам жил в раю, а мы живем в бедственном мире? На это Пелагий отвечал, что зло, существующее в мире, — это нормальный порядок вещей. Неверно думать, что Адам был сотворен бессмертным, абсолютно нравственным человеком, а мы потеряли знание истины и дар бессмертия. Адам был так же смертен, он был таким же, как и мы, и в его состоянии могли быть и

болезни, и страдания, и телесные влечения, и страсти, в том числе и половая, иначе, говорил Пелагий, откуда взяться Божественной заповеди «плодитесь и размножайтесь»? Ведь половая страсть есть некий движущий механизм, который просто помогает реализовать эту заповедь.

Отсюда вытекает и тот факт, что Иисус Христос, Который тоже был человеком со всеми присущими ему страстями, имеет только то отличие от нас, что Он мог управлять и владеть этими страстями. Здесь также кроется огромная проблема, которая со всей силой заявит о себе впоследствии (в 6-7 веках) в ереси монофелитства, в споре о том, были ли во Христе две воли или одна. Если мы не согласимся с Пелагием и его утверждением, что Иисус Христос был человеком и имел все страсти, то мы вынуждены будем склониться к монофелитскому тезису о том, что в Нем была только одна воля — Божественная, совершенная. Здесь Церкви пришлось выдержать множество испытаний и разработать теорию, которая, с одной стороны, не попала бы в ловушку пелагианства, приписывающего Христу порочные страсти, а с другой — не впасть в ересь монофелитства, утверждающего, что Иисус Христос хотя и обладал человеческой природой, но воля у Него была одна. Я говорю об этом столь подробно, чтобы вы поняли, насколько проблема свободы воли пронизывает все христианское богословие.

Поскольку человек абсолютно свободен, то и благодать как особая сила, направляющая к благим делам, человеку так же не нужна. Человек имеет сам в себе эту силу и сам направляет себя к благу или злему деянию. Человек может спастись и без благодати, все зависит от его собственной личной воли. Однако Пелагий не мог отрицать сам факт наличия благодати, он говорил, что благодать существует и Бог дал ее человеку в виде способности к добру, в виде самого факта наличия свободной воли.

В свободе Пелагий выделял три элемента: мочь, желать и совершать. Человек может совершить какой-то поступок, хочет его совершить и совершает. Возможность совершения — это и есть благодать, она дается всем людям, а дальше уже от человека зависит, выберет ли он этот поступок и совершит ли его. То есть благодать — в наличии у человека свободной воли, в том, что человек может выбрать благую цель для своей жизни.

Помощь Бога человеку состоит лишь в том, чтобы помочь человеку узнать истину и помочь выбрать путь к благу. Но эта помощь дается только в награду за добродетель, поэтому в основе всего лежит все-таки человеческая свободная воля. Получается, что для спасения человека не нужна никакая особая Божественная помощь в виде благодати. Не нужна никакая связь человека и Бога, человек сам устраивает свое собственное спасение, а Бог только распределяет людей в зависимости от их поступков: одним дает награду за их благую жизнь, других отправляет на вечное мучение за грехи.

Эта концепция вполне может быть названа деистической: Бог творит мир, а потом только наблюдает за ним, ни во что не вмешиваясь. Отсюда непонятной становится искупительная миссия Христа, роль Церкви и многое другое.

Таким образом, исходя из совершенно правильного тезиса о наличии у человека свободной воли, Пелагий приходит к абсолютно еретическому выводу о ненужности Церкви и Божественной благодати. Как эту проблему решить?

Одно из решений предложил блж. Августин. Он утверждал, что человек действительно был сотворен благим. Он получил свободную волю, через которую мог или сохранить свое райское совершенство, или лишиться его. Однако, в отличие от Пелагия, Августин выделял в свободе не только формальный элемент, что свобода есть некая безразличная способность выбирать между добром и злом, но и качественный элемент: свобода есть нравственная сила, имеющая в себе внутреннее расположение к приобретению некоторого содержания. Эта сила может быть как доброй, так и злой.

Человек только что сотворенный имел свободную добрую волю. Но если у Адама и Евы была только добрая воля, то откуда же взялся факт грехопадения? Августин говорит, что свобода не только качественна, но и формальна. То есть в действительности у Адама и Евы была добрая воля, но у них была и возможность согрешить, и оба они эту возможность реализовали, превратив ее в действительность.

Как соединить факт совершения Адамом греховного поступка с Божественным предвидением и предопределением?

Августин дает несколько ответов на этот вопрос. Во-первых, сам факт наличия религиозно-нравственного сознания у человека говорит и о том, что человек свободен, и о том, что существует провидение. Если человек верит в Бога, то он верит в то, что существует провидение. А если человек нравственен, то есть понимает, что ответственен за свои дела, это говорит о том, что он свободен. Поэтому Августин говорит, что существование и предопределения, и свободы — это эмпирический факт. Это нужно исследовать, а не доказывать.

Августин утверждает, что предвидение не отрицает свободы, а наоборот, может ее предполагать. Так, если человек предвидит, что будет затмение солнца, то это не значит, что именно человек это затмение и устраивает. Порядок событий таков, что человек предвидит это событие, потому что оно будет иметь место независимо от него. Так же и Бог предвидит некоторые события, потому что они действительно будут. Однако Бог не просто предвидит их — Он именно их и хочет, и устраивает. Но устраивает через конечные конкретные причины. Свободная деятельность человека также есть некоторая деятельность по причине, потому что эта причина находится в самом человеке, есть его внутренняя движущая причина. Поэтому Бог предопределяет все действия в мире, в том числе и человеческие, учитывая все действия, в том числе и свободные.

Еще один аргумент, который приводит Августин, утверждая, что это только для нас есть некоторое предвидение, предопределение, потому что мы живем во времени: для нас есть «до», «сейчас» и «после». У Бога все — «сейчас», поэтому нельзя сказать, что Он нечто предвидит или предопределяет; для Него все есть уже как бы свершившееся.

Как применяет Августин эти положения к решению проблемы свободы и необходимости и к опровержению ереси Пелагия?

Августин утверждает, что Адам и Ева имели добрую волю, но в первоначальном ее состоянии — так называемую меньшую свободу. Эта свобода была благой, но еще имела в себе возможность грешить. Адам и Ева своими делами должны были таким образом направить себя к служению лучшему, чтобы и формально их свобода была такой, чтобы она уже не могла грешить. Пелагиане

стали возражать Августину, говоря, что такого не может быть — свобода именно в том и состоит, чтобы выбирать между добром и злом. На это Августин ответил, что тогда и Бог не свободен, ибо Он не может грешить. На это пелагиане уже не могли ничего возразить.

После грехопадения душа наша настолько изменилась, что обратный возврат в первоначальное состояние своими силами человеку стал невозможным, только через благодать, через непосредственную помощь Бога. В вопросе грехопадения и свободной воли Августин долго спорил с Пелагием, который считал, что грехопадение не изменило природу человека, и что человек после грехопадения остался таким же свободным и деятельным, как до того. По Августину, грехопадение изменило человеческую природу таким образом, что дальнейшее спасение возможно только при помощи Бога. После грехопадения воля стала только волей ко греху, именно в этом и состоит испорченность человеческой природы. Человек стал таким, что теперь он уже не может не грешить. Это надо понимать в самом широком смысле: даже если человек делает благие дела, то он все равно совершает грех — ведь в нем всегда присутствует элемент или тщеславия, или гордости, или чего еще.

Эти положения Августина поставили множество вопросов — все же, свободен человек или нет, к чему он предопределен: к спасению или к осуждению. Августин не отрицал ни свободу человека, ни благодать Бога, он стремился найти гармонию между ними.

Здесь еще раз возникает проблема соотношения свободной воли и предопределения. Августин пишет в «О Граде Божиим», что Бог еще при сотворении мира предопределил одних людей к спасению, а других — к вечным мукам. Не противоречит ли этот принцип о всеобщем предопределении положению о свободе человека, тому, что человек сам творит свое собственное зло? По Августину это не исключает свободы. Во-первых, Августин различает свободу и свободную волю. В произведении «О граде Божиим» Августин полемизирует на эту тему с Цицероном, известным греческим философом, который также рассматривал проблему соотношения предопределения и свободы.

Поскольку, по Цицерону, в том случае, если мы признаем, что существует только предопределение всего и вся, то это отрицает необходимость для человека быть нравственным. Ибо зачем наказание или поощрение человека, если можно сказать, что этот поступок не является заслугой свободной воли человека, его нравственности, а вызван к жизни какими-то роковыми обстоятельствами или Божественным вмешательством? Поэтому в этой проблеме, в противопоставлении свободы и благодати, свободы и предопределения, Цицерон выбирает свободу, отрицая всеобщее управление миром.

Августин говорит, что такой вывод Цицерона его не устраивает, потому что такой выбор отдает должное человеческой свободе, но является святотатством, потому что он отрицает Божественный промысел в мире. Августин говорит, что и Бог все знает и все предопределяет, и мы свободны, и можно сказать, что судьбы в том понимании, в котором ее мыслили древние греки, судьбы как рока, как безличной силы, управляющей всем и вся, такой судьбы нет вовсе, тем более такой судьбы, как влияние звезд. Во всем видна Божья сила, все причины восходят в конце концов к Богу, и человеческая воля тоже в конце концов восходит к Богу.

Получается некая многоступенчатая система. Бог управляет всем — некоторыми вещами и явлениями непосредственно, как, например, явлениями материального мира, и некоторыми явлениями опосредованно, например, через ангелов, а ангелы действуют на людей или на мир. Или еще более опосредованно: и через ангелов, и через людей, и уже люди воздействуют на мир. В конце концов действующей оказывается воля: воля Бога, воля ангелов, воля человека. Поэтому мы не можем сказать, что свобода, т.е. принцип, исходящий из деятельного начала, противоречит предопределению. Предопределение, исходящее от Бога, и есть принцип свободы, поэтому в этом нет никакого противоречия. Человек, действующий по воле Бога, является существом, реализующим этот принцип, ибо свобода дана человеку Богом.

Злая воля, если таковая имеется у человека, не исходит от Бога, ибо она противна природе. Свободная воля есть сущность человека, ибо она дана человеку в момент творения его, поэтому свободную волю никто не может отменить: ни Бог, ни сам человек, это есть его сущность. И в решении проблемы соотношения свободной деятельности человека и Божественного предвидения Августин всегда настаивает, что человек выбирает всегда сам.

Бог предвидит то, что человек сделает, ведь предвидеть — еще не значит воздействовать, заставлять. Если Бог знает, что я что-то сделаю, это еще не значит, что я это делаю при его непосредственном вмешательстве. Однако мы помним из другого объяснения в «Исповеди», что Августин говорит, что все существует в силу причин, восходящих в конце концов к Богу. Поэтому, можно сказать, такое решение Августина является не совсем последовательным, мы вынуждены будем сказать, что свобода человека иллюзорна, что свобода воли у него есть, но свобода действий отменяется Богом. Но это не совсем так, потому что свобода, по Августину, есть возможность для свободной воли выбирать наилучшее.

В каком случае человек может выбирать наилучшее? Только в том случае, если он представляет себе весь выбор, который перед ним стоит, т.е., чем больше знаний у человека, тем он свободнее. Бог сам помогает человеку стать свободным, даруя ему свою благодать. Поэтому, такое взаимодействие благодати Божией и свободной деятельности человека решается следующим образом: благодать не отрицает свободу, а наоборот увеличивает ее.

Человек, наделенный Божественной благодатью, обладает гораздо большим выбором в своем действии, следовательно у него гораздо большая свобода. А поскольку свобода есть возможность выбирать наилучшее, то человек, находящийся под благодатью, более свободен, потому что он всегда выбирает наилучшее. Без благодати человек несвободен, привязан к плоти, становится рабом греха, поэтому человек, познавший Бога и получивший от Него благодать, действительно становится свободным. Поэтому и после Страшного Суда, после всеобщего воскресения и свободы будет больше, чем сейчас у нас, потому что тогда не будет ни греховной воли, не будет греховного знания, не будет возможности грешить.

С проблемой свободы у Августина связана и проблема любви, любви Божественной к человеку, которая дарует ему благодать, и любви человека к Богу и к другим созданиям, и вообще любви как принципа, организующего мир. Любовь Августин объясняет в аристотелевских терминах — как стремление к естественному месту. По Августину, весь мир имеет иерархическую структуру, все в

мире имеет свое естественное место. В неживом мире естественным проявлением этой любви является тяжесть для вещи, для огня проявлением любви будет стремление подняться ввысь, для масла, которое налито на воду, проявлением любви будет всплывать на поверхность воды и т.д.

Любовь — это принцип, организующий весь мир. Для души естественное место — в Боге, поэтому душа влечется к Богу. Душа должна любить Бога, в этом и есть стремление души к Богу, в этом и есть проявление ее любви к Богу. Если душа стремится к Богу, то тело влечется к телесному. Отсюда возникает телесная любовь и любовь духовная. Они могут друг другу противоречить, и если человек увеличивает любовь телесную, то у него уменьшается любовь духовная и наоборот, с увеличением любви к Богу — уменьшается любовь к телесному.

Духовная любовь, основанная на свободной воле, является свободной, в отличие от любви телесной, которая не является свободной и подчиняется законам телесного мира. Человек может любить свою любовь или, наоборот, ненавидеть ее, и именно в этом и состоит нравственность человека. Нравственный человек тот, кто любит свою любовь к Богу и ненавидит свою любовь к телесному, и наоборот, порочный человек тот, который не любит свою любовь к Богу и любит свою любовь к телесному, к удовольствиям. В этом отличие августиновской, и вообще христианской концепции воли от античной концепции. В античности не было такого понятия, как любовь или ненависть к своей собственной любви. Моральной оценке поддавались лишь дела. Добродетель в античности — это соответствие своей природе. Добродетельная лошадь — та, которая быстро бежит, добродетельный человек тот, кто правильно мыслит и т.п.

Добродетельный человек любит лишь то, что достойно любви, ибо во всем мире есть порядок любви. Этот порядок установлен Богом, поэтому порядок любви, или точнее, как пишет Августин, «порядок в любви», и есть добродетель человека. Внутренним коррелятом этого порядка любви, оценки, правильно ли человек любит или неправильно свои собственные желания, свою собственную любовь, является совесть. Совесть есть у каждого человека, даже у которого нет правильного представления о порядке любви, и именно этот принцип вложен в человека Богом, чтобы при помощи совести человек мог лучше оценивать свой собственный порядок в любви. Если человек достигает этого порядка в любви, достигает естественного места, то такой человек достигает блаженства, счастья. Поэтому, по Августину, счастье есть обретение естественного места. «Никто не может быть счастлив, если не имеет того, что желает или желает того, что есть зло», — пишет Августин в работе «О Троице». Нельзя желать того, что есть зло, иначе это приведет человека к несчастью. Наслаждаться можно лишь безусловным благом, плодом любви достойного к Богу, всем остальным можно лишь пользоваться.

Августин развивает теорию взаимодействия двух понятий — наслаждения и пользования. «Наслаждаться» по латыни — *frui*, «пользоваться» — *uti*, во всех учебниках, как правило, приводится это противопоставление: *uti* — *frui*, пользоваться — наслаждаться. Если человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, то это приводит к страданию, если человек пользуется тем, чем надо наслаждаться, это также приводит к страданию, поэтому наслаждаться надо тем, что достойно наслаждения, и пользоваться тем, чем необходимо пользоваться. В этом существует так же свой порядок. И человеческая испорченность, или грех в этом и состоит — в перемене мест наслаждения и

пользования: *uti* и *frui*. Человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, и пользуется тем, чем надо наслаждаться.

Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого. Пользоваться — значит любить его ради чего-то другого. Только лишь одно существо достойно наслаждения и любви ради него самого — это Бог, всем остальным, кроме Бога, следует пользоваться. Но поскольку все в мире сотворено Богом, то все в мире надо любить, потому что в мире есть порядок любви. Надо строго понимать этот порядок, любить надо все блага, но не ради них самих. В самих вещах мы должны любить их красоту, их истинность, их благо, т.е. то, что дается этим вещам от Бога, любить вещи ради них самих и есть принцип греховности человека.

Кроме того, указывает Августин, надо любить свое собственное тело и заботиться о своем собственном здоровье, но не придавать этому самодовлеющее значение, т.е. любить свое тело надо не ради собственного тела, а ради Творца, который это тело сотворил и дал нам и заботиться о своем здоровье. Потому что здоровье есть дар, который помогает нам действовать в мире, любить ближних, помогать ближним, не быть эгоистом и отвлекать все силы общества на свою персону. Другое дело, когда человек свою заботу о своем теле, о своем здоровье превращает в первоценность, предается или чревоугодию, или эгоистическому стремлению о собственном здоровье. Тело — храм души, и тело нам нужно для прославления в нем Бога, а не для прославления своего собственного тела.

Из этого принципа наслаждения и пользования вытекает иерархия любви, потому что любить надо то, что стоит ближе к Богу. Душа стоит ближе к Богу, поэтому душу надо любить. Живое тело стоит ближе к Богу, чем неживая материя, поэтому тело надо любить больше, чем неживое, но Бога надо любить больше, как единственное, чем можно наслаждаться, а не пользоваться.

Философия истории

Августин справедливо считается философом, первым рассмотревшим проблемы истории. Дело в том, что в античности не было линейного представления о времени. Вселенная представлялась, как написано у Гераклита, мерами загорающей, мерами затухающей. Мир представлялся циклическим, миром, в котором все повторяется.

Эта концепция циклического времени не могла породить философско-исторической концепции, и поэтому античные философы практически не занимались проблемами истории. Августин спорит с этой концепцией, доказывая, что она неистинна, несправедлива хотя бы по одной простой причине: что если Бог сошел на землю, очеловечился и искупил наши грехи, то в мире циклическом эта искупительная жертва Спасителя теряет свой смысл. Эта жертва имеет смысл, если наш мир единственный и имеет свою собственную историю. То, что в мире есть история и что эта история развивается по законам, предписанным миру Богом, это — факт, который мы можем узнать благодаря Священному Писанию.

Ветхий Завет говорит нам о том, что у Бога был замысел при создании нашего мира, и человек, благодаря помощи Божьей, может этот замысел познать. Об этом говорит и деятельность пророков, которым давалась эта способность познания и предсказания будущего. Всю историю Августин делит на 7 периодов, вернее на 6 периодов, а седьмой является седьмым днем, днем отдыха. Вся история

между грехопадением и Страшным судом делится на шесть периодов, каждый имеет свой собственный смысл. Первый период — от Адама до Всемирного потопа, второй — от потопа до Авраама, третий от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до переселения в Вавилон, пятый от переселения в Вавилон до воплощения Иисуса Христа, сейчас идет шестой период, шестой век, а седьмой век будет потом, этот век будет нашей субботой после воскресения из мертвых.

Каждый период имеет свой собственный смысл и свою собственную задачу на земле. Августин сразу же указывает, что промежутки времени всех этих периодов различные и нельзя искать никакой временной зависимости. Поэтому невозможно предсказать, когда наступит 7-й период, когда закончится наш 6-й день, поэтому Августин отрицал концепцию хилиазма, утверждая, что невозможно знать время конца нашего мира.

Основное произведение Августина называется «О граде Божиим», точнее, «О государстве Бога». Из самого названия вытекает то, что существует некое государство, некий град, в котором будут жить праведники и которое противостоит другому сообществу — государству земному. Жители первого, земного государства живут по человеческим стандартам, земным законам; жители небесного града живут согласно Божественной воле. Первые любят себя, вторые — Бога; первые наслаждаются тем, чем надо пользоваться, вторые — имеют упорядоченную любовь. Нельзя, конечно, понимать, что это есть какое-то конкретное историческое или географическое образование. Земной град отнюдь не синонимичен какому-то образованию, более того, каждый человек не знает, к какому граду он принадлежит. Ибо каждый человек совершает в своей жизни такие поступки, которые могут принадлежать и к одному и к другому граду, только один Бог знает, спасется этот человек или не спасется, к какому граду он принадлежит.

Символом града земного является Вавилон или Римская империя, которую Августин называет вторым Вавилоном, а символом града небесного является Иерусалим, или земная Церковь. Но если церкви на земле бывают разные, что же говорить о человеке? Человек может быть формально в Церкви, а на самом деле в глазах Божиих принадлежать к земному граду. К земному государству, т.е. к реальному земному образованию Августин относился по-разному. С одной стороны — он его отрицал как безусловное благо, но с другой — он его признавал и считал относительным благом, потому что земное государство помогает людям в этой жизни. Этим благом не следует наслаждаться, следует лишь пользоваться. Хотя Августин часто нападал на государство, особенно на Римское, которое долгое время противостояло христианству, однако и в этом Римском государстве Августин видит некоторые достоинства, считает, что это государство отвечает всем критериям государства и помогает людям в их жизни.

Это государство возникает, конечно, вследствие грехопадения и существует только в земной жизни. Государство полезно потому, что оно является гарантом мира, гарантом порядка. В земном государстве это порядок телесной организации, это является тем положением, по которому государство можно признавать и считать относительным добром.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

Любому человеку, читавшего Деяния апостолов, имя Дионисия — первого Афинского епископа

— хорошо известно. О произведениях его не было ничего известно до тех пор, пока на Константинопольском соборе впервые, в 532 г. были представлены произведения под авторством, как утверждали, Дионисия Ареопагита. Представили его впервые монофизиты для того, чтобы опереться на чрезвычайно серьезный авторитет в доказательстве справедливости своей ереси.

Впоследствии было установлено, что поскольку эти произведения до 4-го века не были известны, то сделан был вывод, что они скорее всего были написаны в промежутке между 4 и 5 веками. Кто автор этих произведений — до сих пор неизвестно, называют различные имена, кто-то говорит, что это Север Антиохийский, монофизит, живший в 6-м веке. Кто-то указывает, что это Дионисий Великий, епископ Александрийский, или некий ученик Климента Александрийского, живший в середине 3-го века. Указывали, что это некий ученик св. Василия Великого, есть и версии менее распространенные. Встречается мнение, что это Аммоний Саккас, учитель Плотина или указывается малоизвестный грузинский философ 4-5 веков. Но так или иначе — авторство не установлено, не атрибутировано, поэтому эти произведения так и приписываются псевдо-Дионисию Ареопагиту.

Сейчас издана книга с параллельным текстом, поэтому сейчас уже нет проблемы почитать Дионисия Ареопагита. У псевдо-Дионисия Ареопагита насчитывается несколько произведений, среди которых наиболее важно «Мистическое богословие», «Божественные имена», «О церковной иерархии» и «Символическое богословие». Из творений Дионисия Ареопагита необходимо читать целиком «Мистическое богословие», это очень небольшая работа, буквально несколько страниц и из книги «О божественных именах» в 4 главе параграфы 18-35, где говорится о проблеме зла.

В своей книге «Мистическое богословие» Дионисий показывает как бы краткий очерк своей собственной богословской и философской системы. Это как бы введение в его собственное учение, оно очень кратко, поэтому надо читать обязательно.

Продолжая очерк о судьбе этих книг, я скажу, что действительно, некоторое время эти книги были важным аргументом в руках монофизитов, до тех пор, пока преп. Максим Исповедник не дал православное толкование тем идеям, которые были изложены Дионисием Ареопагитом. Оказывается, их можно было трактовать, не опираясь на монофизитскую ересь. После того, как преп. Максим доказал православное содержание книг Дионисия Ареопагита, эти книги стали пользоваться огромной популярностью и в западной Церкви и в восточной, переводились на множество языков, известно, что были переведены на славянский язык. Известны цитаты Ивана Грозного из этих книг. В западную Европу эти книги были принесены Иоанном Скоттом Ириугеной, который перевел их на латынь, вместе с комментариями преп. Максима Исповедника.

Апофатическое и катафатическое богословие

Главная проблема для Дионисия Ареопагита — эта проблема богопознания и единения человека и Бога. Дионисий Ареопагит предлагает два возможных пути познания Бога: катафатический и апофатический.

Для того, чтобы подняться человеку для познания Бога, необходимо отречься от всего земного. Так он писал в начале своего «Мистического богословия», произведения, в котором Дионисий

обращается к Тимофею: «Если ты, мой возлюбленный Тимофей, ревностно стремишься приобщиться к созерцанию мистических видений, то устранись от деятельности чувств своих и разума и от всего чувственновоспринимаемого и от всего умопостигаемого, от всего сущего и от всего несущего, дабы в меру своих сил устремиться к сверхъестественному истинному единению с Тем, кто превосходит любую сущность и любое ведение.»

Поэтому существенным элементом при единении с Богом и познании Бога является отказ от всех форм обычного нашего познания: чувственного и рационального. В первую очередь надо устраниваться, конечно, деятельности чувств. Мы вспоминаем, что такую же ступень восхождения к Единому предлагал и Плотин. Вначале мы отказываемся от чувств, затем от дискурсивной деятельности разума, потом мы отрешаемся вообще от деятельности нашего разума, потом отрешаемся от самого себя и тогда можем достичь созерцания Единого.

То же самое мы видим у Дионисия Ареопагита. Устранившись от деятельности чувств своих, далее, устранившись от деятельности разума, от всего чувственно-воспринимаемого, умопостигаемого, сущего и несущего, не воспринимая свое собственное познание, то будучи независимы от всего, совершенно отказавшись и от себя самого, как пишет Дионисий Ареопагит, мы можем устремиться к единению с Богом. Поэтому ступени достижения познания Бога такие же, как у неоплатоников. Поэтому часто делается вывод о прямой или явной зависимости Дионисия от трактатов Плотина и прежде всего Прокла, цитаты из которого часто встречаются в работах. Несомненно, здесь есть очевидная связь, но есть и существенные различия, о которых мы будем говорить.

Главный путь описания Божественной сущности — путь апофатический, путь отрицательный, путь, в котором человек отказывается от какого-либо описания божественной сущности. «Бог есть причина всего сущего, но он непричастен к сущему.» Этот момент так же показывает новизну и самобытность учения Дионисия Ареопагита, показывая, что Дионисий в данном случае не согласен с таким мыслителем, как Аврелий Августин. Потому что у Августина Бог — это есть сущее, «Бог есть Сущий».

У Дионисия Ареопагита Бог — выше бытия, Бог не есть бытие, он творит и бытие из небытия, будучи выше и того и другого. Творя бытие, Бог дает законы бытию. Бог выше не только бытия, но и разума. Поэтому Бог бессловесен, ибо существует вне слов и мышления. И может открыться только лишь совершенным, в этом еще одно отличие от неоплатоников, где принцип нравственного совершенства не являлся необходимым для познания Бога и единения с Ним. Но и совершенному человеку Бог открывается не целиком, ибо он созерцает не Бога, а лишь место, где Он пребывает. Бог выше всего, выше любой возможности его познания.

Познание, созерцание и славословие Бога — это неведение и невидение, т.е. познать Бога мы можем только не зная и не видя Его. Познать мы можем только отстранившись от всего сущего, так же, как пишет Дионисий, как в статуе, скульптор создавая ее, отсекает все лишнее, что мешало куску камня превратиться в статую. Поэтому и для достижения Бога нужно отрешиться от всего лишнего, от всего того, что мешает нам для достижения Бога. Поэтому отрицательные суждения более предпочтительны, чем положительные.

Но путь положительный для познания Бога так же справедлив в меру своего применения и

нужно лишь понимать, где находятся границы положительного и где — границы отрицательного богословия. В положительном, катафатическом богословии мы знаем что-то о Боге, но от высшего Его познания нисходим к познанию низшему. А отрицая, человек восходит от низших к высшим. Почему высказывая положительные суждения о Боге, мы начинаем с самого высшего утверждения? Потому что утверждая что-либо о Боге, мы должны исходить из того, что наиболее присуще Ему по Его сущности, по Его природе.

С другой стороны, почему в отрицательном богословии мы должны исходить из самых низших суждений о Боге? Да потому что в отрицательных суждениях следует начинать с отрицания того, что более всего отличается от Него по природе. «В самом деле, — пишет Дионисий, — ведь в меньшей же степени является Он жизнью или благодатью, нежели воздух или камень.” Это путь положительного богословия. «И не более ли трезв Он и беззлобен, чем мы можем сказать или помыслить о Боге”. Это путь отрицательного богословия.

Далее Дионисий предлагает возможные характеристики Бога и по пути катафатического, и по пути апофатического богословия. По пути апофатического богословия Дионисий говорит о том, что Бог, как причина всего сущего, за пределами сущему, ибо не может сущее быть источником самого себя. Он есть причина всего сущего, а сущее имеет образ и форму, или качество, количество, поэтому Бог, естественно, превосходит его и этими характеристиками. У Бога нет ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни объема, ни чего-либо другого, что является атрибутами телесных существ. Поэтому и Бог не есть что-либо телесное и чувственно-воспринимаемое.

Но и умопостигаемые характеристики так же не присущи Богу. Поэтому Бог не есть ни душа, ни ум, ни разум, ни мышление, ни равенство, ни неравенство. Он не покоится, не движется, он не есть ни вечность, ни время, Он не есть ни знание, ни истина. Дионисия. Дионисий пишет, что Бог не есть ни единое, ни единство, ни благодать, ни дух, поясняя, что это следует понимать не так, как мы это обычно представляем. Понятно, что Бог есть Дух, об этом сказано в Писании и, что Бог есть Благодать, пишет Дионисий, но часто человек воспринимает дух и благодать как нечто тварное. В таком виде Бога, конечно же, нельзя представлять.

Поэтому Бог превосходит всякое утверждение и всякое отрицание. Мы видим здесь даже и следующее отличие от неоплатоников, от Плотина. Дионисий Ареопагит идет дальше, показывает Бога выше единства, выше всего, выше бытия, выше любой сущности. Бог превосходит любое бытие, и в гносеологическом — Бог превосходит любую способность к познанию.

Однако возможны и положительные характеристики Бога, и об этом рассуждает Дионисий в работе «О божественных именах», о том, что можно назвать Бога Спасителем, Искупителем, Премудрым, Умом, Истиной, Словом, Сущим, Благом. Т.е. все эти характеристики так же к Нему применимы, и для того, чтобы правильно понимать, как применять эти атрибуты божественной сущности, Дионисий Ареопагит пишет отдельную работу, где поясняет суть своего катафатического подхода.

Поскольку для Бога истинны оба подхода — и апофатический и катафатический, мы понимаем, что Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Он превосходит весь мир, и одновременно находится во всем мире. Мир есть творение Бога, и Бог присутствует в любом

элементе нашего мира. Отличие от неоплатонизма здесь очевидно. Если у неоплатоников Бог творит мир в силу своей природы, в силу своей сущности, изливая из себя свою сущность, то для Дионисия Ареопагита проблема стоит другая. Мир творится Богом, творится из небытия и творится во времени, и поэтому главная проблема для Дионисия Ареопагита смещается в другую сторону.

Если для Плотина главной проблемой была проблема соотношения единства и множественности, соотношение единого Бога и сотворенного им мира, проблема, как возникает из Единого множественное бытие, то для Дионисия главная проблема — это проблема творения, проблема того, как запредельная сущность может сотворить бытие, которое отличается от него по своей сущности. Непознаваемость Единого у Плотина обусловлена немощью рассудка, который не может отречься от множественности вещей и не может выйти за пределы времени и пространства. А непознаваемость Бога для Дионисия состоит в том, что человек как тварное существо не может подняться до концепции Творца, не может выйти за пределы тварного мира.

Происхождение зла

Говоря о Боге как о благе Дионисий остро ставит проблему зла. Поскольку если мир творится Богом, то непонятно, откуда в мире зло. Мы помним, что эта проблема была острой и для Августина. Видно, что это одна из основных проблем христианства.

«Если, — как пишет автор, — прекрасное и благое является для всех предметом вождения, то почему к нему не стремятся полчища демонов, источники всех зол? Да и как могло измениться добро, которое само произошло из блага? И вообще, что есть зло? Почему высшее Добро пожелало породить зло?» Вот лишь некоторые из вопросов, которые ставит Дионисий Ареопагит.

Зло не может исходить из блага, так же как огонь не может охлаждать. Это сущностное свойство блага, так же как сущностным свойством огня является греть. Огонь не может охлаждать, и благо не может порождать зло. Благо не может творить неблаго. Зло — это разрушение, поэтому ничто не может из зла происходить. Происходить все может только из блага, из того, что является началом творения, созидания. Благо и бытие, таким образом, оказываются синонимами. А зло есть разрушение, поэтому оно не может быть никаким началом. Поэтому, если зло существует, оно должно заключать в себе некоторую часть добра, ибо существование есть благо.

Бог как благо превосходит и сущее и несущее. И поэтому зла нет ни в сущем, ни в несущем. Еще одно отличие от неоплатонизма у Дионисия Ареопагита: невозможна параллель зла и небытия. Иногда говорят, что зло необходимо для того, чтобы сущее могло становиться. Бог есть начало творения мира, а изменение и движение в мире происходят из-за того, что существует зло. Но зло не может быть причиной становления сущего, ибо становление — это также элемент творения. Зло лишь искажает сущее, ибо зло может только уничтожать.

Благодать распространяется на всех существ — и на добрых и на злых, поэтому и зло становится добром в той мере, в какой все злые существа участвуют в благодати. Но благодать проявляется в неравной степени, иначе в мире не было бы благообразия. Все было бы одинаково, поэтому все существующее причастно благу в разной степени. Но все оно благу причастно, поскольку если бы оно было лишено блага, то оно не существовало бы. Поэтому все сущее есть в какой-то мере сущее и

в какой-то мере — несущее, ибо оно причастно благу в какой-то мере, в какой-то мере не причастно, поскольку оно отпало от вечного сущего.

«Поскольку все сущее отпало от вечного сущего, его нет, но поскольку оно причастно бытию, оно есть. Зло же не является добром ни в какой степени.» Итак, зла нет во всем сущем. Иначе мы пришли бы к выводу, что начало зла находится в благе. Но, повторяет Дионисий, его в благе нет, как в огне нет холода. Следовательно, у зла — другое начало.

Но не может быть в мире два начала, начало в мире должно быть одно. Поэтому зло не может исходить из Бога, и у зла не может быть начала. Дионисий подходит к этой проблеме с другой стороны. Надо найти какого-то носителя зла. И рассматривает все сотворенное Богом по этому критерию. Может быть зло существует в ангелах? Нет, ангелы суть подобие Божие. И если ангелы наказывают грешников, то злыми они являются только в глазах этих грешников. Но наказание не есть зло. Зло — это поступок, заслуживающий наказания. Есть злые ангелы, т.е. демоны, так же злые не по природе, иначе они не смогли бы произойти из блага, и измениться из добрых в злых они так же не смогли бы. Да и существовать в настоящем виде, т.е. быть причастными благу они не могли бы, ибо существует лишь то, что причастно благу.

Демоны не совершенно отучены от блага, поскольку существуют, живут и мыслят. Злыми они стали по причине оскудения в них добра. Поэтому зло в них — это извращение наследственных свойств, отказ от них и, следовательно, утрата сил, направляющая их к совершенству. Поэтому демоны злы не по природе, а вопреки ей.

Зло не существует и в человеке, поскольку люди также происходят из блага, поэтому они благи. Люди бывают злы вследствие уклонения от благой деятельности, по причине собственной слабости. И в бессловесных тварях, т.е. животных также нет зла, ибо те животные, которые кажутся нам злыми, — хищники, поедающие других живых существ, — так же есть общая часть гармонии всего мира. И в природе, как в целом, нет зла, ибо для природы зло противостоит естественности, иначе природа не существовала бы. И в природе как в совокупности тел и в самих телах также нет зла.

Многие считают злом уродство или болезнь, но уродство и болезнь не есть зло, а умаление красоты, как уродство, или внутреннего порядка, как болезнь. Злом не является и материя, ибо материя существует в виде разнообразных форм, а формы причастны красоте и поэтому через формы материя также причастна красоте. Даже если допустить, что материя есть небытие, то в ней нет ничего, в том числе и зла, а не только добра. Если же материя существует, то материя есть благо в силу своего существования. Поэтому зло существует в человеческих душах не в силу их причастности материи, к материальным телам, а в силу беспорядочности и ошибочного движения, т.е. направленности не к Богу, а от своего Творца.

Поэтому, делает вывод Дионисий Ареопагит, зло есть оскудение и недостаток добра и имеет свое бытие вопреки природе, вопреки разуму. Если у добра есть цель, есть движение, есть замысел, то у зла нет ни того, ни другого, оно существует без начала, без цели и без причины.

И существует зло по воле провидения для того, чтобы этим же сотворенным существам сделать так, чтобы зло пошло им на пользу. Человек создан свободным, поэтому провидение не может вести нас против нашей воли к нравственному совершенству. Поэтому и зло существует для того, чтобы

человек пришел к нравственному совершенству по своей доброй воле.

Итак, делает окончательный вывод Дионисий Ареопагит, зла нет в сущем, зла нет нигде, и возникает оно в силу оскудения добра. Демоны и люди желают не блага, а несущего, на самом деле это даже желанием назвать нельзя, а только лишь извращением желания. Потому что, как я говорил в самом начале, всякое существо, будучи сотворенным Богом, стремится и желает только лишь своего Творца.

В дальнейшем работы Дионисия Ареопагита в восточной Церкви стали популярны благодаря, главным образом, Максиму Исповеднику, а в западной Европе основным пропагандистом стал Иоанн Скотт Эриугена.

ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Жизнь и произведения

Иоанн Скот Эриугена (или Эригена) (810—877) был выходцем из Ирландии, о чем говорят оба его имени: Скот, которое относилось к ирландцам и шотландцам, и Эриугена («Эрин» — Ирландия). В 847 году он переселяется в Галлию, куда его приглашает правитель Галлии Карл Лысый. К тому времени в Западной Европе обостряются философские и богословские споры, в частности, возникает спор о свободе и предопределении. Многих не могло успокоить известное августиновское положение: с одной стороны — человек свободен, а с другой — при сотворении мира все люди были предопределены: одни ко спасению, другие — к осуждению.

В 851 г. Иоанн Скот Эриугена вступил в спор с известным богословом Готтшалком, который считал, что все люди предопределены ко спасению или осуждению, и написал работу «О божественном предопределении».

Главный аргумент Эриугены состоял в том, что зло не существует, а к несуществующему нельзя предопределить. Зло может быть понято только как отрицательное, поэтому человек полностью свободен, он не предопределен ко злу, тем более что Бог выше времени и Он не предопределяет во времени. Единственное предопределение Богом человека состоит в том, что Бог дает человеку свободу. А источником зла является злоупотребление человеком этой свободой.

Этот труд Эриугены был осужден как еретический, но король его, тем не менее, не изгнал и не лишил своего благословения. Наоборот, он поручил Иоанну Скоту Эриугене заняться комментаторской и переводческой деятельностью и по просьбе Карла Лысого, Эриугена переводит на латинский язык «Ареопагитики» (работы Псевдо-Дионисия Ареопагита), «Ambigua» и «Вопросоответы к Фалассию» преп. Максима Исповедника, работу св. Григория Нисского «О сотворении человека», и в это же время пишет свою главную работу «О разделении природы». Кроме Дионисия Ареопагита, преп. Максима Исповедника и св. Григория Нисского повлиял на Эриугену и блаж. Августин, от которого он взял философский стиль своего мышления. Греческую философию он знал мало — только в изложении. Однако философия Иоанна Скота Эриугены во многом наследовала проблемы греческой философии.

Об Иоанне Скоте Эриугене написана замечательная работа Александра Ивановича Бриллианто-

ва: «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». В этой работе кроме детального анализа философии Эригены рассматривается вообще философия раннего средневековья, в том числе и специфика католического и восточно-православного образа мышления, ибо Иоанн Скот Эригена, как никакой другой мыслитель средневековья, был связан и с западной, и с восточной культурами.

Предмет философии

Согласно Эригене, противоречий между философией и религией не существует, ибо истинная философия и есть истинная религия. И наоборот, истинная религия это и есть истинная философия. Между разумом и верой, разумом и авторитетом как источником веры и откровения не существует противоречия. Даже более того, любой авторитет должен быть разумным, поэтому любой авторитет рождается от разума, но не наоборот. Поэтому Божественное откровение должно быть разумным. Священное Писание тоже поддается разумному толкованию и возбуждает работу человеческого разума. Поэтому задача философа и богослова состоит в правильном понимании того, что написано в Священном Писании. Философ должен восходить при этом к общим понятиям, разделять роды и виды, видеть решающую роль общих понятий в познании, поскольку в любом познании чувственного мира надо понимать, что общее существует прежде единичного. Общее более реально, чем единичное, индивидуальное. Эта концепция, восходящая к Платону, получила средневековое наименование «реализм». Реализм — это концепция, считающая реально существующими общие понятия, т.е. платоновские идеи, а материальные конкретные тела обладают реальностью лишь в той степени, в какой они причастны к общему, сами же по себе они существовать не могут.

Учение о «четырех природах»

Все существующее Эригена называет природой, и поскольку Бог существует, постольку и Бог есть природа. Бог есть все во всем, он сущность всего, поэтому в любой сотворенной им вещи Бог присутствует во всей своей полноте.

Бог творит наш мир, но творит не в однократном своем творении, а в некоем вневременном созидании. Это созидание Эригена описывает в виде четырех этапов, четырех ступеней. Первая ступень процесса — это *natura non creata creans*, «природа не сотворенная, но творящая». Второй этап — *natura creata creans*, «природа сотворенная и творящая». Третий этап — *natura creata nec creans*, «природа сотворенная и нетворящая». И четвертый этап — *natura non creata nec creans*, «природа несотворенная и нетворящая». Как понимать эти четыре ступени творения?

Первая ступень процесса — это Бог как причина всего. Только лишь Бог несотворен и творит. На втором этапе Бог творит Ум, божественные идеи, существующие в Сыне Божиим, которые являются посредниками между Богом и миром, это и есть природа сотворенная и творящая. Однако говорить об этапах не совсем верно, ибо рождение Сына не предшествует во времени сотворению в Нем идей. Они совечны Ему, но все же отличаются от Него как отличается тварь от Творца. Создание неба и земли, о котором говорится в первой главе Книги Бытия, и есть создание творческих идей в

Сыне. Сами по себе идеи непознаваемы и для людей, и для ангелов. Познавать их можно только в конечном мире, в теофаниях. Следуя Дионисию Ареопагиту, Эриугена ограничивается указанием пятнадцати идей: это благодать, сущность, жизнь, разум, интеллигенция, мудрость, сила, блаженство, истина, вечность, величие, любовь, мир, единство, совершенство.

Для Бога существуют только эти идеи, уже в них Он мыслит конечный мир. Но сам мир есть дальнейшее раскрытие божественных идей. Это мир сотворенный и нетворящий, имеющий источник творения вне себя. И на четвертом этапе Бог возвращается Сам к Себе как цели всего. Поэтому на четвертом этапе Бог есть природа несотворенная и нетворящая. Бог есть природа несотворенная, и на четвертом этапе Он достигает цели Своего творения и поэтому уже не творит.

Бог существует во всех четырех формах природы, Он выше всех этих форм и выше всех этих понятий. Эриугена, как и Дионисий Ареопагит, исповедует и апофатическое, и катафатическое богословие. Он пишет, что о Боге можно утверждать не в собственном, а в переносном смысле, и отрицать не в переносном, а в собственном смысле. Для человека, как для твари, Он беспределен, но для Себя Бог имеет предел. Для человека, и даже для ангелов, Бог непознаваем, сам же Бог Себя познает.

Человек может познать Бога только лишь через Его проявления в бытии вещей. Наблюдая движение вещей, мы постигаем божественную жизнь, наблюдая порядок тварного мира, мы постигаем божественную мудрость и т.д. Человек может эти идеи познавать, поскольку они являются в мире. Материальные тела сводятся к их интеллектуальным характеристикам, поэтому материальность этих тел кажущаяся (вспоминаем реализм Эриугены). Каждое тело может быть описано его величиной, формой, положением, весом, плотностью, цветом и т.д., т.е. каждая индивидуальная вещь может быть описана качественными, количественными и другими реальными характеристиками. Поэтому материальность тела призрачна. Реально существуют лишь реальные идеи.

Человек, как и все остальное, является творением Божиим, но человек есть образ Божий, Его мысль. Собственно говоря, все творение Бога есть мысль, человек же есть мысль, мыслящая сама себя. В нас эта мысль тождественна бытию, поэтому в нашу мысль разрешается все бытие. Отсюда становится возможным познание мира. Этот материальный мир существует в нашей мысли, существует как некоторое проявление духа, это проявление божественного духа, проявляющегося в нашей мысли. Поэтому все находится в человеке, и сотворение человека является одновременно и сотворением мира. И мир, и тело человека есть лишь явление в психической жизни человека и существует в человеке; человек же сознает это, поскольку все существует наперед в Боге. Поэтому все по своей сущности духовно, и лишь для нефилософского ума, поврежденного грехопадением, чувственное бытие имеет самостоятельное существование.

Человек — это мысль, познающая сама себя. Познавая себя, человек познает весь мир, находящийся в нем, и поэтому познает и Бога. Поэтому самопознание для Эриугены является ключом к познанию и мира и Бога. Но человек в свое время совершил грехопадение, он отпал от Бога. Идеальное, райское состояние для Эриугены — это состояние именно *идеальное*, т.е. нематериальное, непространственное. Человек же есть существо духовно-материальное, и поэтому грехопадение

неразрывно связано с моментом его творения. Так что человек не был в раю ни одного мгновения, ведь Сам Господь называет дьявола человекоубийцей от начала (Ин. 8, 44), т.е. с самого творения. Поэтому грехопадение было актом чисто трансцендентным, внутренним и состояло в отделении чувств от разума, которые перестали находиться с ним в гармонии. Поэтому происходит некоторое несоответствие того, что является нам чувством, и того, что мы можем достичь доводами разума. Чувства ему кажутся внешними, реально существующими, но это лишь из-за неумения философски осмыслить данное чувственных восприятий.

Смысл жизни человека и состоит в том, чтобы привести себя в идеальное состояние, очиститься от всего, что не может быть признано свойственным ему как образу Божию. Человек должен объединить в себе духовную и материальную природы и воссоединиться с Богом. Очищенная материальная природа тогда обратится в дух, в интеллект. Первым этапом этого объединения является физическая, телесная смерть человека, ибо в момент смерти получает конец преобладание в человеке животных стремлений и низших потребностей. Второй этап — это воскресение из мертвых, которое будет состоять в новом соединении душ с телами. Третий же момент возвращения в райское состояние есть полное превращение тела в дух, и вообще всего низшего в человеке в высшее. Низшее при этом не отменяется, а объединяется с высшим. В этих своих положениях Эриугена опирается на изречения свв. Григория Богослова и Максима Исповедника, также считавших, что «во время воскресения... поглощена будет плоть душею в духе, душа же Богом» (преп. Максим Исповедник). Впервые этот процесс был совершен в Иисусе Христе, а через Него человек тоже может достичь этого объединения.

В конце концов, при помощи Иисуса Христа все материальное творение одухотворится светом второго пришествия Иисуса Христа, и все возвратится в божественную природу и успокоится в ней. Поэтому и четвертый этап является той самой природой несотворенной и нетворящей.

Впоследствии на соборах в Валенсии и Лангре в 855 и 859 г. его учение было осуждено как возврат к Оригену, а в 1225 г. папа Гонорий III осудил к сожжению все экземпляры книги «О разделении природы».

СХОЛАСТИКА

Схоластика — это, дословно, школьная философия. В дальнейшем под схоластикой стали понимать определенный способ философствования и богословия, а еще позднее — размышления и философствование на темы, к реальной жизни не имеющие отношения. В современном понимании схоластика — это нечто мертвое, чуждое жизни, реальным человеческим запросам. На самом же деле под схоластикой в IX-XIII вв. понималась конкретная практика преподавания в западных университетах и школах.

Западные школы начали возникать достаточно давно — с VII-VIII веков, когда стала стабилизироваться жизнь в Западной Европе, начинали образовываться монастыри, укреплялась власть пап и епископов. Тогда же возникает необходимость и в укреплении церковной власти, подготовке священнослужителей и образованных монахов, а впоследствии и образованных мирян. Для этого при монастырях и в епископатах создаются школы. Епископские школы считались более

престижными, чем монастырские, но и те и другие готовили в первую очередь священнослужителей.

Наиболее известной из первых епископских школ была школа Исидора Севильского, образованная в VII веке. Исидор был епископом Севильским, жил в Испании, в городе Толедо. Ему принадлежит произведение «Начала, или Этимология», в котором он изложил основную школьную программу, преподававшуюся в учебных заведениях того времени.

Другая знаменитая школа (VIII век) была организована в Великобритании Бедой Достопочтенным, известным английским богословом, католическим святым.

Но наиболее знаменитой была школа, основанная Алкуином в Британии, в Йорке. Система образования, принятая в этой школе, а позднее в Турском монастыре во Франции, стала наиболее распространенной в последующие века. Алкуин был знаменитым педагогом; он переехал во Францию, когда его позвал король Карл Великий, и обучал самого Карла и его сыновей. Среди произведений Алкуина выделяется «Диалектика», которая считается первым схоластическим произведением. В нем Алкуин так же, как и Исидор Севильский в «Этимологии», изложил основные принципы образования, по которым следует готовить грамотных священников.

При Алкуине установилась трехступенчатая система образования, когда студенты вначале изучали общие дисциплины (чтение, письмо, латынь, литургические тексты, общее представление о Св. Писании), а затем, на второй ступени, семь свободных искусств (грамматику, риторику и диалектику, которая понималась как логика, а затем — арифметику, геометрию, астрономию и музыку; понятно, что все эти дисциплины изучались в церковно-прикладном аспекте). На третьей ступени на основе приобретенных знаний более глубоко изучали Священное Писание.

В дальнейшем из монастырских и епископских школ начинают образовываться университеты. Первый был открыт в XIX веке в итальянском городе Болонья. Эти университеты, в отличие от школ, имели гораздо более светскую направленность, что объяснялось многими социальными изменениями. В это время активизируется городская жизнь, укрепляется светская власть, а власть пап и епископов становится уже не столь всеобъемлющей. Светское образование становится и необходимым, и возможным.

К XIX веку, ко времени начала расцвета университетского и школьного образования, относится и начало той философии, которую принято называть схоластической. Представление о схоластической философии как о чем-то мертвом и застывшем восходит к эпохе Возрождения — эпохе раскрепощения нравов и всеобщего отхода от Церкви и от Бога; именно тогда термин «схоластика» стал пониматься отрицательно. С этого времени отрицательное представление о схоластике (и в целом о Средневековье как о темных веках) стало главенствующим и дошло до наших дней. Однако схоластическое преподавание было достаточно грамотным, а схоластическое образование — необходимым для христиан того времени, особенно если принять во внимание, что появилось оно еще до отделения католической церкви от православия.

Акцент, который стала в дальнейшем принимать схоластическое образование (значительно большая роль диалектики — одного из семи свободных искусств), придали новое значение и смысл схоластическому школьному образованию. Диалектика стала главенствующей среди семи свободных искусств, все остальные науки, в том числе и изучение Св. Писания, стали считаться возможными

только при изучении диалектики, которая теперь понималась не только как логика, но гораздо шире — как теория познания и философия.

Философское мышление стало все более распространяться на область богословия; этот синтез и получил название схоластической философии. Схоластическая философия — это философия определенного временного промежутка (XI-XIV вв.), основанная на христианском Откровении, на вере в истинность того, что изложено в Св. Писании, и в то, что эту истину можно и нужно понимать при помощи философии. Иными словами, схоластическая философия — это философия, основанная на том положении, что при нашем познании Божественных истин определенная роль принадлежит и вере, и разуму.

Можно по-разному относиться к этой философии и даже смеяться над вопросами, которые схоластики задавали друг другу в XI-XIV вв. (например, сколько ангелов поместится на конце иглы?), но одно чрезвычайно важное достижение схоластической философии и вообще схоластического образования необходимо отметить. Как говорили средневековые философы-схоласты, кто хорошо разделяет, тот хорошо мыслит. Умение разделять, раскладывать все по полочкам было одним из основных методов философов средневековой Европы. Если взять любую «Сумму» (а в XII-XIV веках под влиянием «Источника знаний» преп. Иоанна Дамаскина стали писать разного рода «Суммы», из которых наиболее известны «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» Фомы Аквинского), то можно увидеть, насколько тщательно и подробно схоласты подходят к анализу каждого вопроса. Например, «Сумма теологии» Фомы Аквинского занимает огромное количество страниц, и автор исследует все возможные ответы на каждый из вопросов. Философ действительно стремится как можно точнее разделять, чтобы не было смешения понятий, чтобы ничто не было забыто. Человек действительно учился рассуждать, и священник, прошедший схоластическую школу, обладал тонким умением мыслить. Поэтому, читая произведения философов-схоластов, мы должны извлекать из них пользу, учиться скрупулезному и тонкому анализу, который, несомненно, представляет собой достижение схоластов, как и их умение определить все, что можно определить, и вычленив все, что определить невозможно.

БЕРЕНГАРИЙ

Обратимся к конкретным представителям схоластической философии.

Иногда схоластику начинают с Иоанна Скота Эриугены, о котором мы говорили в прошлый раз, но чаще — с мыслителей, живших в XI веке, когда начинает становиться на ноги университетское образование. Одним из первых таких философов был Беренгарий (умер в 1088 году). Одна из основных проблем философов того времени, существовавшая и в более ранние века и получившая наибольшее выражение в работах Тертуллиана и Августина, — проблема соотношения веры и разума. Беренгарий был из тех философов, которые отдавали приоритет разуму, считая, что в вопросах веры разум так же авторитетен, как и в других вопросах, где этот авторитет не подвергается сомнению.

В частности, в одной из своих работ Беренгарий исследует таинство причащения. Он считает, что вполне возможно исследовать это таинство с точки зрения разума, в том числе и превращение

вина и хлеба в Кровь и Тело Христовы. Беренгарий утверждает: невозможно помыслить, чтобы субстанция хлеба превратилась в субстанцию Тела Христова, ибо субстанция сама по себе неизменна по определению. Поэтому смысл таинства причащения состоит в том, что к субстанции хлеба чудесным образом добавляется субстанция Тела Христова, а к субстанции вина — субстанция Крови Спасителя. Потому и является это таинством, что происходит чудесным образом. Потому и действительно это таинство, что мы действительно причащаемся Телу и Крови Христовым. А с другой стороны, причащаясь, мы ощущаем вкус вина и хлеба, потому что субстанция вина и хлеба не исчезла.

Концепция Беренгария была осуждена католической Церковью, но это была одна из первых попыток поставить под сомнение разума область, к которой разум раньше не рисковал обращаться, — область веры, которой постигается смысл церковных таинств.

ПЕТР ДАМИАНИ

Противоположную позицию в споре между верой и разумом занимал Петр Дамиани (1007-1072 гг.). Он считал, что в познать Бога можно лишь верой, а разум если и может быть полезным, то лишь в качестве служанки. Благодаря Петру Дамиани классической формулой схоластики в Западной Европе стала фраза, сказанная еще Филоном Александрийским: «Философия есть служанка богословия». Все, что относится к мирскому, светскому, должно подчиняться церковному, ибо мирское, светское есть тело, а Церковь есть душа. Так же, как в человеке тело подчиняется душе, так и в нашей жизни светская власть должна подчиняться церковной власти — власти папы. Философия, не поставленная в рамки церковного учения, есть вымысел дьявола, а логика есть источник всех ересей. Поэтому философия не должна быть самостоятельной, а должна быть лишь служанкой богословия и ей должны быть поставлены определенные пределы, каковыми являются догматы и таинства. Философия ни в коем случае не должна анализировать христианские таинства и догматы, потому что они выше нашего разума, превосходят его. Божественное всемогущество, согласно Петру Дамиани, настолько превосходит наше понимание, что Бог действительно может сделать все. Один из популярных вопросов схоластической философии: «Может ли Бог сделать бывшее не бывшим?». Петр Дамиани утверждает, что в силу Своего всемогущества Бог может даже уничтожить прошлое. Божественная воля ничем не ограничена, в отличие от нашего разума, имеющего свои пределы.

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

Один из наиболее знаменитых философов-схоластиков X века — Ансельм Кентерберийский. Он родился в итальянском городе Аоста в 1033 г., а умер в 1109 г. С 1093 г. он занимал Кентерберийскую кафедру в Англии. Среди его произведений выделяются «Монолог» и «Прослогион» (т.е. «Прибавление»), дополнение к «Монологу». Среди менее известных произведений «Об истине», «О свободе воли», «Падение дьявола», «О Троице» и др.

Ансельма Кентерберийского его современники называли ни больше ни меньше как «вторым Августином». И действительно многие августиновские формулировки на самом деле принадлежат не

Августину, а Ансельму. Например, «верую, чтобы понимать»; у Августина такой фразы нет, она принадлежит Ансельму. Но изречение это настолько хорошо выражает смысл философии Августина, что многие смело приписывают ее блж. Августину.

Как говорил Ансельм Кентерберийский, «я не размышляю, чтобы верить, но верю, чтобы понимать». Вера выше разума, а разум только помогает в укреплении веры. Главным инструментом разума является философия (тогда ее называли диалектикой), и главная ее задача — в укреплении веры. А верить мы должны для того, чтобы лучше понимать. Вера, как указывал Ансельм в согласии с Августином, всегда предшествует разуму. В любом исследовании мы всегда сначала во что-то верим, и в акте веры истина нам дана полностью и целиком. Но эта целая истина человеку еще не совсем понятна, и чтобы человек мог лучше понять ее и уяснить, Бог и дал ему разум. При помощи разума человек разъясняет истину, которая была дана ему в первоначальном акте веры.

Ансельм вслед за Августином разработал концепцию, которая получила название концепции реализма понятий. В средние века существовало множество проблем, привлекавших огромное внимание. Среди них был и спор реализма и номинализма. Этот спор восходит к Платону и Аристотелю: существуют ли идеи реально вне предметов или только в самих предметах? Термин «идея» в средние века не был распространен, поэтому говорили об общих понятиях, универсалиях. Реалисты утверждали, что реально существуют лишь идеи, а единичные предметы существуют случайно, в силу причастности этим идеям. Тем самым реалисты продолжая линию, идущую от Платона и Августина. А номиналисты считали, что реально существуют лишь единичные вещи, а понятия — лишь имена (nomen) этих вещей.

Одним из первых сторонников реализма в эпоху схоластики был Ансельм Кентерберийский, утверждавший, что реально существуют только понятия, идеи, а единичные вещи существуют в силу причастности им. Иначе невозможно понять большинство христианских догматов и таинств. К примеру, нельзя понять ни первородного греха Адама, ни таинства причащения, ни искупления Иисусом Христом человеческих грехов и т.д. Действительно, как понять, что каждый конкретный человек несет на себе печать первородного греха? Это невозможно, если мы не представим себе, что первородный грех существует в качестве некоторой идеи, существующей самостоятельно и отдельно в Божественном уме, и все люди причастны этой идее. Ведь абсурдно то, что каждый человек является носителем того первородного греха, который совершили наши праотцы, в том смысле, что этот грех передался нам по наследству.

Так же понимается и догмат искупления Иисусом Христом наших грехов: Иисус Христос искупил грехи всех людей, которые родились и еще родятся, потому что идея существует в Божественном уме, а для Божественного ума не существует понятие времени — это вечность, которая распространяется на всех людей. И в таинстве человек причащается идее; невозможно представить себе, чтобы каждый раз в каждом храме присутствовало тело Христово как отдельный конкретный предмет. Естественно, каждый раз причащение возможно, потому что хлеб и вино становятся причастными идее Тела и Крови Иисуса Христа.

Однако основное положение, благодаря которому Ансельм Кентерберийский вошел в историю христианской философии, — это его попытка доказательства бытия Божия. Ансельм перечисляет

несколько таких доказательств, разделяя их на два типа: апостериорные (т.е. основанные на опыте) и априорные (не зависящие от опыта). Среди апостериорных доказательств Ансельм перечисляет те, которые известны уже со времен Аристотеля и Платона, и встречавшиеся у отцов Церкви. Суть их состоит в том, что, наблюдая природу, внешний мир, можно прийти к выводу, что существует Бог, Которого мы не видим, но о существовании Которого нам говорит наш разум. Это и движение в мире (должен существовать неподвижный Перводвигатель), и существование степеней совершенства (если мы видим в мире что-то менее совершенное, более совершенное и еще более совершенное, то необходимо, чтобы было мерило совершенства, венчающая эту пирамиду совершенств, т.е. абсолютно совершенное существо, Бог).

Однако все эти доказательства, по Ансельму, не удовлетворяют человека, потому что говорят о Боге на основании природы, т.е. как бы подчиняют веру в Бога данным органов чувств. О Боге же нужно судить непосредственно, а не опосредованно. Поэтому более важным, с точки зрения Ансельма, является доказательство априорное, которое получило впоследствии название онтологического. Смысл онтологического доказательства достаточно прост: *Бог, «по определению», есть наиболее совершенное Существо и поэтому обладает всеми положительными характеристиками. Существование есть одна из положительных характеристик, поэтому Бог обладает существованием.* Невозможно представить себе Бога несуществующим, ибо это противоречит самому понятию Бога. Если мы мыслим себе Бога, то мы мыслим Его Всесовершенным, а значит существующим. То есть понятие существования Бога выводится из самого понятия Бога. Это наиболее известная формулировка онтологического доказательства.

У Ансельма Кентерберийского оно фигурирует в несколько другом контексте. Он анализирует псалом 13 (52), в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма сказал «безумец»? Почему нормальный разумный человек не может сказать: нет Бога. В чем безумство? Отвечая на этот вопрос, Ансельм говорит: безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе. Ибо в самой этой фразе скрыто противоречие: Бог всегда мыслится как существующий; несуществующий Бог лишен одного из важнейших Своих атрибутов, что невозможно. Поэтому сказать «нет Бога» значит высказать противоречие, а логических противоречий быть не может. Следовательно, Бог существует.

Но еще во времена Ансельма Кентерберийского это доказательство стало подвергаться сомнению. В частности, некий монах Гаунилон возразил Ансельму: можно помыслить все что угодно, но это еще не значит, что оно тут же станет существующим. Поэтому нельзя сказать, что от представления о некотором понятии можно тут же делать вывод о существовании вещи, обозначаемой этим понятием. Можно представить себе существующим некий вымышленный остров, но это не значит, что он действительно будет существовать.

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу — к Богу, Который обладает *всеми* положительными характеристиками. Никакой остров всеми характеристиками не обладает, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется некоторое противоречие. Если

безумец говорит, что нет Бога, значит можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы в своем воображении лишаем Бога одного из этих атрибутов. На это в «Прослогионе» Ансельм добавляет в качестве возражения Гаунилону следующее соображение. Во-первых, существуют два вида мышления: адекватное и символическое. Человек весьма часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все, что человеку заблагорассудится, но адекватное мышление может анализировать символическое мышление и находит в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам действительно факт существования или несуществования того объекта, который был воображен в символическом мышлении.

И еще, добавляет Ансельм монаху Гаунилону: Бог мыслится существующим не так, как мыслится существующим все остальное в мире, ибо то, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходящим из небытия в бытие и наоборот; но Бог существует всегда, Его нельзя помыслить возникающим, поэтому Он существует всегда и не может мыслиться несуществующим.

Онтологическое доказательство имеет корни в древней философии, а не является чистым изобретением Ансельма. Еще Парменид утверждал, что бытие и мышление — одно и то же. От понятия об Уме и Едином к объективному существованию их приходил Плотин. Подобное рассуждение встречается у Августина, строящего следующую цепочку рассуждений: «я сомневаюсь, следовательно я существую, это истинно, — следовательно, истина существует, следовательно, истина есть Бог» приходит через представление о своем собственном сомнении к мысли о том, что Бог существует. В последующей философии также онтологический аргумент будет встречаться весьма часто; особенно отчетливо он будет формулироваться Декартом, Лейбницем, Гегелем.

* * *

Кроме Ансельма Кентерберийского следует отметить ряд других философов, его современников. В частности, следует упомянуть Петра Ломбардского, автора четырех книг «Сентенций». Эти книги знамениты тем, что по ним учились в университетах в продолжение трех веков, пока не были написаны знаменитые «Суммы» Фомы Аквинского. Следует выделить также Гильома из Шампо (1068-1121 гг.), представителя крайнего реализма. Гильом утверждал, что реально существуют только общие понятия, только имена, идеи, а индивидуальные предметы существуют лишь благодаря некоторым случайным свойствам. Существовал и крайний номинализм, родоначальником которого был Росцелин, живший с 1050 по 1120 гг. Он утверждал, наоборот, что существуют только единичные вещи, а общих понятий не существует вообще, это лишь «звуки голоса». Из этого тезиса Росцелина следовали чрезвычайно еретические выводы, которые были тут же осуждены католической церковью. В частности, поскольку нет общих понятий, то нет и Единого Бога, Единой Божественной природы, т.е. идеи, которая объединяла бы в Себе три Ипостаси, а есть лишь три конкретных индивидуальных бога. На соборе в Пуассоне в 1092 г. эта идея Росцелина была осуждена

как тритеизм.

ПЬЕР АБЕЛЯР

Наибольшее выражение спор об универсалиях получил в философии Петра, или Пьера, Абеляра (1079-1142 гг.). Это была личность трагическая и парадоксальная. С одной стороны, Абеляр был осужден на двух соборах и обвинен в ереси, и вполне справедливо, а с другой стороны, даже современные католики отдают дань уважения этому философу за его мощный и пытливый ум. Абеляра называли «Сократом средневековья», да и сам Абеляр считал Сократа своим учителем и старался ему подражать.

История жизни Абеляра описана им самим в книге «История моих бедствий», где повествуется о гонениях физических и духовных. Абеляр родился в знатной семье, но отказался от наследства и, почувствовав неодолимую тягу к философии, поехал учиться к Росцелину, а затем в Париж, где становится слушателем Гильома из Шампо в епископской школе. Однако крайний реализм Гильома не удовлетворяет Абеляра, и он вступает с ним в споры, упрекая его в непоследовательности. Если индивидуальные вещи существуют только благодаря случайным свойствам, то непонятно, каким образом вообще возникает сама индивидуальность данной вещи. Если реально существуют только общие понятия, то действительные, материальные вещи должны быть абсолютно похожими одна на другую. Следовательно, надо признать, что либо реально существуют индивидуальные вещи, либо за отличия между индивидуальными вещами отвечают некие общие понятия. Упрекая Гильома из Шампо за разного рода противоречия, Абеляр впал в немилость у этого епископа и был изгнан из его школы.

После некоторых скитаний Абеляр организует собственную школу в пригороде Парижа Милене. Слава его к этому времени была уже чрезвычайно велика. Он едет в Париж и уже там, на холме св. Женевьевы, организует школу, в которую стекается огромное количество студентов. Впоследствии на основе этой школы возник первый Парижский университет; сейчас здесь находится знаменитый Латинский квартал.

В 1113 году Абеляр становится учеником Ансельма Ланского, но также разочаровывается и снова начинает преподавать. Епископ Ансельм Ланский запрещает Абеляру читать лекции. К этому времени начинается знаменитый роман Абеляра с Элоизой, весьма просвещенной девушкой, знавшей многие языки, в том числе и те, которых не знал сам Абеляр (древнегреческий, древнееврейский). От этого брака родилась дочь, но родители Элоизы сделали все для того, чтобы разлучить Пьера и Элоизу. Несчастные влюбленные принимают постриг и разъезжаются по разным монастырям. Но любовь друг к другу они сохраняют до конца своих дней. После смерти Абеляра Элоиза завещает похоронить себя в одной могиле с ним, и через 20 лет это завещание было выполнено.

Но разлукой с Элоизой не заканчиваются бедствия Абеляра. В 1021 г. состоялся собор в Суассоне, на котором, в частности, разбирались трактат Абеляра «О Божественном единстве и троичности». Абеляра обвиняют в ереси и ссылают в другой монастырь с гораздо более строгим уставом. Абеляр живет там. Но друзья покупают ему участок земли, и он строит небольшую часовню и живет отшельнической жизнью простого монаха. Ученики его не забывают. Они строят рядом

шалаша, помогают своему учителю возделывать землю. Из-за этого Абеляр вновь подвергается гонениям, и он в отчаянии пишет в «Истории моих бедствий», что мечтает даже уехать к мусульманам (вероятно, имея в виду Испанию, которая была в это время занята арабами), чтобы там спокойно заняться философией. Однако вместо этого он возвращается в Париж, где опять преподает. Популярность его к тому времени становится чрезвычайно большой, а вместе с популярностью растет и ненависть со стороны правящих епископов. Бернар, епископ Клерво, созывает новый собор в Сансе в 1140 г., и Абеляра осуждают в арианстве и пелагианстве. Он едет в Рим, к папе, чтобы просить у него защиты, но по дороге останавливается в монастыре Клуни, где заболевает и умирает.

Работ у Абеляра много. Наиболее известны его «История моих бедствий», «Да и нет», «Диалектика», «Введение в теологию», «Познай самого себя» (само название говорит об отношении Абеляра к Сократу).

Абеляра, конечно, интересовали все вопросы, над которыми билась схоластическая философия того времени, — и вопрос об универсалиях, и отношение веры и разума. В отношении последнего Абеляр утверждал (у него есть небольшая работа под длинным названием: «Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все ее положения за софизмы и обман»), что все недоумения происходят из-за смешения философии, т.е. диалектики, и софистики. Диалектика, т.е. логика, — это наука, имеющая Божественное происхождение, ибо в Евангелии от Иоанна сказано, что «в начале было Слово» т.е. Логос. Поэтому разум и логика священны и имеют Божественное происхождение. Более того, читая Евангелие, мы видим, что Иисус Христос не только произносил проповеди, но и убеждал людей при помощи Своих аргументов, т.е. прибегал к авторитету разума. Ссылаясь Абеляр и на Августина, который говорил о пользе диалектики, философии и математики для уяснения Св. Писания.

Античная философия, по мнению Абеляра, тоже шла к Богу, и изобретение Аристотелем диалектики — это самое ценное приобретение человечества до вочеловечения Иисуса Христа. Абеляр утверждает, что нужно прежде всего понимать. Если Ансельм Кентерберийский говорил: «Я верую, чтобы понимать», то Абеляру часто приписывают фразу: «Я понимаю, чтобы верить». Любой объект всегда должен быть проверен разумом, и Абеляр отдает предпочтению знанию перед слепой верой. В «Диалоге между философом, иудеем и христианином» Абеляр пишет, что во многих областях знания имеется прогресс, в вере же нет никакого прогресса, и объясняется это тем, что люди закоснели в своем незнании и боятся высказать что-то новое, считая, что высказав положение, которого придерживается большинство, они высказывают истину. Однако если бы положения веры были исследованы с помощью разума, то, по Абеляру, можно было бы добиться прогресса и в области веры. Бернар Клервоский обвинил Абеляра в том, что он осмеивает веру простых, обсуждает то, о чем отцы Церкви молчали.

В ответ Абеляр пишет работу «Да и нет», где приводит около 170 цитат из Св. Писания и творений отцов Церкви. Цитаты эти явно противоречат одна другой, но очевидно, что и Св. Писание, и творения отцов Церкви тем не менее являются для всех главными авторитетами. Следовательно, сами свв. отцы показывали нам пример разумного исследования сложных проблем, не боясь впасть в противоречие с чьим-либо мнением. То есть признавая авторитет Св. Писания и отцов Церкви, мы

тем самым признаем и авторитет разума. Поэтому Св. Писание необходимо исследовать при помощи разума, и тот, кто читает Библию без знаний в области философии, подобен ослу с лирой, который считает, что можно играть на этой лире без музыкальной подготовки.

В споре об универсалиях Абельяр занимал позицию умеренного номинализма, или концептуализма. Его не устраивал ни крайний номинализм Росцелина, ни крайний реализм Гильома из Шампо. Он считал, что понятия существуют, но не отдельно от вещей, в уме Бога (как говорил Гильом из Шампо), и это не пустые звуки голоса, как считал Росцелин. Понятия существуют, но они существуют в человеческом уме, который в своей познавательной деятельности извлекает из индивидуальных предметов то общее, что в них есть. Это общее, эта абстракция формулируется в нашем уме в виде понятий, концепций. Поэтому теория Абельяра и называется концептуализмом, или умеренным номинализмом, потому что Абельяр считал, что общие понятия существуют, но не отдельно от вещей, но субъективно в человеческом уме. В Европе нового времени этот взгляд будет весьма распространенным.

В своем понимании Бога Абельяр склонялся к пантеизму, утверждая, в противовес Августину, что Бог в Своей деятельности не произволен, а необходим. Бог подчиняется законам разума так же, как подчиняется этим законам и наше собственное познание. Отличалось от обычного церковного и представление Абельяра о миссии Иисуса Христа. В частности, роль Иисуса Христа, по Абельяру, состояла не в искуплении грехов, а в том, что Он учил людей нравственности. Грехопадение трактовалось Абельяром тоже по-своему: Адам и Ева дали нам не способность ко греху, а способность к раскаянию. Для добрых дел не нужна Божественная благодать. Наоборот, благодать дается нам за добрые дела. Человек сам отвечает за все свои дела — и добрые, и злые. Поступок сам по себе не является ни добрым, ни злым, таковым он становится из-за намерения совершившего его. Это намерение может согласовываться или не согласовываться с убеждениями человека, поэтому доброта или злость поступка не зависят от того, когда был совершен этот поступок — до Рождества Христова или после. Поэтому праведники могут быть как до Рождества, так и после. В качестве примера Абельяр называет Сократа.

Понятно, что в основе этих взглядов Абельяра лежат его номиналистические представления, потому что, отрицая реально существующую идею — скажем, идею искупления Иисуса Христа или идею первородного греха, мы отрицаем и причастность всех людей и искупительной жертве Спасителя, и первородному греху. Поэтому из номинализма Абельяра вытекают и его пелагианство, и его арианство. Так что обвинения собора были, как видим, достаточно справедливыми.

Абельяр призывает к веротерпимости, утверждая, что в каждой религии есть доля истины и даже христианство не обладает всей полнотой истины. Всю полноту истины может постичь только философия.

ШАРТРСКАЯ ШКОЛА

Шартрская школа была основана в 990 году Фульбертом, которого, за его любовь к античной философии и, вообще, к философии, называли «Сократом».

Благодаря Фульберту в средневековую Европу стала проникать аристотелевская и другая

античная философия. Особенность Шартрской школы и состояла в том, что благодаря этой школе состоялось более тесное знакомство с классической античной философией, в основном с философией Платона и Аристотеля. Со временем школа в Шартре начинает привлекать к себе все больший интерес, и в конце XI — начале XII вв. при епископе Иве Шартрском, эта школа начинает соперничать с другими, более известными тогда парижскими школами.

После Фульберта, основоположника Шартрской школы, школу возглавляли Бернард Шартрский, умерший в 1130-м году, Жильбер Порретанский (1076-1154), Тьерри Шартрский. К этой школе относятся также Гильом из Конша и Иоанн Солсберийский. Среди всех этих мыслителей выделяется Жильбер Порретанский, которого такой известный и влиятельный католический историк средневековой философии, как Этьен Жильсон, называет самым могучим философским умом XII века.

Философы Шартрской школы пытались преодолеть противоречия между философией и религиозным мировоззрением, между наукой и религией, которые возникали уже в то время. Основную свою задачу представители школы видели в том, чтобы совместить философию и религию и установить союз разума и веры. Делалось это, главным образом, путем опоры на античные философские источники, главным образом Аристотеля, Боэция и платоновского «Тимея».

Основоположник Шартрской школы Фульберт был большим знатоком арабской науки, и благодаря ему в Европу начинают проникать арабские трактаты. Переводятся на латинский язык арабские и еврейские книги, работы Гиппократ, Галена. Благодаря Фульберту переводятся на латинский язык математические и астрономические работы, распространяются идеи Демокрита и Эпикура, идеи философов, явно неписывавшихся в средневековое христианское мировоззрение.

Но расцвет Шартрской школы приходится на середину XII века. Одним из первых философов, способствовавших расцвету Шартрской школы был Бернард из Шартра, который возглавлял Шартрскую школу с 1114 по 1124 год. Основной своей задачей Бернард видел в изучении римских поэтов и писателей. Бернарда привлекала и широта взглядов римских поэтов, и изящность их слога, и их идеи. Именно Бернарду из Шартра принадлежит знаменитая фраза: «Мы карлики на плечах великанов». Во многом благодаря Бернарду из Шартра стал изучаться Платон, хотя он и был известен лишь через один диалог — «Тимей».

Жильбер Порретанский пытался развить идеи, выдвинутые Бернардом из Шартра. Платонизм Бернарда он дополнял идеями Аристотеля и в своей книге «О шести принципах» изложил и развил аристотелевское учение о категориях. Книга «О шести принципах» Жильбера Порретанского считается первым сочинением по вопросам логики. Тьерри Шартрский (ум. в 1155 г.) разрабатывал и развивал некоторые христианские идеи с точки зрения неоплатонизма. Перу Тьерри принадлежит несколько работ, в частности, неоплатоническая «О семи днях и о шести различных творениях» и «Гептатейхон», в которой впервые привел переводы логических работ Аристотеля: «Первой аналитики», «Топики» и «О софистических опровержениях».

Другой ученый Шартрской школы Бернар Сильвестр (ум. 1167 г.) также под влиянием «Тимея» написал работу «О всеобщности мира, или Большой и малый мир». Эта работа под влиянием Платона написана в форме диалога, в котором ведется беседа между Провидением и Природой. Интерес к

«Тимею» был свойственен также и другому философу Шартрской школы — Гийому из Конша (1080-1145), который кроме комментариев к «Тимею» написал также комментарии на бозэциевскую «Утешение философией». Кроме этого, он написал «Философию мира», в которой развил неоплатонический пантеизм и эпикурейский атомизм.

Завершая краткий очерк перечня философов Шартрской школы и произведений, которые они написали, скажем об Иоанне Солсберийском (1115-1180). Иоанну Солсберийскому принадлежат несколько работ, в числе которых можно выделить две работы «Policraticus» и «Metalogicon». В «Policraticus» он повествует о своих социально-политических идеях, а в «Metalogicon» о философских (прежде всего, гносеологических) воззрениях. В молодости Иоанн Солсберийский учился у Жильбера Перретанского и Абеяра, а в последние годы своей жизни был епископом Шартрским.

Остановимся поподробнее на идеях Шартрской школы. Конечно же, несмотря на интерес к античной философии, представители Шартрской школы были католическими философами и основной интерес был направлен на анализирование и рассмотрение христианских идей.

Жильбер Порретанский ввел весьма важные для средневековой философии категории субстанции и субсистенции. Субстанцией является каждая индивидуальная вещь, но существует эта индивидуальная вещь благодаря причастию своей родовой идее, которую Жильбер называл субсистенцией. Именно субсистенция дает бытие, придает познаваемость этой вещи, а субстанция вещи есть совокупность случайных материальных характеристик предмета. То же самое разделение Жильбер Порретанский делал и в отношении Бога, Божественного бытию, разделяя в Нем соответственно, собственно Бога и Божество. Бог — это субстанция, и Божество — субсистенция. Однако отличие от тварного мира состоит в том, что в Боге субстанция и субсистенция совпадают. Поэтому Бог есть собственно бытие, а мы — неполное бытие, являющееся бытием лишь в той мере, в какой Бог наделяет субстанцию субсистенцией, ибо сами субсистенции существуют в Божественном уме.

Платоновские и аристотелевские идеи были свойственны многим философам Шартрской школы. Так, например, Тьерри и Гийом из Конша отождествляли третью ипостась Пресвятой Троицы — Святой Дух с мировой душой, о которой идет речь в платоновском «Тимее». Тьерри строит учение о Боге в категориях аристотелевского учения о четырех причинах, говоря, что в Боге можно различать собственно Бога-творца как действующую причину, Бога-ум как формальную причину и Бога-благо как целевую причину. Бог творит мир, состоящий из четырех элементов, которые являют собою материальную причину мира.

Для познания Бога, по мнению Тьерри, весьма важно знание математики, которое должно предшествовать познанию Богу. Знание математики Тьерри понимал не как науку об исчислениях, а науку, скорее, в пифагорейском смысле, как учение о числах. Такое пифагорейское понимание привело к тому, что Тьерри трактовал Бога-отца как единство, единое, называя Его «праединством», «основой числа». В Боге-Сыне появляется двоица, и поэтому Он есть, по мнению Тьерри, равенство, а Бог-Дух согласовывает единство и равенство.

Характерно для Шартрской школы и свойственное для античности противопоставление Бога материи. Так, например, Бернар Сильвестр указывает, что материя существует вечно и в качестве

злого начала противопоставляется доброму Богу. Бернар Сильвестр развивал и неоплатонические идеи, указывая, что Логос — это вторая ипостась Троицы, Логос, Который эманурует из Бога. В Логосе возникают идеи, которые являются формами вещей. Из Логоса эманурует мировая душа, которая преобразует хаотическую материю, существующую независимо от Бога, в гармонический космос.

Таким образом, мы видим, что в своем большинстве философы Шартрской школы были реалистами, признавали самостоятельное бытие идей в Божественном Уме. Жильбер Порретанский выделяется из общего числа философов этой школы своим умеренным реализмом. Жильбер указывал, что идеи являются не прототипами вещей в Божественном уме, а общими началами, существующими в индивидуальных вещах. Идеи существуют реально, но существуют они не столько в Божественном уме, сколько в самих индивидуальных вещах. Человеческий ум, стремясь познать некую индивидуальную вещь, обнаруживает в ней эти существующие объективно идеи, и в процессе познания, абстракции, выделяет эти идеи из единичного предмета и таким образом познает его.

Этот взгляд похож на концептуализм, который мы видим у Абельяра. У него тоже идеи возникают в результате абстрагирующей деятельности человеческого сознания. Отличие умеренного реализма Жильбера Порретанского от концептуализма Абельяра состоит в том, что умеренный номинализм в отличие от умеренного реализма не признает существование идей в самих телах; идеи возникают только благодаря абстрагирующей деятельности познающего ума. Умеренный реализм же утверждает, что идеи существуют в самих телах и человек в познавательной деятельности абстрагирует их, и абстракция заключается в выделении из объекта реально существующей идеи. Любое познание всегда формулируется в понятиях и есть познание единичных конкретных предметов. Поэтому теология как учение о Боге, трансцендентном миру, невозможна в понятийной форме, ибо понятие соответствует лишь материальной вещи. Поэтому философию и теологию совершенно нельзя смешивать. В дальнейшем из этой концепции вырастет теория «двух истин».

Философия, как и любая другая наука, всегда основывается на опыте, познает реальный чувственный мир и в качестве метода познания используют индукцию, восходя из конкретных наблюдений до неких общих положений. А богословие основывается на откровении и имеет своим методом дедукцию, т.е. из общих положений, содержащихся в Божественном откровении, богословие выводит конкретные частные положения, которыми мы руководствуемся в своей индивидуальной жизни. Т.е. богословие и наука не пересекаются, не отрицают одна другую и не противоречат одна другой, у каждой из них своя собственная область познания, своя собственная истина.

Если большинство философов Шартрской школы испытывали любовь к Платону и Аристотелю, то Иоанн Солсберийский проявлял большой интерес к античным скептикам, в частности к Цицерону. Иоанна Солсберийского даже называли «современным Цицероном». Он придерживался скептических взглядов по многим вопросам, в частности в отношении проблемы субстанции, сущности души, свободной воли, сущности материи, об отношении веры и разума, о проблемах универсалий, и говорил что окончательных ответов на этот вопрос он дать не может. Иоанну Солсберийскому принадлежит заслуга некоторой систематизации знаменитого спора об универсалиях, и именно он классифицировал различные варианты решения этой проблемы и нашел пять способов решения этой

проблемы: крайний реализм, умеренный реализм, концептуализм, умеренный номинализм и крайний номинализм. Однако Иоанн Солсберийский, будучи скептиком, все же не был агностиком и считал, что знание все-таки возможно, невозможно оно в абсолютном виде только по некоторым особенно сложным богословским вопросам. Наиболее сложные проблемы потому и сложны, что предполагают несколько различных решений, каждое из которых, взятое отдельно, всегда будет неполным и догматичным. Одним из первых философов средневековья Иоанн Солсберийский, наряду с Абеяром, стал высоко ценить логику и указывал, что до того, как изучать философию, каждый человек должен знать логику. Ибо логика есть инструмент, при помощи которого человек постигает истину. Логика — это не цель, а только средство, инструмент для познания истины, для познания Бога. Те же философы, которые не изучали логики, сразу берутся за метафизические и богословские проблемы, но не могут решить элементарных вопросов. Такие псевдо-философы не смогут даже решить проблему, ведет ли свинью на базар рука человека или веревка, за которую человек ведет эту свинью. Логика важна не только для философии, но и для познания Бога. И вообще целью жизни любого человека, по Иоанну Солсберийскому, является знание. Только знание может дать счастье человеку. Поэтому счастливым может быть лишь философ. Большинство людей, не обладая знанием и даже не стремясь к нему, ничем не отличаются от животных. Таков интеллектуальный аристократизм Иоанна Солсберийского.

БЕРНАР КЛЕРВОСКИЙ

Кроме попыток согласовать науку и философию существовала и другая направленность в западной схоластике — мистическая. Основным представителем средневекового западного мистицизма является Бернар Клервоский (1091-1153). Бернар Клервоский происходил из знатного рыцарского рода и еще в молодости отличался глубокой религиозностью, впоследствии вступил в цистерцианский монашеский орден. Этот орден отличался строгим аскетизмом, однако Бернар в местечке Клерво основал свой монастырь, который был еще более аскетичным, монахи в нем занимались тяжелым физическим трудом. Будучи настоятелем этого монастыря, Бернар приобрел огромную и духовную и физическую власть. Фактически на протяжении жизни двух римских пап правил всей католической церковью не папа, а именно Бернар Клервоский. Именно он был организатором Второго крестового похода, именно он развил теорию, по которой папская власть выше светской. Еще при жизни Бернара многие католики считали его святым, а вскоре после его смерти он действительно был канонизирован католической церковью. Среди его произведений можно выделить, в частности, «О степенях смирения и гордости», «О почитании Бога», «О благодати и свободе воли». Для Бернара Клервоского характерно полное пренебрежение к философии. Не только на словах, но и на деле Бернар подчеркивал не только свое равнодушие к философии, но и враждебность к ней. Бернар указывал, что философия и любое разумное познание Бога приводит лишь к неудачам. Познать Бога возможно лишь путем непосредственного Его созерцания, при помощи интуитивного видения Бога.

Науку, тем не менее, Бернар не отрицал, признавая ее лишь в той мере, в какой она полезна для познания Бога. Но науку и философию как самоцель Бернар резко отрицал, уделяя главное внимание

познанию человеческого духа и смысла человеческой жизни.

Смысл жизни Бернар Клервоский видел в постижении Бога. Всею своею жизнью, всеми своими делами, человек должен заслужить благодать Бога путем любви к Нему и путем смирения. Эта благодать дается не каждому, человек, будучи существом греховным, не может полностью и в один момент исправиться от всех своих грехов. Поэтому всю свою жизнь человек должен стремиться к Богу, чтобы заслужить Его благодать. Человек должен понимать, что зло исходит от его собственной греховной воли, и, отказываясь от своей собственной свободы, от своих желаний, от любви к материальному миру, и в первую очередь, как наибольшего греха, от любви к себе, человек может сподобиться Божественной благодати. Человек должен осознать свое ничтожество, и только лишь осознав это, он может созерцать Бога. Наиболее полное познание Бога есть состояние экстаза, когда душа уподобляется Богу.

В таком положении есть опасность пантеизма, но ее Бернар избегает при помощи утверждения, что душа созерцает Бога не при помощи своих собственных усилий, а благодаря благодати Бога, даруемой вследствие праведной жизни. Поэтому в экстазе душа не становится тождественной Богу, а всего лишь приближается к Нему и уподобляется Ему.

Кроме таких различных методов богословствования и философствования, предложенных, с одной стороны, Шартрской школой, пытавшейся оправдать науку и философию, а с другой — Бернаром Клервоским, стремившимся изгнать философию из богословия, существовала попытка и примирить эти решения, найти золотую середину между ними. Такое примирение, получившее название умеренного мистицизма, было предложено Сен-Викторской школой, названной по имени монастыря св. Виктора, основанного Гильомом из Шампо на окраине Парижа.

СЕН-ВИКТОРСКАЯ ШКОЛА

Основным представителем Сен-Викторской школы был аббат этого монастыря Гуго Сен-Викторский (1096-1141), младший современник Бернара Клервоского. Своими учителями Гуго Сен-Викторский считал Бернара Клервоского и Ансельма Кентерберийского. В работе «Дидакалийон», которую можно перевести как «Наука, учение», Гуго Сен-Викторский предложил свод всех семи свободных искусств, служивших основой преподавания в школах и университетах тогдашней Франции. Эти семь свободных искусств служили для Гуго всего лишь введением в собственно богословие, которое было изложено им в работе «О таинствах христианской веры». В этой работе Гуго Сен-Викторский соединял идеи Аристотеля с убежденностью мистического познания Бога. От Аристотеля Гуго берет его классификацию наук, деля все науки на теоретические и практические, а теоретические — на теологию, физику и математику, ставя на место философии теологию.

Гуго признавал возможность познания истины. Истина может быть познана при помощи различных способностей человека, в том числе и при помощи чувственного познания. Однако чувственное познание дает нам несовершенную истину, а гораздо более совершенную дает нам внутренний опыт. Отсюда Гуго строит иерархию научного знания. Собственно знание дается наукой, т.е. *sapientia*, гораздо выше ее стоит мудрость (*sapientia*), что еще со времен Платона и Сократа понималось в чисто этическом плане, и самое высшее знание — познание Бога (*intelligentia*). Этим

трем ступеням знания соответствуют и три органа познания. Наука познается при помощи чувственной способности, и человек оперирует образами; мудрость, нравственное знание достигается духовно-разумной познавательной способностью, в которой человек оперирует понятиями, а познание Бога достигается при помощи интуиции. При помощи чувств человек познает внешний мир, при помощи разума он познает душу, а Бога познает и при помощи интуиции. Интуиция есть сверхразумная, иррациональная способность познания, и благодаря ей человек может соединиться с Богом, вернее, не соединиться, а так же, как говорил Бернар Клервоский, уподобиться Богу.

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Католическую философию последующих веков невозможно познать, не зная арабской мусульманской философии. Поэтому вернемся на несколько веков назад и перенесемся мысленно в арабский мир.

В те времена, когда христианство в ближневосточном мире все больше и больше укреплялось, античная философия вынуждена была искать себе пристанище в других странах. Декретом императора Зенона в 489 году была запрещена и закрыта аристотелевская перипатетическая школа, а в 529 году декретом Юстиниана была закрыта и последняя языческая философская школа в Афинах — школа неоплатоников. Поэтому многие философы переселяются в ближневосточные страны.

Таким центром философии становится Дамаск. Известно, в частности, что многие неоплатоники были сирийцами по происхождению (например, Порфирий и Ямвлих). Сначала в Сирии, а затем и в Иране продолжают развиваться философские школы античности. Туда же перевозятся и библиотеки, книги Платона, Аристотеля, античных математиков, врачей, астрономов.

Мусульманство к тому времени еще не представляло собой большой политической и религиозной силы, поэтому философы действовали совершенно спокойно, не опасаясь преследования со стороны мусульманских правителей. Характерно существование целых школ, которые занимались переводами на арабский язык античных трактатов. Так, в Багдаде был знаменитый «Дом мудрости», в котором были переведены на арабский язык работы Гиппократ, Галена, Евклида, Архимеда, Птолемея, Платона, неоплатоников, Аристотеля. Практически весь Аристотель, кроме «Политики», был переведен на арабский язык. Платон также был известен достаточно хорошо. Однако для арабских философских школ было свойственно не совсем точное представление об античной философии. И часто трактаты одних философов приписывались другим. Так, например, некоторые «Эннеады» Плотина были переведены на арабский язык под именем Аристотеля, и долгие годы, даже в позднем средневековье в западной Европе, считалось, что книга, которая называлась «Теология Аристотеля», включает в себя отдельные работы Аристотеля, посвященные теологии. Работы Прокла переведены были также под именем Аристотеля и назывались «Книга о причинах».

Большое развитие в научном арабском мире получила математика. Выделяется в этом плане математик Аль-Хорезми, живший в IX веке. Благодаря ему мы имеем позиционную систему счисления, так называемые «арабские числа». Именно Аль-Хорезми основал алгебру как науку. Само слово «алгебра» происходит от арабского «аль джебр», операции, означающей перенос члена

уравнения из одной стороны в другую с изменением знака. Имя Аль-Хорезми известно нам благодаря слову «алгоритм», которым арабы обозначали вообще всю математику.

АЛЬ-КИНДИ

Развивается в это время и философия, в основном как применение аристотелевских и платоновских принципов к положениям мусульманского богословия. Одним из первых арабских философов был Аль-Кинди (800-879). Именно благодаря усилиям Аль-Кинди были переведены трактаты Плотина, известные как «Теология Аристотеля». Аль-Кинди прекрасно знал кроме работ Аристотеля, Плотина, Порфирия и работы астронома Птолемея, математика Евклида. В философии он опирался на аристотелизм, и так же, как Аристотель, считал философию венцом всего научного знания.

Аль-Кинди не ограничивался мусульманским мировоззрением и указывал, что истина — истина везде. И если, скажем, истину скажет иноплеменник, или человек даже другой веры, то истина от этого ложью не станет. Большую роль для познания истины Аль-Кинди уделял математике. Так же рационалистически, как математику, нужно строить и философию. Аль-Кинди был рационалистом и вслед за Аристотелем считал, что при помощи разума возможно полное познание истины. Однако было и существенное отличие от Аристотеля, обусловленное мусульманским характером мировоззрения Аль-Кинди. Он утверждал, что целью всего существующего является Аллах, в котором существует полнота истины. Полное познание этой истины достигается лишь немногими, оно дается лишь пророкам. Это знание выше всякого разумного познания, философ не может его достичь, ибо оно выше разума, выше логики.

АЛЬ-ФАРАБИ

Немногим позднее Аль-Кинди жил другой философ, важный для понимания арабской философии — Аль-Фараби (870-950). Родился он на территории, которая сейчас находится в южном Казахстане, потом переехал в Багдад, где учился у врача-христианина, несторианина. Так же как Аль-Кинди, Аль-Фараби был энциклопедически образованным человеком, был врачом и музыкантом, блестящим ритором и философом. В философии Аль-Фараби также опирался на Аристотеля, в котором его прежде всего интересовала логика. Именно Аль-Фараби собрал и упорядочил все логические трактаты Аристотеля, то, что сейчас называется «Органом».

Знание логики Аль-Фараби было настолько велико, что последующие философы часто называли Аль-Фараби «вторым учителем» («первый учитель» — это Аристотель). Логiku он также понимал как инструмент для познания истины, поэтому ее необходимо изучать всем. Но у логики есть теоретические основы ее существования. Такие основы логики (а также и математики, и физики) изучает метафизика, которая объясняет сущность предметов этих наук, а также сущность нематериальных предметов, которые не являются телами, в том числе и Бога, Который является главным предметом метафизики. Поэтому Аль-Фараби называл метафизику божественной наукой.

В онтологии Аль-Фараби сформулировал принцип разделения всего мира на два вида бытия.

Первый вид — это те вещи, из сущности которых не вытекает их существование, эти вещи как могут существовать, так и не существовать. Поэтому Аль-Фараби называет их возможно-сущими. Для их существования имеется причина вне этих вещей. Но есть и вещи, причина существования которых имеется в самих этих вещах, т.е. существование которых определяется их сущностью. Речь может идти лишь о Боге, поскольку только из сущности Бога вытекает Его существование.

Бога Аль-Фараби понимает, как Плотин, указывая, что Бог не имеет начала, непознаваем, Его невозможно определить, невозможно доказать Его существование, но не соглашается с пониманием Бога в качестве некоего безличного начала. У Бога есть личностная воля, и Он по Своей воле, путем эманации создает первый разум, а потом разум второй, который создает мир и четыре стихии. Т.е. платиновская иерархия ипостасей соединяется с мусульманским креационизмом.

Первый и второй разум имеют в себе свою умопостигаемую материю и свою форму. Эту форму может постичь лишь человеческий разум, не опирающийся на чувства, более того, разум, которому не мешают чувства. В связи с этим Аль-Фараби проводит классификацию познавательных способностей человека. Всего Аль-Фараби насчитывает четыре вида разума. Это, во-первых, низший вид разума, разум пассивный, связанный с чувственностью, второй вид разума — актуальный, который является чистой формой, способной к постижению форм. Третий вид разума — разум приобретенный, познавший некоторые формы. Четвертый вид — деятельный, который на основе знания форм постигает остальные духовные формы и Бога. Т.е. пассивный, актуальный, приобретенный и деятельный разум.

Пассивный разум связан с чувственностью, актуальный есть чистая форма, способный к постижению форм. Приобретенный разум — тот, который уже познал. И на основе познания этих форм разум приобретает деятельное начало, он может приобретать знание и других форм и знание Бога.

ИБН-СИНА

Наиболее выдающимся мыслителем после Аль-Фараби был известный арабский мыслитель Ибн-Сина, более известный как Авиценна. Полное имя его — Абу Али Хусейн Ибн-Сина, через еврейское прочтение, как Авен Сена и получилось современное Авиценна. Родился он близ Бухары в 980 году и прожил до 1037 года. Авиценна снискал себе славу не только как гениального философа, но и как гениального врача. Известно, что когда ему было еще 17 лет, он вылечил эмира Бухары, после чего он стал придворным лекарем и пользовался всеми привилегиями и благами.

Сам о себе Ибн-Сина говорил, что он чрезвычайно интересовался философией Аристотеля, что он сорок раз читал «Метафизику» Аристотеля, но понял лишь тогда, когда прочитал толкование «Метафизики» Аль-Фараби. И свою философию он разрабатывал как наиболее близкую философии Аристотеля. Главная книга Ибн-Сины — это «Книга исцеления», насчитывающая 18 томов. Сокращенный ее вариант сам же Ибн-Сина назвал «Книга спасения», а еще более сократив — до одной книги — он назвал ее «Книгой знания».

Авиценна старался быть более близким к философии Аристотеля, признавал классификацию наук такой же, какой она была у Аристотеля. Он признавал разделение наук на теоретические и практические, а в теоретической науке считал главной метафизику, ибо она занимается тем, что

находится вне природы. Ниже метафизики, лежит средняя наука, т.е. математика. Математика включает в себя среди прочего астрономические и музыкальные науки. Средней она является потому, что с одной стороны, она изучает явления нематериальные, а с другой — те, которые относятся к материальному миру. Низшая наука — это физика, наука о чувственных вещах материального мира. Логику Авиценна, как и Аристотель, считал введением во все науки.

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина также считал возможным познание мира, и при этом указывал, что истинным знанием является лишь знание, основанное на разуме. Авиценна разделял и аристотелевскую концепцию, согласно которой в каждой вещи есть материальное и формальное ее начало. Индивидуальность вещи исходит из ее материального начала, а принадлежность к роду обусловлена формальным началом. Отдельно эти начала не существуют, и истинное знание есть знание о четырех аристотелевских причинах, знание о материальном мире.

К тому времени проблемы универсалий начинают интересовать и арабских философов. Проблема универсалий, как мы помним, восходит к спору Аристотеля и Платона об объективности идей. Так вот, согласно Ибн-Сине, универсалии существуют и в вещах, и в уме человека. Это позволяет сделать вывод, что Ибн-Сина ближе к умеренному реализму, однако в других местах он подчеркивает, что универсалии существуют и «до вещей».

Именно Авиценне принадлежит терминология, которая потом войдет в католическую философию благодаря трудам Фомы Аквинского. Универсалии существуют «до вещей», т.е. в уме Бога, «в вещах» и «после вещей», т.е. в уме человека. Универсалии существуют в уме Бога, потом вещь оказывается причастной этой универсалии, и затем человек, познавая вещь, вырабатывает универсалии уже в своем собственном уме.

Основное внимание Авиценна уделял метафизике, как и его гениальный учитель Аристотель. Метафизика является основной философской дисциплиной, поскольку именно она является учением о принципах всех наук и учением о бытии. Существует четыре вида бытия: чисто духовные существа, в том числе и Бог, далее следуют духовные предметы, связанные с материей — это небесные сферы; далее — предметы, связанные с телесностью, а иногда и не связанные. Как правило здесь находятся все философские категории, такие как субстанция, свойство, необходимость, свобода и т.д., и именно эти предметы третьего уровня составляют основу метафизики. И четвертый род бытия — это понятия, связанные с материей, существование и сущность индивидуальной конкретной вещи.

Бог — это единственное существо, у Которого сущность совпадает с существованием, т.е. существование Бога определяется Его же собственной сущностью. Поэтому Бог не может не существовать. Сущность Его такова, что именно она и определяет Его существование, поэтому Бог — это необходимо-сущее. Все остальное, кроме Бога, обусловлено другими вещами и в конце концов Богом, поэтому все остальное — это возможно-сущее, оно может существовать, а может и не существовать: как того захочет Бог. Сущность и существование совпадают только в Боге, а в любом другом предмете они различаются.

Строго говоря, все вещи, существующие в мире, можно назвать и возможно-сущими и необходимо-сущими одновременно, т.к., с одной стороны, эти вещи возможно-сущие, потому что их сущность не определяет их существования, а с другой стороны, они необходимо-сущие, потому что

их сущность определяется существованием самим Богом, а Бог необходимо существует. Поэтому, в конце концов, цепь причинностей приводит в любом случае к Богу.

Сотворение мира Авиценна разрабатывает совсем не по-аристотелевски, а по-неоплатонически. Вы помните, что в те времена были переводы многих трактатов Плотина, изданных под названием «Теология Аристотеля». Большинство философов считало такую эманационную картину сотворения мира чисто аристотелевской. Ибн-Сина сам разделял это заблуждение и указывал, что мир творится Богом эманативно. Из Бога истекает первый разум, из которого истекает второй разум и т.д., всего десять ступеней разума. Десятая ступень является той ступенью, которая сообщает формы телам и обеспечивает наше знание об этих телах. Но эти формы существуют лишь в самих вещах, отдельно от вещей они не существуют.

Материю Авиценна оценивал, как и Аристотель, достаточно высоко, не считая ее небытием и деградацией всеобщей эманации. Материя есть необходимый элемент любого существования и является самостоятельным началом, совечным Богу.

Бог понимается Авиценной также, как и Аристотелем, как мыслящий себя ум. Будучи умом, Бог не может нарушить законы разума, поэтому воля Бога подчинена Его же собственному разуму. Точнее, Авиценна проводит параллель между волей и знанием, ибо Бог творит и волит только лишь то, что Он знает. Воля Бога и есть Его собственное знание.

Бог есть чистая мысль, мыслящая сама себя. Точнее, Бог может мыслить кроме Самого Себя то, что Он эманативно творит, т.е. некоторые общие вещи, общие роды бытия, но индивидуальные предметы Бог не познает. Таким образом, Бог, по Ибн-Сине, оказывается ограниченным, ибо Он не всеведущ, не ведая того, что творится в нашем мире. Все, что развивается в нашем мире, развивается не по воле Бога, а согласно законам разума и причинности.

В учении о душе Ибн-Сина выступал против учения о переселении душ, ибо это учение тесно связывает душу с телом. Согласно Ибн-Сине, цель существования человеческой души состоит в том, чтобы максимально освободиться от чувств, ибо чувства мешают познанию Бога. Душа бессмертна, однако, как вы знаете, в мусульманстве считается, что потом, на Страшном суде, душа может соединиться с телом для того, чтобы праведные могли наслаждаться всеми удовольствиями, в том числе и телесными. Ибн-Сина не признает эту концепцию, считая, что душа бессмертна и постоянно будет существовать только лишь в своей духовной сущности. На Страшном суде не будет воскресения человека в его телесном виде; душа будет существовать именно как душа. Отрешившись от чувств и от тела после смерти, душа праведника уподобляется ангелам. В этом состоянии душа человека, лишённая чувств, т.е. того, что мешает познанию истины, становится подобной ангелам и знает всю истину без учителей и без грамоты.

Таким образом, согласно учению Ибн-Сины, разум имеет определенные права при познании Бога. Такие представления стали вызывать со временем негативную реакцию у других представителей мусульманского мира. Начинают возникать и другие концепции, в которых философии выделяется менее почетная роль, чем у Ибн-Сины и Аль-Фараби.

АЛЬ-ГАЗАЛИ

Одним из таких философов, скорее даже богословов, был Аль-Газали (1059-1111). Полное имя его Абу Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед Аль-Газали. Он родился и постоянно жил в Персии, на территории нынешнего Ирана, в молодости изучал философию, стремился к познанию истины, но со временем Аль-Газали стал считать все же, что философия несовместима с истинной верой. Это породило в его душе серьезный кризис, и Аль-Газали, к тому времени будучи достаточно приближенным к двору местного правителя, покидает город и становится дервишем, т.е. странником-аскетом, ведет монашеский образ жизни на протяжении одиннадцати лет. Но его ученики все-таки уговаривают вернуться к учительской деятельности, и Аль-Газали вновь начинает преподавать, но уже в совершенно другом русле.

В это время он пишет ряд работ, в числе которых «Самоопровержение философов», «Оживление религиозных наук», автобиография «Избавляющий от заблуждения». Естественные науки в те времена в арабском мире достигли значительного развития, и отрицать математику, и особенно медицину, было бы безрассудно. Поэтому Аль-Газали не возражает против естественных наук, он лишь утверждает, что естественные науки имеют свои границы: и математика, и физики, и медицина и другие науки имеют практическую пользу и только в этом достоинство их существования.

Однако люди, увлекаясь полезностью и доказательностью этих наук, особенно математики, переносят их способ рассуждения на познание Бога. И тогда возникает совершенно неправильное знание о Боге, возникают ереси, возникает и безбожие. Поэтому Аль-Газали ставит главной своей задачей критику философии, ибо именно философия приводит людей к безбожию.

Всех философов Аль-Газали делит на три группы: 1) философы, утверждающие вечность мира и отрицающие существование Творца (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит); 2) естествоиспытатели, которые переносят естественно-научный метод познания на философию и все объясняют при помощи естественных причин, — это полные еретики, которые отрицают загробную жизнь, отрицают Бога; 3) метафизики, с которыми больше всего спорит Аль-Газали. К метафизикам он относит Сократа, Платона, Аристотеля, Аль-Фараби и Ибн-Сину.

Заблуждения метафизиков состоят в основном из трех их ошибок. Во-первых, они утверждают вечность мира, а не сотворенность его Богом. Во-вторых, по их мнению, Бог знает лишь всеобщее, универсальное, не знает все многообразие мира, чем ограничивают Его всемогущество. И, в-третьих, они отрицают воскресение из мертвых и личное бессмертие; душа, по их мнению, вечна, но лишь как духовная сущность, а не как личность. По Аль-Фараби и Ибн-Сине, бессмертие души состоит в бессмертии ее разума. Душа после смерти лишается своих индивидуальных черт, особенно личностного начала, и бессмертен лишь разум.

В противовес этим философам Аль-Газали утверждает, что Бог всемогущ, и поэтому невозможно предположить, чтобы было какое-то совечное Ему начало, существующее самостоятельно, каким, по мнению Аль-Фараби, Ибн-Сины и Аристотеля, является материя. Всемогущим является только Бог, поэтому материя несамостоятельна, зависит от Бога и сотворена.

Бог знает все вещи непосредственно, для этого Ему не нужно создавать какие-то универсалии, какие-то общие сущности, это излишне, ведь Бог может познавать всяких посредников. Поэтому Аль-Газали может быть назван номиналистом: существуют лишь конкретные материальные тела, и Бог их творит непосредственно, минуя посредников в виде универсалий.

В арабском мире ситуация в споре об универсалиях приняла характер, противоположный той, что была в Европе. Там номиналисты были преследуемы Церковью за их ереси, а реалисты, наоборот, отстаивали официальную церковную позицию. Реалисты-мусульмане Аль-Фараби и Ибн-Сина используют свой реализм для ограничения воли Бога, так что универсалии оказываются сущностями, препятствующими Богу познанию мира и как бы отгораживающими мир от всеведения и всемогущества Бога. И наоборот, Аль-Газали — богослов-мистик, отрицающий философию, утверждает номинализм для того, чтобы утвердить всемогущество и всеведение Бога. Поскольку Бог — всемогущ и может знать мир в его многообразии без каких-либо универсалий, то универсалий не существует, существуют лишь конкретные единичные вещи и Бог.

Необычной является и концепция причинности у Аль-Газали. В споре с философами-естествоиспытателями, которые объясняли все естественными причинами, Аль-Газали утверждал, что естественных причин не существует, ибо есть лишь одна причина — это Бог. Все остальные взаимодействия, в том числе и причинно-следственные, нам лишь кажутся. Бог всемогущ, Его творческая потенция также всемогуща, поэтому сотворение мира Он не ограничивает каким-то разовым актом и творит мир постоянно, таким образом, что каждый момент он творит мир в новом облике. Мы не замечаем нового творения, и поэтому оно кажется нам изменением, вызванным предыдущим его состоянием. На самом деле, это новое состояние мира не имеет никакого отношения к предыдущему, а является новым творением Бога. Все в мире зависит от воли Бога, нет никакой свободы, нет никакой случайности.

Философия, имеющая ограниченную область знания, не имеет никакого отношения к Богу, человек не может иметь разумного знания о Боге. Бог, конечно же, имеет знание о Самом Себе, но оно не похоже на наше знание. Это знание — сверхразумно. И поэтому человек, удостоенный Богом созерцания Его, может видеть Бога только лишь в сверхразумном мистическом экстазе.

ИБН-РУШД

К XII веку арабский мусульманский мир значительно расширяется, к этому времени завоевывается уже и север Африки, и Испания. Идеи мусульманских мыслителей через Испанию, тесно связанную с остальной Европой, начинают проникать в умы образованных католиков. Особенно сильное влияние на умонастроения католической Европы оказал Ибн-Рушд (1126-1198). Более известна латинская транскрипция его имени — Аверроэс.

Он родился в знатной семье в Кордове на территории нынешней Испании. Изучал множество наук: право, литературу, медицину, математику, философию и мусульманское богословие. Был приближен к Кордовскому халифу, который обнаружил незаурядные способности Ибн-Рушда в области философии. По заданию халифа Ибн-Рушд прокомментировал все трактаты Аристотеля, кроме «Политики», а также «Государство» Платона и трактат «О разуме» Александра

Афодисийского. Однако в 1195 году начались гонения на философов, и халиф под воздействием общественного мнения изгнал Ибн-Рушда в небольшое еврейское селение, но потом вернул его опять к своему двору, так что последние месяцы своей жизни Ибн-Рушд провел опять при дворе халифа.

Ибн-Рушд настолько блестяще прокомментировал трактаты Аристотеля, что в арабском мире и на средневековом западе часто Аверроэса называли просто Комментатором. Ибн-Рушд утверждал, что Аристотель достиг пределов человеческой мудрости, что основная задача современных философов — это комментирование Аристотеля и истолкование его философии. Как говорили современники Аверроэса о нем: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля».

Аверроэс настолько хорошо знал Аристотеля, что первым усомнился в авторстве «Теологии Аристотеля»; не будучи уверен в авторстве Аристотеля, он не стал комментировать эти трактаты, увидев их противоречие с работами самого Стагирита. Поэтому перипатетизм самого Ибн-Рушда наиболее чист и последователен. Основная работа Ибн-Рушда называется «Опровержение опровержения». Работа эта полемическая, и опровержение, которое опровергает Ибн-Рушд, — это «Опровержение философов», написанное Аль-Газали. На русском языке есть еще одна небольшая, но существенная работа «Рассуждение о связи между религией и философией».

Ибн-Рушд, следуя Аристотелю, строит классификацию умозаключений и утверждает, что существует всего три вида умозаключений: 1) аподиктические, или собственно научные; 2) диалектические, т.е. более или менее вероятные, и 3) риторические, дающие лишь видимость объяснения. Соответственно этому существует и три класса людей: аподиктики, диалектики и риторики. Аподиктики составляют меньшинство, это как бы интеллектуальная элита, стремящаяся к истине, обладающая истинно научным методом познания истины. Гораздо больше тех, кто имеет диалектическое, вероятностное, близкое к истине знание, а большинство же людей относятся к типу риториков, довольствующихся поэтическими и метафорическими псевдо-объяснениями. К третьему виду относятся большинство простых верующих, для которых какое-нибудь связно сказанное слово или образ является объяснением и успокаивает их. К числу диалектиков относятся современные Ибн-Рушду теологи, в том числе и Аль-Газали. Аподиктиков же меньшинство, и из арабского мира Ибн-Рушд называет Аль-Фараби и Ибн-Сину.

При этом противоречия между философией и религией в действительности не существует, оно возникает от незнания людей. Предмет познания у философии и у религии один и тот же, и противоречие между ними возникает в силу того, что люди не умеют пользоваться правильным методом познания. Из-за того, что богословы используют свой диалектический псевдо-метод, и возникают расколы и секты. В действительности, религия важна и познание Бога возможна, но возможна путем чисто аподиктического научного знания. Философия и религия имеют один предмет познания, Бога, но философский способ познания более адекватен своему предмету. Другие способы также существуют, но они менее адекватны, дают лишь кажущуюся картину.

Истина изложена в священных книгах Корана, но в Коране, по утверждению Ибн-Рушда, существует два смысла: внешний и внутренний. Для получения псевдо-знания о Боге достаточно довольствоваться внешним, буквальным смыслом, изложенного в Коране, но часто внешний смысл дает лишь диалектическое и даже риторическое знание. Возникает масса противоречий, и их надо

решать, находя внутренний смысл того, что сказано Аллахом через своего пророка в Коране. Внутренний смысл доступен лишь аподиктикам, а риторикам и диалектикам — лишь внешний смысл. Аподиктики вскрывают противоречия в Коране путем аллегорического толкования различных высказываний. Большинство верующих, неспособных к аподиктическому знанию, должны верить этим толкованиям.

Одним из основных вопросов философии, по мнению Аверроэса, является вопрос о вечности мира. По мнению Аль-Газали, основного противника Аверроэса, вечность мира делает ненужным Творца и приводит к атеизму. Ибн-Рушд возражает на это, утверждая, что наоборот, предположение о сотворенности мира приводит к разного рода противоречиям, приводящих к неправильному пониманию Бога. Во-первых, утверждает Ибн-Рушд, если предположим, что Бог творит мир, то, следовательно, мы считаем, что у Бога чего-то не достаёт, что умаляет Его собственную природу. Во-вторых, если мы истинно считаем, что Бог вечен, и воля Бога также вечна, то непонятно, откуда берется начало мира? И если Бог вечен и неизменен, то откуда в мире изменения? Поэтому истинное знание о Боге, по мнению Ибн-Рушда, наоборот, предполагает сочность мира Богу.

Бога Аверроэс мыслит так же, как Аристотель, т.е. как перворазум и перводвигатель, как существо, мыслящее само себя и приведшее мир в движение посредством первого толчка. Бог мыслит только сам себя, и в этом Ибн-Рушд оказался наиболее последовательным аристотеликом, в отличие от Ибн-Сины, который утверждал, что кроме Себя Бог еще и всеобщее. По мнению Аверроэса, Бог знает лишь Сам Себя, Он не знает не только единичного, но и всеобщего. Поэтому мир максимально независим от Бога, материя есть самостоятельное начало и является источником всех изменений.

В вопросе об универсалиях Ибн-Рушд не соглашался с мнениями ни Аль-Газали, ни Авиценны. Аверроэс не соглашался с мнением Аль-Газали, который отрицал объективность материи и объективность формы, и не соглашался с мнением Ибн-Сины, который утверждал пассивность материи и активность формы. Аверроэс утверждает конкретность единичной формы и единичной материи, конкретность каждого единичного предмета, и возражал Ибн-Сине в том, что универсалии существуют до вещей. Универсалии существуют только в материи. Они существуют в материи всегда, но потенциально, и актуализировать их может своим актом Бог. Не соглашался Ибн-Рушд и с трактовкой причинности Аль-Газали. Ибн-Рушд утверждал, что причинность существует объективно, а не кажется нам. В качестве доказательства этого Ибн-Рушд выдвигал положение, что мир существует в Боге как единое целое, в котором каждые части связаны друг с другом. Бог дает миру гармонию, порядок, из которых и вытекает причинно-следственная связь в мире, а она исключает любую случайность и любое чудо.

Иначе, чем Аль-Газали, трактовал Ибн-Рушд и душу человека. Вслед за Аристотелем Аверроэс утверждал, что душа — это форма тела и поэтому душа вместе со смертью человека также умирает. Однако умирает не вся душа, а лишь то, что было связано с телом, то есть растительная и животная души — то, что давало индивидуальность человеку. Разумная же душа не умирает, разумное началоечно, человеческий разум подобен божественному разуму. Поэтому со смертью человека разумная душа сливается с божественным разумом, что исключает индивидуальное бессмертие человека. Индивидуального бессмертия нет, есть лишь приобщение к вечному и безличному разуму.

Поэтому общение с Богом индивидуального человека невозможно, поскольку, во-первых, Бог не видит человека, не может его познать как некоторую индивидуальность. А с другой стороны, и человек не может возвыситься до Бога посредством своих собственных чувств, ибо эти чувства имеют другую сущность, небожественную, и связаны лишь с человеческим телом.

Правда, Ибн-Рушд в своем экзотерическом учении был гораздо более лоялен по отношению к мусульманской религии и утверждал, что несмотря на действительную ложность учения о бессмертии не нужно говорить народу об этом, ибо народ этого не поймет и падет в полный аморализм. Религия в том виде, в каком она существует, действительно, истинна и нужна, но лишь постольку, поскольку держит народ в узде. Истинный философ, аподиктик, может возвыситься над обычными религиозными представлениями до познания истины. поэтому пророки, т.е. обычные люди, в том числе и Мухаммед, проповедывавшие нравственные положения для народа, не находятся выше философов, Эти люди помогают лишь держать народ в узде.

КАТОЛИЦИЗМ В XIII ВЕКЕ

В католическом мире в 13-м веке происходят достаточно серьезные события, которые привели к значительным изменениям и в образе мышления, и в богословии, и в философии. Это связано с тем влиянием, которое оказали идеи арабских мыслителей, прежде всего Аверроэса. Кроме того, в 13-м веке на территории южной Франции и в Испании возникают различные еретические движения — катаров, альбигойцев. Для борьбы с этими ересями организуются монашеские ордена.

Орудием для борьбы с ересью альбигойцев явился орден доминиканцев, основанный неким Домиником Гусманом. По имени Доминика орден и получил свое название. Главной задачей этого ордена являлась борьба с ересями: сначала с ересью альбигойцев, а затем и вообще с ересями. Под влиянием доминиканцев для борьбы с ересями была организована и папская инквизиция. Сами себя доминиканцы иронически называли «псами Господними» (игра слов: *domini canes* — «псы Господни»).

Другой монашеский орден, возникающий приблизительно в это же время, основывается Франциском Ассизским. Главной задачей орден считал возвращение к идеалам и нормам первоначальной церкви, в первую очередь отказ от стяжательства как принципа существования. Поэтому францисканский орден назывался нищенствующим орденом. Монахи ордена назывались нищенствующими монахами. В дальнейшем орден францисканцев, как и орден доминиканцев, был включен в жесткую иерархическую структуру католической церкви.

Орден францисканцев возглавлялся главою, который именовался генералом. После Франциска Ассизского через какое-то время генералом ордена стал Бонавентура, взгляды которого мы сегодня рассмотрим.

В самом начале 13-го века в 1200 году основывается Парижский университет, ставший центром светского и богословского образования в Европе. Со времени основания Парижского университета система образования начинает сильно прогрессировать. Светское образование значительно отделяется от церковного образования. Как вы помните, пропедевтическим факультетом во всех университетах был факультет искусств, который вследствие того, что главными дисциплинами,

преподававшимися на этом факультете, были философия и логика, часто назывался просто философским.

Этот факультет был подготовительным для того, чтобы подготовить студентов к продолжению образования на одном из трех факультетов: медицинском, юридическом и теологическом. Теологический факультет Парижского университета был наименее многочисленным и наиболее престижным. Но со временем получается так, что именно философский факультет привлечет к себе наибольшее внимание.

В это же время активизируется и переводческая деятельность. Появляются, благодаря тесному соседству с арабским миром, многие труды арабских мыслителей, в том числе и Аверроэса, Аль-Фараби и Ибн-Сины, а также произведения античных философов, которые не были известны в Западной Европе до этого. Переводятся произведения Аристотеля, Платона, Плотина. Аристотель до этого был известен главным образом как автор логических трактатов. Теперь же переводится и его «Метафизика», и этические работы, и работы по физике, так что Аристотель становится знакомым уже в полном объеме, его знают даже больше, чем в арабском мире, т.к. там появляется и «Политика», которая не была известна арабам.

ЛАТИНСКИЙ АВЕРРОИЗМ. СИГЕР БРАБАНТСКИЙ

Такая ситуация приводит к возникновению серьезного философского и богословского кризиса в западном мире. Ситуация во многом была обусловлена деятельностью магистра факультета искусств Парижского университета Сигера Брабантского. Сигер Брабантский родился около 1240-го года и умер, точнее был убит, между 1281-84 годами, точной даты не установлено. Сигер Брабантский известен тем, что он был одним из наиболее последовательных и активных проповедников идей Ибн-Рушда, и школа, основанная Сигером Брабантским, получила название Латинского аверроизма.

Перу Сигера Брабантского принадлежат несколько работ, в числе которых «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», «Вопросы о разумной душе». Аверроизм Сигера Брабантского не пришелся по душе епископату католической церкви, и в 1270 году тезисы Сигера Брабантского осуждаются. Вначале осуждается 13 тезисов, Сигера уволили с философского факультета Парижского университета, и он основал как бы параллельный факультет искусств, который также был популярным среди студентов. Потом осуждается гораздо более полный список в количестве 219 тезисов, правда там были не все тезисы Сигера Брабантского, был ряд тезисов и Фомы Аквинского. Так что борьба с новыми идеями была достаточно острой и не всегда принималось то, что впоследствии будет одобрено и даже канонизировано.

Сигер Брабантский ищет правду у папы Римского, но его при тайных обстоятельствах убивают. Говорят, что убил его некий сумасшедший из папского окружения.

Латинские аверроисты развивали многие положения, высказанные их арабским предшественником. Как видно из заглавия одной из работ Сигера Брабантского, они также утверждали вечность мира, и главное, что беспокоило латинских аверроистов, — это проблема соотношения философии и религии, соотношении веры и разума. Оказывается, с точки зрения аверроистов, что истины философии и истины религии необходимо противоречат друг другу. Это противоречие не говорит

еще о том, что одна из этих дисциплин должна уступить место другой. И философия приводит к истине, и христианство говорит об истине, и то, что эти истины различны, говорит о том, что истина существует в двух видах. Так называемая концепция двух истин.

Известный католический философ и богослов Этьен Жильсон утверждает, что сам он в чистом виде концепцию двойственной истины ни у одного из средневековых мыслителей не находил, что эта концепция есть некоторое упрощение и адаптация к нашему современному сознанию. По мнению Жильсона, Сигер может быть назван трагической фигурой. Дело в том, что философия в том чистом виде, аристотелевская философия, которую Сигер почерпнул у Аверроэса, с необходимой логической истинностью доказывает справедливость вполне определенных положений. А христианство с той же убедительностью, но с другой стороны, доказывает истинность совершенно других положений. И как примирить одни положения с другими — мыслители латинского аверроизма не знали.

С одной стороны, разум говорит, что разум существует вечно, что невозможно бессмертия, что Бог мир не творит, является просто первотолчком и т.д. И тем не менее, Сигер, как христианин, верил в личное бессмертие и в сотворенность мира, и в Бога-творца. Поэтому он понимает, по всей видимости, что человек слаб, человек не может своими силами дойти до всей истины. И поэтому Жильсон говорит, как бы оправдывая Сигера, что Сигер показывает: «Вот все, что может дать нам философия. Да, философия доказывает, что мир вечен. Да, философия доказывает, что нет личного бессмертия, что Бог не может быть творцом мира во времени, но, увы, другой философии у нас нет, другого разума у нас нет. Это те доводы, которые философия нам приносит. Это и есть та философская истина, которую мы должны принимать: нравится она нам или не нравится. Другая истина — христианская, которую мы должны принимать, как христиане».

Поэтому Сигер, по мнению Жильсона, сочетает фидеизм со скептицизмом, хотя концепция Этьена Жильсона не является наиболее распространенной. Наиболее распространенной является взгляд, что Сигер явно противостоял католической церкви, проповедовал антихристианские языческие положения, учил тому, что мир вечен, Бог не есть творец, творение можно понимать как эманацию, по-платоновски. Бог подчиняется разуму, подчиняется необходимости и поэтому у Него нет абсолютной свободной воли. Поэтому аверроисты отрицали и троичность Бога и воплощение второй ипостаси Бога-Слова, и отрицали искупление Иисусом Христом человеческих грехов.

По мысли латинских аверроистов, Бог понимается как аристотелевский Ум, что Бог может мыслить лишь самое достойное, т.е. Сам Себя. Единичных чувственных предметов Бог не знает и не мыслит, поэтому бессмысленно с точки зрения Сигера любое богослужение, любая молитва, они бессмысленны и бесполезны. Все в мире подчинено причинно-следственным связям. Эти связи можно видеть при помощи небесных светил, которые обладают огромным влиянием на весь мир. Человек не бессмертен как личность, бессмертно лишь его разумное начало и притом не как личное, а как родовая человеческая сущность. Со смертью человеческий разум сливается с Божественным разумом.

Среди тринадцати тезисов, осужденных епископом Тампье, можно насчитать следующие: интеллект всех людей один, воля человеческая выбирает исходя из необходимости, мир вечен, не было первого человека, душа погибает вместе с телом, после смерти душа не страдает, Бог не познает

частности, Бог не познает чуждое Ему Самому, нет Божественного провидения и т.д. Благодаря огромному влиянию Сигера Брабантского и распространению идей латинского аверроизма в Европе, возникает и отрицательное отношение к Аристотелю.

Еще одна деталь в отношении Сигера Брабантского. Такое оправдание этого мыслителя Жильсоном не было единичным. Впервые с оправданием Сигера Брабантского мы встречаемся в произведении Данте Алигьери «Божественная комедия». Там, описывая рай, где помещены виднейшие философы и достойные мыслители, Данте Алигьери перечисляет несколько мыслителей, среди которых Дионисий Ареопагит, Петр Ломбардский, Фома Аквинский, Исидор Севильский и др. Среди них он перечисляет и Сигера Брабантского, упоминая, что это именно тот, кто учил негодным истинам. Почему Данте поместил именно Сигера Брабантского в раю рядом с Фомой Аквинским — для самих католиков остается до сих пор загадкой.

Однако влияние Аристотеля все больше и больше увеличивается, интерес к Аристотелю растет во всех университетах и поэтому перед католической церковью возникает задача более серьезного осмысления Аристотеля. Вначале аристотелевские работы были просто запрещены, затем создается комиссия по исследованию работ Аристотеля. Впоследствии, когда комиссия не смогла решить эту проблему, вопрос об аристотелизме начинает решать монах Фома из итальянского города Аквино. И один этот монах решает вопрос об адаптации Аристотеля католической церковью, то, что не могла решить целая комиссия на протяжении десятков лет.

БОНАВЕНТУРА

Но прежде чем перейти к анализу философии Фомы Аквинского, сначала рассмотрим философию Бонавентуры (1217-1274), современника Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. Родился в Италии, при рождении имя ему было дано Джованни Фиданца. Когда Джованни Фиданца был еще ребенком, он очень сильно заболел, и все были уверены, что болезнь смертельна. И только лишь мать Джованни, страстная почитательница Франциска Ассизского, молила дни и ночи святого Франциска, чтобы он даровал жизнь ее больному сыну. Чудо свершилось, Джованни выздоровел, и после этого его стали звать Франциск Ассизский Бонавентура. «Бонавентура» в переводе с латинского «благое пришествие», т.е. «благое пришествие Франциска Ассизского». Впоследствии его стали звать просто Бонавентура.

В 1225 году Бонавентура отправляется на обучение во францисканский монастырь, где учится до 1235 года. В 1236 году он едет учиться в Париж, на факультет искусств. В 1243 году вступает монахом во францисканский орден, с 1248 года начинает преподавать сам в Парижском университете. Вначале, как обычно начинающие преподаватели, преподает Библию, потом читает сентенции Петра Ломбардского и т.д. В 1257 году Бонавентура становится генералом францисканского ордена. Влияние Бонавентуры со временем все более и более растет, он становится кардиналом и даже помогает в 1271 году стать папой Римским Григорию X, в 1273 году этим папой назначается кардиналом и епископом Альбанским. Бонавентура приложил много усилий для объединения восточной и западной христианских церквей. Во многом благодаря его усилиям открывается в 1274 году Лионский собор, главной задачей которого была уния, соединение

восточной и западной церквей. Но во время работы этого собора Бонавентура заболел и умер.

Практически сразу после смерти Бонавентура был канонизирован, и до сих пор в католическом мире это один из наиболее почитаемых святых. Как правило, наиболее выдающимся философам и богословам средневековья в католическом мире давалась некоторая характеристика, так вот Бонавентура был назван «серафическим доктором». Почему так, вскоре будет понятно. Среди произведений Бонавентуры, которых он написал достаточно много, можно выделить «Комментарии к сентенциям Петра Ломбардского» и особенно «Путеводитель души к Богу». Это чрезвычайно небольшое произведение, которое два года назад было переведено на русский язык, его я настоятельно рекомендую вам читать. В основном мы будем знакомиться с философией Бонавентуры именно по «Путеводителю».

Особенность мысли Бонавентуры состояла в том, что он попытался соединить все возможные способы размышления о Боге. Он пытался соединить и мистицизм, и философию, и естественные науки. И это свое соединение он строит по примеру Дионисия Ареопагита, как некоторый путь по иерархии бытия, иерархии мира. В начале этого произведения Бонавентура пишет, что он долго размышлял: как же человек должен прийти к Богу? До тех пор, пока на горе Альверне (на той самой горе, где в свое время Франциску Ассизскому явился шестикрылый серафим) Бонавентуре не открылась та истина, которую он и запечатлел в «Путеводители души к Богу».

Прежде чем перейти к анализу этого произведения, посмотрим на основные положения его философии вообще. Согласно Бонавентуре, стремление к Богу и познание Бога возможно главным образом через внутренний опыт. Стремление к Богу возможно потому, что оно врождено человеку и есть естественное чувство человека. Возможно два пути познания Бога: путь философский и путь богословский. Философия в своем познании исходит из вещей и затем по ступенькам восходит к Богу. Путь богословский, наоборот, исходит из откровения, из того, как нам дается в откровении знание о Боге, и затем уже происходит нисхождение к тварному миру. Богословие ведется светом Божественного откровения, философию ведет естественный свет разума. Но эта самостоятельность философии кажущаяся, потому что в действительности каждый философ пользуется некоторым критерием истинности, а этот критерий истинности есть ни что иное, как божественный свет, свет, который исходит из божественного откровения. Поэтому сам разум может пользоваться своими истинами лишь при помощи сверхъестественной помощи.

В этом и состоит заслуга христианства — в том, что в христианстве разум получил надлежащую опору на откровение. До христианства люди пользовались разумом самостоятельно. Бонавентура приводит два способа употребления разума: одни опирались только на разум, как это делали египетские жрецы; другие же, подобно Соломону, просили у Бога разум и по своим делам, по своим молитвам получали его.

В человеке разум и вера отличаются, в Боге же вера и разум полностью совпадают. Поэтому Бога познать полностью человеку нельзя, ибо его способности разума и веры отличаются от божественных. Идея Бога врождена человеку, и в отличие от современника Бонавентуры Фомы Аквинского, который говорил, что человеку врождена возможность идеи Бога, Бонавентура утверждал, что сама идея Бога врождена человеку, ясно и четко, хотя и неполно. Поэтому философия

может сотрудничать с верой, с религией. Философия есть этап на пути к Богу.

Бог познаваем, согласно Бонавентуре, и существует три пути познания Бога. Первый путь исходит из того, что Бог есть истина, врожденная душе. Человеку явлено существование Бога, но не явлена Его сущность. Возникает вопрос, почему тогда существуют язычники — люди, верящие в Бога неправильно? На это Бонавентура отвечает, что даже те, которые верят в Бога неправильно, они все равно в Бога верят, верят в Его существование. Это и доказывает, что человеку врождена идея существования Бога, но не идея Его сущности. Поэтому и возможно неправильное знание о Боге.

Бонавентура по-своему доказывает, что человеку врождено знание о существовании Бога, врождена идея Бога. Ведь если разум стремится к знанию и больше всего стремится к вечному знанию, обладанию вечной истины и более того, любит эту истину (вспоминаем Августина), то невозможно любить то, чего не знаешь. Если человек любит истину, то он ее уже знает, а невозможно знать то, чем ты не обладаешь.

Второй способ познания Бога — при помощи чувственного мира, ибо вещи несамодостаточны, они не могут существовать самостоятельно, для этого необходимо существование Бога. Второй способ познания Бога для Бонавентуры не столь совершенный, как первый, ибо любое доказательство, идущее от внешнего мира, лишь помогает развить врожденную душе идею Бога. Поэтому второй путь приводит к первому.

И третий путь, который предлагает Бонавентура, — это его модификация онтологического доказательства бытия Бога. Напомню, что впервые в ясной и четкой форме онтологическое доказательство разработал Ансельм Кентерберийский. У Бонавентуры это доказательство принимает еще более простой вид: *если Бог есть Бог, то Бог существует*. Точнее эта цитата выглядит так: «Если Бог есть Бог, то Бог есть, но посылка настолько верна, что ее нельзя помыслить неверной. Следовательно, бытие Божие есть несомненная истина». При анализе «Путеводителя души к Богу» мы еще раз вернемся к онтологическому доказательству и увидим, как там выглядит это доказательство.

Одна из основных проблем философии для Бонавентуры — это проблема творения. Точнее, Бонавентура указывал, что для философии существует только лишь три основных проблемы: это проблема творения, проблема индивидуации (существования множественности вещей) и проблема иллюминации (освещение божественным светом истины человеческой души).

Недостаток любой философии до христианства (мы рассмотрим лишь решение Бонавентурой проблемы творения) состоял в том, что философы всегда искали в творении некое начало, отличающееся от вещей и от небытия. У Платона таким началом были идеи и материя. Мы помним, как диалоге «Тимей» бог-демиург творит мир из четырех элементов, взирая на вечный образец в виде идеи. Аристотель предлагает другой мир, в котором идеи существуют уже в самих вещах, однако и он также не понял того, что мир творится Богом, а не существует вечно. Бонавентура утверждает, что не нужно верить в отдельное существование идей и вещей, поскольку Бог в силу Своего совершенства творит каждую вещь целиком, творит и идею, и материю, и форму, и их соединение, творя все Сам без каких-либо опосредованных звеньев. Бог творит мир из небытия и творит вещь сразу во всей своей сущности. Творение происходит во времени, ибо бытие творится из небытия, а

фраза «из небытия» предполагает, что бытие возникает после небытия. И здесь Бонавентура советует обращаться к Платону, говоря, что Платон лучше объясняет сотворение мира во времени, хотя Аристотель гораздо логичнее, по мнению Бонавентуры, чем Платон.

Творение мира Богом объясняется естественным стремлением блага передаваться и распространяться. Бог есть всеобщая причина, поэтому все, что существует, есть следствие этой причины. Когда Бог творит мир из небытия, то тварный мир получается соединенным из бытия и небытия. Поэтому сотворенный мир и оказывается несовершенным и ограниченным во времени, т.е. конечным. Подобную идею развивал и блаж. Августин.

А теперь давайте посмотрим, как рассматривал Бонавентура эти положения в своей работе «Путеводитель души к Богу». Когда Бонавентура понял, что откровение, которое было дано ему, совпадает с откровением, которое было дано Франциску Ассизскому в виде шестикрылого серафима, он понял, что восхождение человека к Богу происходит через шесть этапов, шесть ступеней озарения, соответствующих шести крыльям серафима. И разум помогает нам понять, что Бога мы можем понимать трояко. Во-первых, мы можем понимать Бога, существующего в мире, так что мир является неким следом Бога. Во-вторых, мы можем понимать Бога в человеческой душе, так, что душа является образом Бога. И, в-третьих, можем созерцать Бога и служить Ему непосредственно. Поэтому всего существует три этапа: мир, душа, Бог.

Эти три этапа соответствуют и тройному существованию вещей: в Боге, в материи и в уме. Соответствуют они и Пресвятой Троице. В соответствии с этим и в душе существуют три начала: ощущение, ум и дух. Поэтому и святые евангелисты говорят, что Бога любить надо всем сердцем, всей душой, всем разумом. Трём этапам соответствует три вида теологии — символическая, собственная и мистическая. Символическая повествует о Боге, существующем в мире; предметом собственной является Бог, проявляющийся в нашей душе, а мистическая говорит о Боге Самом по Себе. Но каждый из этих этапов можно рассматривать двояко: можно рассматривать и как сам по себе и как существующий по сравнению с другим. Поэтому количество этапов удваивается, и таким образом получается шесть этапов, шесть ступеней восхождения души к Богу. Эти шесть ступеней Бонавентура сравнивает с шестью днями творения, с шестью ступенями храма Соломонова, с шестью крыльями серафима и т.д.

Этим шести этапам соответствуют и шесть способностей души: ощущение, воображение, смысл, понимание, ум и последняя способность, которую Бонавентура называет «светоч синдерезы», — способность, которая превосходит все наши способности. Этот термин обозначает как бы мистическое соединение, уподобление Богу.

На первой ступени человек познает мир, существующий сам по себе. И познавая этот мир, человек видит в этом творении мудрость Творца, он видит бесконечное количество вещей и понимает, что это огромное количество вещей говорит о безграничности могущества Бога, бесконечности Его атрибутов. Красота вещей говорит о бесконечной красоте Бога, порядок говорит о бесконечной мудрости Бога и т.д.

На второй ступени человек рассматривает уже не само творение, а то, каким образом мир входит в душу, т.е. как человек познает этот мир. Бонавентура описывает свою теорию познания во

многом на августианианском языке, показывая, каким образом в окружающей среде возникает сначала подобие вещей, некоторые их образы, затем эти образы проникают в органы ощущений. Затем из внешнего органа ощущений эти образы проникают во внутренний орган, затем в воспринимающую способность, далее попадает в память и становится предметом умственного понимания. После того, как возникает в уме образ воспринятой вещи, возникает суждение, мысль о воспринятой вещи. Человек, придя к истинному высказыванию, получает от этого определенное наслаждение, а поскольку основное наслаждение человек получает в Боге, то поэтому Бог есть смысл всех вещей. И истинный свет, освещающий познание всех вещей и есть абсолютная истина.

На третьей ступени Бонавентура советует человеку, совершающему восхождение, войти в себя и увидеть, как душа любит себя. Но может ли душа любить себя не зная? А знать — не помня? Поэтому в душе существуют три способности (также от Августина): способность памяти, знания, т.е. умозрительная способность, и способность выбора, или воли. Каждая из этих способностей показывает, каким образом Бог существует в нашей душе и каким образом душа является прообразом Бога. Например, память показывает, что существуют в душе некоторые принципы, которые человек никогда не может забыть. Это основные принципы наук, аксиомы, очевидные положения, которые являются врожденными и очевидными для всех людей. Умозрительная способность также показывает нам присутствие Бога в душе, поскольку эта способность, т.е. способность мыслить, основана на совершении заключений, а сами эти заключения основаны на некоторых определениях. Эти определения в свою очередь основываются на более высоких определениях и т.д. до самого высшего начала, до Сущего самого по себе и Истины самой по себе. Таким образом, и в умозрительной способности мы видим, каким образом душа является образом Бога. Мысля, человек отличает ложь от истины, поскольку сама душа освещается Богом истины.

Здесь же Бонавентура, анализируя познавательную способность, рассматривает место и роль философии в познании человеком Бога. Философия также ведет человека к Богу. Философия бывает трех видов: естественная, рациональная и моральная. Естественная философия рассматривает причину бытия и поэтому ведет к Богу-Отцу, рациональная философия рассматривает законы мышления и поэтому ведет к Богу-Слову, а моральная философия рассматривает порядок жизни и поэтому ведет к благу Святого Духа. Соответственно каждая из трех видов философии делится также на три вида знания. Так, естественная философия делится на метафизику, математику и физику. Метафизика исследует сущность вещей и поэтому ведет к Богу-Отцу, математика исследует числа и поэтому ведет к Богу-Слову, физика рассматривает упорядоченность мира и поэтому ведет к Святому духу.

Рациональная философия также состоит из трех частей: грамматики, логики и риторики. Грамматика повествует о сущности слов, поэтому ведет к Богу-Отцу, логика повествует о правильности употребления слов, поэтому ведет к Богу-Слову, а риторика повествует о том, как правильно пользоваться словами, как красиво говорить, и поэтому ведет к Святому Духу.

И моральная философия, соответственно, делится на мораль индивидуальную, семейную и социальную. Индивидуальная мораль говорит о нерожденности Бога-Отца, семейная напоминает нам о рожденности Бога-Сына, а социальная мораль говорит о свободе, существующей в Святом Духе.

Поэтому все виды этой философии, поскольку все они основаны на истинной вере, основаны на непогрешимых правилах, поэтому они необходимо ведут к истине.

На четвертой ступени рассматривается не просто душа, существующая сама по себе, но душа, преображенная благодатью. Бонавентура спрашивает, почему не каждая душа может подняться к Богу, почему не каждая душа может видеть Бога в себе? А потому, что большинство душ погружены в чувственный мир, а подняться душа может только при помощи благодати Божией, при помощи Иисуса Христа. А для этого нужно самому верить в искупительную жертву Иисуса Христа и надеяться на Его благодать. Для этого нужно верить, надеяться и любить Бога. Т.е. вера, надежда и любовь — три основных добродетели.

На этой стадии человек обращается уже не к философии, а к Священному Писанию, и созерцание Бога достигается не посредством действий ума, а посредством опыта сердца. Душа слышит высшую гармонию, воспринимает высшее наслаждение. Наш дух при этом становится также иерархически построенным, как и весь мир, и эта иерархия соответствует иерархии девяти ангельских чинов. Созерцая этих ангелов в себе, человек видит в себе Бога. Поэтому на более высоком, т.е. четвертом этапе восхождения к Богу следует опираться на Священное Писание, которое учит нас, как этому учили законы Моисея, душевному очищению, учат нас озарению, как этому учили нас пророки, и учит духовному совершенствованию, что было изложено в Евангелиях.

В отношении пятой ступени Бонавентура говорит, что созерцать Бога можно не только в нас, но и выше нас, через свет, превосходящий нашу душу. Душа созерцает Бога как бытие, существующее вне человека. Если первый способ, т.е. рассмотрение Бога в мире, является только лишь притвором храма, второй способ рассмотрения Бога в душе есть святилище, то третий есть Святая Святых.

Бога можно понимать как сущность и как множество Его ипостасей. Лучше всего как сущность рассмотрел Бога Иоанн Дамаскин и соответствует такое рассмотрение Ветхому Завету. Имя, соответствующее Богу при таком способе Его постижения, есть Сущий. Рассмотрение Бога как полноту Его ипостасей лучше всех было проведено Дионисием Ареопагитом, имя Бога при таком способе познания есть Благо, и это дается нам Новым Заветом. Для постижения Бога надо направить свой взор на бытие как таковое, которое есть полная лишенность небытия. Поэтому бытие есть первое, что попадает в человеческую мысль. Мыслить что-либо как несуществующее невозможно, поэтому первый предмет человеческой мысли есть бытие. Без этого бытия, Божественного бытия, разум не может познавать. Так же, как для видения цветов нужен свет, так и для познания нужно бытие. Это бытие есть всегда благо, поскольку благо лучше, чем небытие (своеобразная модификация онтологического доказательства Бога). Поэтому Бог есть истинное бытие и поэтому существует, и Бог есть истинное благо.

И на последнем, шестом этапе человек зрит Бога как Того, в Ком Творец и творение совпадают, как некоторую нераздельную сущность, при рассмотрении которой разум умолкает, говорит лишь сердце. Это то, что и было открыто святому Франциску Ассизскому, и об этом этапе говорить ничего невозможно, ибо ни разума, ни слов не существует для описания этого этапа. Для этого нужно оставить действия разума, нужно вопрошать благодать, нужно видеть Бога, а не человека, — это есть высшая цель человеческой жизни, это и есть смерть. Такими идеями заканчивается «Путеводитель

души к Богу».

БОРЬБА КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ С АВЕРРОИЗМОМ

Благодаря усилиям латинских аверроистов — Сигера Брабантского, Жана Жандена и других — в Европе создалась очень серьезная ситуация в философии с соответствующими выводами в богословии. Философы стали полагать, что разум стоит выше, чем вера, в религиозном познании, т.е. с помощью своих рациональных доводов стали опровергать доводы католической церкви, в частности, отвергать индивидуальное бессмертие, сотворение Богом мира из ничего и т.д. При этом все эти философы опирались на одного из виднейших античных философов — Аристотеля.

Поначалу реакция церкви была достаточно простой: Аристотель был запрещен для изучения и преподавания. Но интерес к Аристотелю не исчезал, а рос, и связано это было не только с интересом к новому и неизведанному, но и потому, что все больше и больше интересует всех научное познание. Интерес к естественным наукам все возрастает, а Аристотель тем и отличался от Платона, что уделял больше внимания естественнонаучному познанию.

Следующая реакция католической церкви — создание папой Григорием IX комиссии по Аристотелю, которая работала с 1231 по 1237 гг. Однако эта комиссия не смогла разработать какой-то общепринятой концепции, поскольку основной задачей этой комиссией было изучение логических и этических трактатов Аристотеля, в то время как основной интерес латинских аверроистов был направлен на метафизические работы Стагирита. Основная роль в преодолении этого аристотелевско-аверроистского кризиса принадлежит двум виднейшим католическим философам: Альберту Великому и особенно Фоме Аквинскому.

Несколько слов об Альберте Великом. Он родился в 1193 (по другим данным — в 1206) году и умер в 1280 году. Долгое время преподавал в Кельнском и Парижском университетах, был руководителем доминиканского ордена в Германии, изучал достаточно серьезно Аристотеля. Благодаря переводам Вильяма из Мербеке к тому времени существовали на латинском языке фактически все работы Аристотеля. Альберт Великий изучал теологические и метафизические работы Аристотеля и впервые ввел в обиход и сами работы Аристотеля, и многие термины, которые впоследствии стали основными философскими терминами в западном мире.

Он написал множество работ, около 38 томов. Современное издание насчитывает очень много естественнонаучных работ, повторяющих во многом Аристотеля. Благодаря тому, что Альберт Великий писал работы практически по всем областям знаний (по философии, естественным наукам, этике и др.), он получил прозвище «всеобъемлющего доктора» (*doctor universalis*). Заслуга Альберта Великого состоит в том, что впервые Аристотеля перестали бояться, многие аристотелевские положения стали входить в католический обиход, в частности аристотелевский «перводвигатель» стали спокойно ассоциировать с Богом-Творцом. В 1901 году Альберт Великий был канонизирован католической церковью.

ФОМА АКВИНСКИЙ

Жизнь и произведения

Однако решающую роль в ассимиляции аристотелевских идей католической церковью принадлежит другому доминиканскому монаху — Фоме Аквинскому. Он родился в 1225 или 1226 году и умер 7 марта 1274 года. Родился в Неаполитанском королевстве, в замке Роккасекка близ городка Аквино. Отец Фомы Аквинского был знатный феодал, рыцарь. С пяти лет Фома учится в бенедиктинском монастыре в Монте-Кассино до 14 лет. После этого некоторое время учится в Неаполе, и у Фомы Аквинского растет желание постричься в монахи. Родители препятствуют, был даже серьезный семейный скандал, его заключают в домашнем заточении. Фоме Аквинскому предлагали должность аббата Монте-Кассино, но он отказывается. В конце концов он становится монахом и доминиканцы посылают его учиться в Парижский университет.

В 1245 году после годовичного пленения дома, он едет в Париж и слушает в Парижском университете Альберта Великого до 1248 года. Альберт Великий замечает талантливого ученика, направляет его в Кельн, и там они вместе основывают центр по изучению теологии. Еще 4 года Фома Аквинский учится в Кельне у Альберта Великого, после этого едет в Париж в 1252 году, где преподает до 1259 года. Папа Урбан IV вызывает Фому Аквинского в Рим, где он живет до 1268 года и преподает в доминиканских школах Италии. В 1269 он опять едет в Париж. Поскольку в это время в Париже аверроисты во главе с Сигером Брабантским приобрели достаточно сильное влияние, то Фома Аквинский получает послушание от доминиканского ордена это псевдоаристотелевское учение разоблачить и построить истинно католическое аристотелевское учение.

В Париже Фома Аквинский живет до 1272 года, когда он опять возвращается в Неаполь. В 1274 году Фома Аквинский отправляется на знаменитый униатский собор в Лионе, но по дороге умирает. В 1323 году Фома Аквинский канонизирован. Прозвище Фомы Аквинского — «ангельский доктор» (doctor angelicus).

Фома Аквинский написал большое количество работ, трудолюбие его и плодовитость ни с чем несравнимы. Среди его работ можно выделить комментарии к различным книгам Библии, к «Сентенциям» Петра Ломбардского, к книгам Боэция, к «Божественным именам» Дионисия Ареопагита, к книге «О причинах» Прокла и к работам Аристотеля. Вышла полемика в Парижском университете времен борьбы с аверроистами под названием «Спорные вопросы» и небольшие философские трактаты: «О существовании и сущности», «О вечности мира против ворчунов» (под ворчунами подразумеваются августирианцы), «О единстве разума против аверроистов». Заглавие отсылает нас к работе Альберта Великого «О единстве разума против Аверроэса».

Особо можно выделить две знаменитые работы Фомы Аквинского. Первая — «Сумма истины католической веры против язычников», из четырех книг. Три книги носят философский характер, поэтому работа часто называется «Сумма философии», или «Сумма против язычников». Вторая фундаментальная работа — «Сумма теологии». Она написана им в последние годы жизни и считается неоконченной. В этих работах, в «Сумме против язычников» и «Сумме теологии», Фома Аквинский показал во всем блеске свой знаменитый схоластический метод.

Предмет философии

Фома Аквинский практически все проблемы, которые он начинает исследовать, начинает с того, что излагает все возможные точки зрения, в том числе и нелицеприятные для католической церкви. В этом плане у него существует строгая схема: начинается как бы тезис: «Говорят, что...», и далее излагается точка зрения, неприемлемая для католической церкви. Потом Фома Аквинский излагает существующее возражение: «Однако, существует мнение, что...», и далее излагается известное возражение. После этого Фома Аквинский суммируя данные возражения, добавляя к ним свои, излагает истинный взгляд по данному предмету, и после этого этот истинный взгляд излагает в форме силлогизма так, что данный взгляд приобретает в глазах читателя положение абсолютно доказанной истины.

Этот метод Фомы Аквинского надолго устоит в западном схоластическом мире, и эта строгость к мышлению перейдет через схоластику и в философию нового времени. Отголоски этой философии мы увидим и в философии Декарта, и философии Спинозы, у которых ясность и точность будут считаться основными критериями истины философии. Основные проблемы для Фомы Аквинского, как он пишет об этом в самом начале «Суммы теологии», делились на три основные направления. В первую очередь это Бог, первый предмет философии, который составляет общую метафизику. Второе направление философии — это движения разумных сознаний к Богу, т.е. этическая философия. И третий раздел — это Христос как путь, ведущий нас к Богу, т.е. учение о спасении.

Философский аспект имеют первые два раздела, поэтому мы на них и остановимся. Вопрос об отношении богословия и вообще религии к философии как науке был для того времени наиболее острым. Мы помним, как решил этот вопрос современник Фомы Аквинского Бонавентура, включившего науки в общую картину богопознания, когда наука существует для того, в частности, чтобы познавать и славить Бога. Примерно ту же роль научного познания видит и Фома Аквинский.

Фома повторяет за своим предшественником Петром Дамиани знаменитую формулу, что философия есть служанка богословия. Наука и философия существуют не для самостоятельных своих целей, а для того, чтобы помогать людям усваивать истины христианской религии. Богословие является самодостаточным знанием, самодостаточной наукой, но некоторые истины человеком могут быть усвоены при помощи не богословского знания, а естественно-научного и философского. Поэтому богословие использует философию и науку, чтобы более доходчиво, наглядно, убедительно показать человеку истины христианского учения. Это — следствие того, что человек имеет несовершенный ум, который не может привести человека непосредственно к богопознанию, для этого есть предварительные ступени.

Фома Аквинский разделяет богословие и науку по разным принципам. Теология черпает свое знание из откровения, а науки — из чувств и разума. Предмет у теологии и философии один, различны лишь методы познания. Науки бывают высшие и низшие. Высшая наука — та, которая черпает свои знания из некоторых общих принципов, а низшая основывается на высшей науке. Из наук естественных к высшим наукам относятся арифметика и геометрия, поскольку они

основываются на некоторых очевидных аксиомах. Среди низших Фома отмечает, например, теорию перспективы, основанную на геометрии основаны, и теорию музыки, основанную на арифметике. Такая же классификация приводится Фомой Аквинским и в отношении богопознания. Есть высшая наука, но этой наукой владеет лишь Бог. Только лишь Бог знает Сам Себя полностью и совершенно. И есть наука низшая, основанная на божественном знании, эта наука — богословие. Богословие черпает свои положения из высшей науки, откровения, но поскольку человек не может своим умом постигнуть Бога, то основные принципы, которое берет богословие, это принципы, которые сам Бог дает нам в Своем откровении. Поэтому богословие черпается из божественного откровения, в первую очередь из Священного Писания.

Хотя предмет у наук и теологии один, но метод, которым изучается и исследуется этот предмет, разный. Поэтому не запрещается, чтобы теология и наука исследовали один и тот же предмет, но разными методами. Так Фома Аквинский приводит такое сравнение: земля может исследоваться и астрономом и физиком. Однако если астроном исследует землю, используя метод арифметический, математический, то физик использует метод рациональный и метод чувственного познания. Но это не означает, что результаты, которых достигнут эти ученые, будут отличаться по своей истинности. Наоборот, они будут друг друга дополнять, и если между ними возникает противоречие, то следует отдавать предпочтение более высшей науке перед низшей.

То же самое можно видеть и в отношении истин, которые постигаются в богословии. Поскольку предмет богословия и философии один и тот же, лишь методы разные, то предметы, с которыми имеет дело богословие, могут быть доказаны. Т.е. и философия и теология могут размышлять о Боге, используя разный метод. Богословие использует метод откровения, а философия — метод рационального познания, и философия благодаря своим методам может доказать истинность некоторых положений христианской религии. К таким истинам относится факт существования Бога, бессмертие души, сотворение мира, единство Бога, единичность Бога. Однако божественное знание и божественная природа настолько превышают человеческие способности, что и здесь существует предел. Так что философия не может доказать существование Пресвятой Троицы, воплощения Иисуса Христа, искупление Иисусом Христом человеческих грехов, грехопадение и многие другие догматы, которые не могут быть доказаны, но познаются лишь верой.

Из этого не следует, что эти догматы противоразумны. Наоборот, поскольку многие положения христианства могут быть доказаны, а многие — не могут, то говорит это о том, что эти догматы не противоразумны, а сверхразумны. Они не противоречат разуму, а превосходят его. Поэтому наука не противоречит религии, а если и возникает кое-где противоречие некоторых научных положений христианским догматам, то, памятуя о том, что философия есть служанка богословия, мы должны отдавать предпочтение христианству перед наукой. Таким образом, наука не отвергается Фомой Аквинским. Наука приобретает подчиненную роль, причем эта роль такова, что теология всегда может контролировать истины, которые открываются наукой. Если эти истины противоречат христианским положениям, то церковь должно поправить науку и указать ей на более истинную точку зрения.

Отличие философского метода от богословского состоит в том, что философ и богослов по-

разному идут к предмету своего исследования. Если богослов принимает бытие Бога за очевидную данность и исходя из этой очевидной данности спускается к чувственному миру и объясняет все явления мира, то философ, наоборот, идет не от более очевидного по сути, как богослов, а от более очевидного по познанию. Более очевидным по познанию является то, что окружает человека в этом мире. Поэтому философ идет от факта существования чувственного мира и затем восходит далее и далее к вершине, к цели существования и познания, к Богу. Поэтому задача философа состоит в том, чтобы правильно показывать и доказывать существование Бога исходя из данных чувственного мира, т.е. философия является прежде всего естественной теологией.

Доказательства бытия Бога

Доказательства бытия Бога, таким образом, становятся одним из основных предметов философии. Фома Аквинский предлагает пять доказательств бытия Бога. Все эти доказательства носят космологический характер, т.е. доказательства от мира к Богу. Эти доказательства возможны, поскольку, как говорит Фома Аквинский, все в мире связано причинно-следственной связью. Поэтому если мы видим только лишь следствия, но не видим ее причины, но знаем, что ничто не бывает без причины, то, видя следствие, мы можем заключить о существовании его причины и, познав следствие, можем познать некоторым образом причину.

Фома Аквинский сразу же отвергает онтологическое доказательство существования Бога. Отвергает его по следующей причине: заключать от разума, от понятия к бытию, в принципе правомочно, однако мы не можем делать вывод о бытии Бога, потому что бытие Бога отличается от нашего бытия. Во-первых, бытие Бога превосходит наше бытие, а во-вторых, Бог обладает бесконечным количеством атрибутов. Поэтому для того, чтобы разум имел возможность прийти к бытию Бога, обладающего бесконечным количеством атрибутов, то этот разум должен быть также бесконечным. Человеческий разум, увы, не бесконечен, поэтому онтологическое доказательство бытия Бога доступно лишь для Самого Бога. Для человека это не доказательство.

Опровержение онтологического доказательства Фомой Аквинским сыграло и некоторую социальную роль. Дело в том, что в то время в западном католическом мире весьма были популярными различны еретические гностические учения, отрицавшие необходимость церкви для спасения человека и познания Бога. И онтологическое доказательство, по мнению Фомы Аквинского, могло оттолкнуть человека от церкви, показать ему, что возможно богопознание и богоуподобление через свою собственную душу, через свое познание.

Фома Аквинский предлагает пять других доказательств. Практически все они восходят к Аристотелю. Первое доказательство бытия Бога — кинетическое. Я зачитаю, чтобы легче было понять, как Фома Аквинский использует аристотелевские идеи и аристотелевскую терминологию.

«Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное. Ведь оно движется лишь потому, что оно находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку это находится в акте. Ведь сообщать движение есть ни

что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ни что не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности. Так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным и потенциальным в одном и том же отношении. Оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может быть одновременно не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно в одном и том же отношении, и одним и тем же образом и движущим и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущийся предмет и сам движется, его движет еще другой предмет и т.д. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы Перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем. Как посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукою. Следовательно, необходимо дойти до некоторого Перводвигателя, который сам не движим ничем иным, а под ним все разумеют Бога».

Достаточно длинная и насыщенная аристотелевскими рассуждениями цитата, которая можно сформулировать более кратко. «Поскольку все, что движется, приводится в движение чем-то еще, то должен необходимо существовать некий перводвигатель». Но для этого сначала необходимо доказать первое положение, что все, что движется, приводится в движение чем-то другим. Фома Аквинский доказывает это положение, используя аристотелевский принцип о невозможности быть и не быть одним и тем же, т.е. движущимся и приводящим в движение. А с другой стороны, необходимо доказать и существование перводвигателя, и это Фома Аквинский также доказывает. Доказывает тем, что необходимо некоторое движущее начало, само недвигающееся, как это говорит и Аристотель.

Насколько истинно это доказательство, каждый из вас может судить сам. В католической церкви эти пять доказательств бытия Божия фактически канонизированы и считаются обязательными для каждого верующего католика. Но мы должны относиться к этим доказательствам более осторожно и трезво, поскольку уже сейчас понятно, что аристотелевская физика в 17 веке отошла в область истории. Положение о том, что все, что движется, обязательно приводится в движение чем-то другим, современная физика рассматривает не иначе, как только исторический факт. Понятие «движение по инерции» никак не вписывается в это аристотелевское положение, поэтому если мы будем основывать свою веру в Бога лишь на доказательствах, то рано или поздно, наука сможет это доказательство опровергнуть.

Поэтому доказательства доказательствами, а вера, конечно, должна быть свободной, не ограниченной никакими доказательствами. Но Фома Аквинский тоже не уповал на одни доказательства. Как мы помним, философия у него — лишь служанка богословия, она лишь помогает человеку прийти к Богу. Если для кого-то это доказательство помогло — хорошо, человек находится на пути к спасению.

Второе доказательство исходит из производящей причины и гласит, что все, что в мире происходит, происходит благодаря причинно-следственной связи. Но поскольку причина не может быть одновременной со своим следствием, она всегда предшествует следствию, то причина и следствие всегда отделены друг от друга. Следовательно, весь ряд причин, весь ряд событий в мире должен иметь некоторую первопричину. Этой причиной и является Бог.

Третье доказательство — доказательство от случайности и необходимости. Все, что существует в мире, утверждает Фома Аквинский, может существовать, а может и не существовать. Следовательно, и весь мир может существовать, а может и не существовать. Если этот принцип будет действительным, то наш мир рано или поздно станет несуществующим. А если мы предположим, что мир существует сам по себе, т.е. вечно, то этот факт несуществования мира рано или поздно должен был бы уже наступить. Но поскольку мир все же существует, следовательно, не все в мире случайно, есть некоторая необходимость, абсолютно необходимая сущность, которая и обеспечивает бытие этого мира. Этим необходимым существом и является Бог.

Четвертое доказательство — от степеней совершенства. Человек в своем познании мира видит различные степени совершенства. Он видит одни вещи более совершенными, другие — менее совершенными. Но такое сравнение вещей по степеням совершенства возможно лишь тогда, когда в человеке есть понятие о некотором абсолютно-совершенном существе, когда существует это абсолютно-совершенное существо. Поэтому есть нечто, в предельной степени обладающее истиной, совершенством, благородством, и, следовательно, бытием. «Ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени и есть», как сказано во второй книге «Метафизики», глава 4», — цитирует Фома Аквинский.

Фома Аквинский цитирует Аристотеля не просто как одного из философов, а как наивысший авторитет, чтобы подкрепить свою аргументацию. Такое отношение к Аристотелю удивительно, если вспомнить, что прошло всего несколько лет после того, как Фома Аквинский получил задание, послушание от своего ордена усвоить аристотелевскую философию в христианство. И вот Фома Аквинский уже часто пишет не «Аристотель», а «Философ». Удивительна та смелость, даже дерзость, с которой он использует аристотелевские положения. В число тезисов, в которых осуждались положения Сигера Брабантского, как мы помним, были помещены и некоторые положения Фомы Аквинского, однако Фома не изменил своего мнения, и католическая церковь признала, что в данном случае он был прав.

И пятое доказательство — от божественного руководства миром. Наблюдения за миром показывают, что все процессы в мире происходят с какой-то целью. Как человеческие поступки имеют какую-то цель, то имеется и некоторая цель, ради которой существует этот мир, и эта цель есть Бог.

Метафизика

О Боге Фома Аквинский говорит во многом то же самое, что и предшествующие отцы Церкви. Так, в частности, Фома много повторяет «Ареопагитики», что сущность Бога скрыта, о Нем невозможно ничего знать, поэтому лучше о Боге говорят отрицательные определения. Но мы можем

знать кое-что о Боге благодаря усилению до бесконечности некоторых положительных Его атрибутов.

В отношении позитивных характеристик катафатического богословия Фома Аквинский говорит, что поскольку Бог вечен, то Он недвижим; поскольку в Боге нет никакой пассивной потенциальности, Бог есть чистая актуальность, чистое действие, следовательно, Бог никогда не преходит, Он нетленен. Поскольку Бог прост и един, следовательно, Он не имеет никакой сложности, следовательно, Он не есть тело. Таким образом, свою метафизику Фома Аквинский почти целиком заимствует у Аристотеля. Однако это заимствование не означает полного совпадения взглядов Фомы и Аристотеля. Ибо если главной целью познания Аристотеля было научное познание мира, то главной целью Фомы Аквинского является познание Бога.

Фома Аквинский согласен с Аристотелем и Платоном, что человеку доступно познание лишь общих сущностей. Единичное, индивидуальное бытие, конкретный предмет познанию недоступен. Платон в учении об идеях и Аристотель в учении о формах утверждали, что познанию доступно лишь общее. Об индивидуальном предмете возможно лишь мнение, а не истинное знание. С этим согласен и Фома Аквинский, утверждавший, что то общее, о котором существует у нас знание, проявляется в конкретных индивидуальных вещах в виде их сущности, эссенции. Эта сущность есть у всего, у каждого индивидуального предмета, у каждой экзистенции. Сущность вещи, эссенция, по Фоме Аквинскому, так же, как по Аристотелю, есть то, что выражено в его определении. Поэтому, давая определение вещи, мы познаем ее сущность, но сущность еще не означает существование вещи. Сущность и существование совпадают лишь в Боге, только Бог является таким существом, в котором из сущности вытекает существование. Это совпадение достигается в Боге потому, что Бог прост. Чувственный же мир непрост, и поэтому сущность отделена от существования. В силу этого факта необходимо причастие вещей некоторой сущности. Следовательно, сама сложность нашего мира говорит о том, что должна существовать некоторая простая сущность, которая и обеспечивает существование нашего мира.

Поскольку Бог прост и есть своя собственная сущность, то поэтому Его и нельзя определить. Таким образом, Фома Аквинский как бы подводит логическое основание под отрицательную, апофатическую теологию. Сущность вещи, которую мы познаем в определении, конкретизируется и познается нами в форме. Форма выражает познаваемость вещи, выражает ее общее содержание, ее родовую сущность, а индивидуальность конкретному предмету придает материя, материальное начало. Поэтому единственная вещь есть всегда единство формы и материи. При этом действующим началом является лишь форма, а материя является абсолютно пассивным началом.

Мы помним, что у Аристотеля приблизительно так же взаимодействуют форма и материя. Однако Аристотель представляется в этом случае менее последовательным, чем Фома Аквинский, ибо, утверждая, что материя является пассивным началом, Аристотель утверждает вечность первоматерии. Фома поправляет Аристотеля и говорит, что если материя пассивна, то она не может обладать самостоятельным бытием. Бытие у материи должно быть также приходящим, т.е. материя должна быть сотворена Богом.

Бог творит и материю и форму. Формы бывают материальными, соединенными с конкретными

вещами, и нематериальными, бестелесными. Не обошел Фома Аквинский и знаменитую проблему универсалий. Как и во многих положениях, он старался положить конец бесконечным спорам. В вопросе об универсалиях Фома Аквинский высказывался так же, как Ибн Сина. Существуют три рода универсалий. Во-первых, универсалии существуют в самих вещах, *in rebus*. Эти универсалии, существующие в вещах и составляют сущность этих вещей. Это есть непосредственная универсалия. Универсалии существуют и в человеческом уме, который, т.е. ум, путем абстракции извлекает при помощи активного ума универсалии из конкретных вещей. Т.е. универсалии существуют и после вещей, *post res*. Эти универсалии Фома называет «мысленные универсалии». Но, кроме того, универсалии существуют и в божественном уме, до вещей, *ante res*. Эти универсалии и есть идеи, или первоначальные формы, содержащиеся в божественном уме, и только лишь Бог является первопричиной всего сущего, только Он мыслит в Себе образцы всех вещей. Таким образом, Фома Аквинский примиряет позиции и реалистов, и номиналистов, и концептуалистов, утверждая, что универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей, и в самих вещах, и после вещей, т.е. в человеческом уме.

В то время благодаря усилиям латинских аверроистов была популярна проблема о том, познает ли Бог материальный мир. Понятно, что эта проблема имеет не только чисто философский интерес, но и интерес аскетический, интерес нашего спасения. Потому что если Бог не познает наш мир, не познает индивидуальные предметы, то Он не знает и каждого конкретного человека, поэтому бессмысленны какие-либо действия человека, бессмысленна и молитва, бессмысленно и само существование Церкви в этом мире.

Фома Аквинский рассматривает, как и всегда, доводы в защиту тезиса аверроистов о том, что Бог не познает мир. Во-первых, утверждают аверроисты, единичное — материально, поэтому не может быть познано ничем нематериальным. Далее, единичные вещи не вечны, они существуют не всегда, поэтому их не может познать вечное существо. Следующий аргумент аверроистов: единичные вещи случайны, поэтому познание их возможно лишь тогда, когда они существуют, а когда они не существуют, знание о них невозможно. Некоторые вещи существуют потому, что они созданы конкретным человеком, поэтому как может знать Бог, что известно одному лишь этому человеку? Число вещей бесконечно, а бесконечное — непознаваемо (аристотелевский аргумент). Конкретные вещи слишком ничтожны и не заслуживают внимания Бога. Некоторые эти предметы заключают в себе зло, а Бог не может познавать то, чего в Нем нет, т.е. зло.

Фома подробно останавливается на этих аргументах и утверждает, что Бог познает единичные вещи, материальные вещи в качестве причины этих вещей, поэтому, будучи нематериальным, познает материальное. Вечное существо может познать невечные предметы, как ремесленник. Бог познает невечные предметы, как творец, который творит из вечности нечто невечное. Бог существует вне времени и поэтому видит каждую вещь, как если бы она существовала всегда. Бог знает волю каждого человека, поэтому Ему известны все предметы, созданные любым человеком. Бог может познать бесконечное, Божественный разум отличается от человеческого. В мире нет ничего всецело ничтожного, потому что все создано Богом, и поэтому все в некоторой степени несет в себе идею благодати. И если что-то включает в себя зло, то это зло существует лишь потому, что существует

добро. Поэтому познание зла предполагает познание добра, поэтому и зло также известно Богу.

Фома Аквинский, конечно же, разделяет августинианское и общехристианское учение о том, что все в мире совершается по Божественному промыслу. Единственное, что Фома не разделяет в учении Августина, это то, что Бог все совершает своей собственной волей. Многие события совершаются не непосредственно Божественным вмешательством, а посредством или других волей, т.е. человеческих, или посредством некоторых других естественных причин. К числу этих причин относятся и некоторые физические законы. Бог устанавливает эти законы и потом эти законы являются естественными причинами для происходящих на земле событий.

Фома Аквинский разделяет учение Аристотеля о четырех причинах, но вносит в него существенные коррективы. Говоря о материальной причине, Фома не согласен с положением Аристотеля о вечности первоматерии. По Аристотелю, первоматерия абсолютно пассивна, является чистой возможностью, не имеет в себе никакого формального начала и потому никакой способности к действию. Фома Аквинский видит противоречие в том, что первоматерия абсолютно пассивна и является абсолютной возможностью, с одной стороны, и что она существует вечно — с другой. По Фоме Аквинскому, невозможно представить себе, чтобы абсолютно пассивная первоматерия существовала вечно, ибо существовать вечно — это значит существовать самостоятельно, что подразумевает некоторую способность к действию. Если первоматерия абсолютно пассивна, то она не имеет в себе способности к существованию, а значит должна получить ее не от себя, а от чистой действительности, каковым является Бог. Поэтому первоматерия, по Фоме Аквинскому, должна быть сотворена Богом.

Творя материю, Бог творит ее всю сразу Своей доброй волей, а не вследствие Своей природы (возражение против учения об эманации, которая предполагает, что Бог не может не творить и это является Его способностью), однако воля Бога, по Аквинскому, не противоречит разуму Бога. Бог един, Он прост, и поэтому воля и разум Бога есть, собственно, одно и то же. Творя материю, Бог не может творить ее в противоречии с некоторыми разумными установками. В частности, творя мир, Бог не может нарушить закон непротиворечия, или, как указывает Аквинский, Бог не может превратить человека в осла, потому что это противоречит собственным замыслам Бога.

Развивая эту мысль, Фома говорит о том, что Бог не может сделать многое, ибо в таком случае воля Бога вступала бы в противоречие с разумом Бога. Бог не может, говорит Фома, изменить сумму углов треугольника, сделать бывшее небывшим, изменить Себя, уничтожить Себя, лишиться человека души, сотворить другого Бога, впасть в грех и т.д.

Бог не только творит мир, но и всегда управляет им. Все в мире подчинено Божественному промыслу. Фома Аквинский не деист, каковыми будут многие ученые и философы 17 века, к чему склонялся и Аристотель, говоря о том, что Бог сообщает миру первотолчок, а далее в дела мира не вмешивается. Эту же деистскую концепцию исповедовали и латинские аверроисты, утверждая, что Бог не вмешивается в дела мира. Однако Фома возражает и Августину, который утверждал, что Бог непосредственно управляет всем миром и всеми событиями в нем. По Аквинскому, существует иерархия законов, иерархия сил, и в конце концов все сводится к высшему закону Бога, к высшей причине. Существуют естественные причины, и Бог действует через них. Но есть в каждом человеке

и человеческие свободные причины, и Бог может управлять миром посредством воздействия на человеческую волю, но это воздействие не противоречит свободе человека, так же как и воздействие Бога на тела не противоречит тому, что эти тела подчиняются естественным закономерностям мира. Поэтому Бог творит мир и управляет миром посредством Им же созданных законов, которые являются содержимым Божественной мысли, содержатся в уме Бога.

Сам мир Фома Аквинский понимает во многом так же, как и Аристотель, считая, что наш мир единственный, ограничен в пространстве, а не бесконечен, не однороден в пространстве, а имеет строгую иерархию. Мир иерархизирован и с точки зрения пространства, и с точки зрения бытия — от абсолютно действительного бытия Бога до материи как чистой возможности. Эта абсолютная иерархизированность мира как бытия предполагает и наличие в мире некоторого несовершенства. Именно это несовершенство по сравнению с Богом и кажется людям злом. Однако зло есть лишь видимость, которую мы постигаем по сравнению с добром. Зло существует в добре, поскольку все существует в Боге, а Бог есть высшее благо, поэтому и зло существует в добре; и в той мере, в какой оно существует, зло также есть благо. Абсолютного зла — зла как носителя самого себя, как некоей субстанции — не существует, ибо таковое зло разрушило бы само себя.

Учение о человеке

Серьезную проблему для христианского богословия во все века представляла проблема человека. Вслед за тем как Августин ассимилировал платоновскую философию в христианство, стали считать, что сущность человека есть его душа. Однако христианство никогда не рассматривало человека именно в платоновской традиции — что тело есть оковы души, могила души. К каким следствиям для практической жизни человека может привести этот тезис, мы знаем из жизни Плотина, который жил так, словно стыдился своего тела. Для христианина тело так же ценно, как и душа, и человек должен прославлять Бога и в теле своем, и в душе своей. Для каждого христианина несомненно, что в день Страшного суда воскреснет каждый человек в его целостности — не только душа, но и тело.

Такая уверенность не совмещается с платоновским учением о душе как сущности человека. Поэтому Фома Аквинский вновь обращается к учению Аристотеля, которое, по мнению Фомы, гораздо более соответствует христианскому учению, чем платоновское, ибо, по Аристотелю, сущность человека — душа, понимаемая как энтелехия тела (т.е. активное начало, превращающая возможность в действительность), поэтому душа не есть нечто отличающееся от тела. Душа есть форма тела, т.е. его энтелехия — завершенность, актуальность. Человек, по Аристотелю и Фоме Аквинскому, есть единая субстанция, поэтому тело и душа не являются различными субстанциями.

На таком пути, однако, Фому Аквинского ожидает другая трудность, ибо кроме веры в воскресение во плоти каждым христианином движет и вера в бессмертие его души. Как соединить эти две концепции, казалось бы несоединимые: веру в воскресение из мертвых и веру в бессмертие души?

Еще Альберт Великий обратил внимание на сложность этой проблемы. Он указывал, что душу можно рассматривать как бы двояко: как душу в себе (по Платону), а в отношении к телу — как

форму. Понятно, что это решение чисто эклектическое и не соединяет платоновскую и аристотелевскую концепции гармонично.

Фома Аквинский все-таки более склонен к концепции аристотелевской: душа — это форма тела, обладающая жизненным потенциалом, но форма бессмертная. Он вносит существенную поправку к Аристотелю, потому что у Стагирита форма не может существовать вне тела, она может лишь мыслиться отдельно от тела. По Аквинскому, душа — это форма, обладающая субстанциальностью. Явный сдвиг в отношении к платонизму: Фома соглашается с Платоном в том, что своей субстанциальностью человек обязан не чему иному, как душе. Однако душа, будучи субстанцией, обладает своей энтелехией, своей действительностью только в единстве с телом. Поэтому душа, будучи субстанцией, не существует без тела, поэтому полной субстанцией является человек. Душа же без тела, указывает Фома, есть неполная субстанция. Тело — это не оковы души, не могила ее, а необходимое ее дополнение. Природа души такова, что она требует себе тела, чтобы им управлять. Душа есть форма тела, поэтому она актуализирует это тело, сообщает единство человеку и пребывает во всем теле целиком; нельзя сказать, что душа находится в каком-то одном органе.

Душа требует себе тела, поскольку одной из сущностей ее является жизненное начало. Не зря под живым существом всегда понимают существо одушевленное. Быть одушевленным и быть живым, утверждает Фома, это одно и то же. Душа есть жизненное начало, а оно не может существовать без того, чтобы вносить жизнь в косную материю, поэтому душа не может существовать без тела.

Главное проявление жизни — это движение и познание. Поэтому душа, одушевляя тело, не является телом, т.е. душа не есть материальная субстанция, но есть энтелехия (завершенность) тела. Душа не вечна. Бог творит душу для каждого конкретного человека. Душа творится Богом для конкретного тела и всегда соразмерна ему, т.е. душа есть энтелехия именно данного тела. Поэтому душа не утрачивает своей индивидуальности и после смерти тела, она остается индивидуальностью, приспособленной для конкретного тела. Душа может существовать отдельно, но это существование является ущербным, неполным, ибо душа без тела есть неполная субстанция. Душа без тела живет неполной жизнью в ожидании Страшного суда и всеобщего воскресения из мертвых, и тогда душа, предназначенная для конкретного тела, вновь обретет это тело и человек вновь станет целокупной субстанцией.

Гносеология

Теория познания Фомы Аквинского также во многом построена на теории познания Аристотеля. Поскольку душа есть форма тела, а познает человек не индивидуальное, а общее, т.е. то, что является формой тела, то и душа может познавать этот мир. Если бы в материальном мире не было никакой формы, никакого формального начала и мир был бы полностью материальным, то не было бы и никакого познания, т.к. познание возможно лишь путем познания подобного подобным. Душа нематериальная может познавать в мире только нематериальное. Таким нематериальным в мире является формальное начало.

Познание всегда начинается с чувственного познания. Фома Аквинский произносит фразу,

которая стала впоследствии, особенно в 17 веке, популярной, особенно среди философов-материалистов: «Нет ничего в уме, чего первоначально не было бы в чувствах». То есть все, что человек знает, приходит в ум через органы чувств.

Мы помним, как активно Платон аргументировал против этой сенсуалистической теории познания, утверждая, что она уводит к материализму и релятивизму софистов от познания истины. Фома не разделяет этого платоновского пафоса, считая, что чувства действительно играют активную роль в познании. Однако чувства познают лишь единичное и потому не дают того истинного знания, которое дается умом, интеллектуальной способностью человека, которая, не будучи актом какого-то телесного органа, познает не индивидуальное, не единичное, а сущностное начало материи. Это начало абстрагируется умственной способностью от материи. Мы помним, что универсалии, по Фоме Аквинскому, существуют и в вещах, и после вещей, т.е. в уме.

Органы чувств Фома рассматривает не как нечто однородное. Они отличаются по степени истинности. Ниже всего стоит осязание, а далее идут вкус, обоняние, а выше всего слух и особенно зрение как дающее наиболее совершенное чувственное познание. После того как человек при помощи чувств получает информацию о единичных конкретных вещах, в органах чувств возникают единичные чувственные образы, ибо сам предмет в душе не присутствует, а присутствует его подобие в чувственных образах. Чувственный образ направляется в сферу действия внутренних чувств (это положение также заимствовано Фомой у Аристотеля). В первую очередь речь идет об общем чувстве, которое соединяет данные от различных органов чувств и дает человеку целостное видение предмета. Затем эта синтезированная картина предмета, этот чувственный образ помещается в памяти, и путем обработки памятью, воображением и разумом происходит полная дематериализация чувственного образа — возникает умопостигаемый образ. Умопостигаемый образ становится объектом для разума.

Фома Аквинский различает пассивный и активный разум. Пассивный, или возможностный, разум называется так потому, что включает в себя возможность перехода от незнания к знанию. В нашем разуме имеется возможность обладать истиной. Пассивный разум получает информацию от органов чувств, а активный разум обрабатывает эти данные, соединяя их, производя дальнейшую дематериализацию, образуя понятия — те самые универсалии, которые существуют после вещей. Соединяя понятия, человек образует суждения; связывая суждения, человек образует умозаключения и достигает истины.

Таким образом, познание начинается с чувств и включает в себя ту информацию, которая дается через чувства. Понятно, что в конце концов знание имеет нематериальную природу, оно есть знание о тех универсалиях, которые заключены в вещах, но тем не менее человек познает только материальное и только посредством органов чувств. Поэтому познание человека несовершенно (ибо материя всегда мешает человеку познавать общее, будучи принципом индивидуации), в отличие от познания Ангелов, которые познают сущность без материи и схватывают общие, сущностные черты непосредственно и сразу. Бога же человек тем более не может познавать непосредственно; Бог для человека познаваем только через Его творения, через материальный мир. Это еще раз доказывает необходимость доказательств бытия Бога космологического, а не онтологического характера.

Активный разум, при помощи которого человек обрабатывает умопостигаемые образы, существующие в его душе, есть Божественный свет, без которого невозможно познание. Он включает в себя некоторые допытные, априорные принципы. Благодаря этим принципам человек может познать свою собственную душу, самого себя.

В своем понимании человека Фома Аквинский разделяет и аристотелевское положение о том, что душа человека есть совокупность растительной, животной и разумной частей; Аквинский называет их вегетативной, чувственной и умопостигающей. В отличие от Аристотеля, Фома не видит различия между этими частями, или потенциями души, ибо душа есть субстанциальная форма тела (т.е. она дает бытие, единство телу), а потому, будучи определенным началом, не может иметь в себе несколько начал. Таким образом, согласно Фоме, у человека не три различных души, а одна, простая и субстанциальная душа. Отличие человека от других животных состоит в том, что душа его может выполнять все три функции: питательную и роста (вегетативную) и сообщать человеку страсти и ощущения (через чувственную душу), и обеспечивать рациональное, разумное познание. В этом учении Фома разделяет точку зрения свв. Григория Нисского и Максима Исповедника, также утверждавших единство человеческой души в ее трех силах¹.

Среди земных существ человеческая душа занимает высшее место, а среди интеллектуальных субстанций умопостигающая душа находится на низшем месте. Душа человека, отличающаяся от Ангелов, не может постигать истину непосредственно; природа души такова, что она познает истину только через чувства, поэтому душа необходимо предполагает и требует себе тела.

Среди возможностей и способностей души Фома Аквинский различает две группы: есть отправления души, которые совершаются без тела (мышление и воля), а есть отправления, которые совершаются только посредством тела (ощущения, рост, питание). Первые (мышление и воля) сохраняются и после выхода души из тела, вторые (способности растительной и животной души) остаются в душе только виртуально, т.е. потенциально, как некая возможность для дальнейшего соединения души с телом после воскресения.

Таким образом, от метафизики, от учения о Боге и творении Фома Аквинский через учение о человеке плавно переходит к учению о спасении человека, о морали, ибо, как мы помним, суть всей философии, по Фоме, сводится к трем проблемам: учению о Боге (общей метафизике), учению о морали (движению разумных созданий к Богу) и учению о Христе.

Этика

Фома Аквинский разделяет все существа в мире на обладающие интеллектом и не обладающим

¹ Из сил души одни – питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи – к способности разумения и мышления. Растения сопричастуют только первым, неразумные животные [еще] и вторым, а люди – всем трем. Первые две силы тленны, а третья – нетленна и бессмертна (*Преп. Максим Исповедник. Главы о любви, III, 32*).

таковым. Существа, которые не обладают интеллектом, всегда реализуют некоторую цель, поставленную перед ними кем-то другим, в конце концов цель, поставленную перед ними Богом. Существа же, имеющие интеллект, всегда реализуют свободно поставленную цель — цель, поставленную самими собой.

В конце концов, все существа реализуют цели — отличие лишь в том, кем эта цель поставлена. А поскольку каждая цель в конце концов предполагает следующую цель, то Фома Аквинский демонстрирует еще раз свое телеологическое доказательство бытия Бога, потому что не существует каких-нибудь абстрактных, отвлеченных целей: цель всегда предполагает другую цель и т.д. до высшей цели. Поскольку человек стремится к цели как к некоторому благу, то высшая цель есть высшее благо, поэтому мораль (т.е. следование человеком к каким-нибудь целям) есть просто частный случай управления Богом нашим миром.

Главный вопрос этики Фомы сводится к вопросу о том, как разумное и свободное творение может двигаться к Богу. То, что весь мир управляется Богом и все существует благодаря Богу, — это очевидно, и задача для человека должна состоять в обратном направлении: чтобы двигаться к своему Творцу.

Человек в жизни совершает различные действия, но не все эти действия являются собственно человеческими. Многие его действия могут быть названы действиями человека как животного: таковы многие страсти. Собственно человеческими являются лишь действия свободные, разумные. «Свободное» и «разумное» для Фомы Аквинского понятия синонимичные, ибо свободным существом может быть лишь разумное существо. Это положение встречается и у отцов Церкви, например у св. Иоанна Дамаскина. Разумность воли состоит в том, что воля может ставить перед собой некоторые цели. Поэтому мораль для Фомы Аквинского состоит в анализе того, какие цели ставит перед собой человек. Действие морально, если оно свободно; если действие не свободно, а вынужденно, то оно не может считаться моральным. Тем более, если действие не просто свободно, а свободно в своем целеполагании, если человек свободно ставит перед собой какую-нибудь разумную цель. Вся мораль проистекает от высшей цели.

Всякая вещь, и человек в том числе, стремится к благу. Та степень совершенства, которая доступна каждой вещи, есть поэтому мера ее подобия Богу. Все существа, таким образом, стремятся к Богу. Поскольку бытие есть также характеристика совершенства, поэтому все существа стремятся к сохранению своего существования. Низшие существа (животные) стремятся к сохранению самих себя, высшие — к сохранению своего вида и рода; Бог, как наиболее совершенное существо, стремится к сохранению всего. Однако человек отличается от других существ в своем уподоблении к Богу не только тем, что стремится сохранить свое бытие и уподобиться Богу, но и тем, что может наслаждаться Богом. Поэтому Фома ставит вопрос о том, какова природа этого наслаждения, этого блага, к которому стремится человек.

Следуя дихотомической логике Аристотеля, Фома ставит три возможных решения: это благо находится или вне человека, или в самом человеке, или где-то еще. Благо не может находиться вне человека, ибо все возможные блага не отвечают критериям, которые предлагает Фома Аквинский. Так, богатство не дает истинного блаженства, ибо лишь помогает сохранять бытие человека; почести

также не есть блаженство, а способствуют ему: слава, власть, другие внешние блага также являются лишь сопутствующими факторами для человеческого блаженства. Поэтому благо не может быть вне человека, и Фома исследует, не может ли благо быть внутри самого человека. Но внутри человека благо не может быть, потому что благо души не является верховным благом для человека, ибо человеческая душа всегда направлена к какой-либо цели, находящейся вне себя. Но поскольку эта цель не может находиться вне человека, то остается третий вариант — высшее благо может находиться только выше человека. Это высшее благо, высшая цель человека, таким образом, есть всеобщее благо — Бог.

Как достигнуть этого высшего блага?

Человек, как известно, имеет всего три способности: чувства, знания и волю. Чувства не могут способствовать достижению блага; воля может лишь испытывать блаженство. Поэтому высшее блаженства достигается лишь посредством интеллектуальной способности, точнее не просто интеллектуальной, а созерцательной, т.е. посредством теоретического разума (вновь вспоминаются аристотелевские категории созерцательного и практического разума). Поэтому к Богу человек может стремиться только своим интеллектуальным началом, своим разумом. Но разум конечен, несовершенен и ограничен и поэтому не может сам познать Бога. Стремиться к Богу и в конце концов познать Бога человек может только при помощи Самого Бога. Разум должен быть освящен Божественным вмешательством, человек должен получить благодать от Бога, чтобы познать Его. Именно такова жизнь святых, жизнь подвижников, именно такова конечная цель человека. Поэтому и составляет неразрывное единство мораль в этой жизни как единство всех способностей человека и высшее блаженство в жизни загробной. Поэтому и достигается такая непрерывность между нравственной жизнью на земле и блаженством человека во Царствии Небесном.

Нравственным может быть лишь существо свободное. Существо, не имеющее свободы, не может считаться нравственным, потому что от такого существа нельзя требовать ответственности за его поступки. А поскольку цели может ставить только разумное существо, то свобода может быть лишь у разумного существа, ибо свободным может быть лишь тот, кто имеет знания о своей цели. Здесь Фома Аквинский опирается на положения, высказанные не только Аристотелем, но и повторенные впоследствии Иоанном Дамаскиным и Григорием Нисским.

Человек свободен настолько, что насилия над его свободой не может совершить никто — даже Бог. Бог может изменить характер действия человека, но не может отменить саму свободу человека, ибо, отменяя свободу человека, Бог изменяет его природу и человек перестает быть человеком.

Может ли человек сам отменить свою собственную свободу? Фома Аквинский строго придерживается сократовского принципа связи нравственности и знания, поэтому для него важно исследовать, может ли незнание каким-то образом воздействовать на свободу человека, а через нее и на его нравственность.

Незнание, по Аквинскому, может находиться в тroyаком отношении к его свободному действию: оно может сопутствовать воле, поступку, может следовать за поступком, а может и предшествовать поступку. То есть человек может совершать какой-то поступок и одновременно не знать о том, что он делает. Скажем, человек, как пишет Фома, может целиться в оленя, но убить вместо него кого угодно

и не знать об этом (поступок сопутствует незнанию). Поступок может следовать за незнанием: человек делает нечто по абсолютному неведению не только в момент поступка, но и до совершения его. Бывает и так, что человек знает, что он делал, но пытается оправдать свой грех тем, что якобы не знал того, что будет делать.

В первых двух случаях свободы нет, а в третьем случае свобода сохраняется, поэтому сохраняется и ответственность.

Человек всегда стремится к благу. Для Фомы Аквинского это определение, ибо стремиться можно только к благу; благо есть то, чего желают, и желают всегда лишь того, что есть благо. Желать чего-нибудь значит желать блага. Поэтому нет никакого отдельного источника блага, благо есть лишь некоторый аспект бытия, ибо желают только того, что существует. Поэтому благо и бытие тождественны, а поскольку абсолютным бытием обладает лишь Бог, поэтому и абсолютным благом является лишь Он.

В своих поступках человек всегда стремится к благу, поэтому он всегда стремится уподобиться Богу. То есть всякое действие благо лишь постольку, поскольку оно стремится к Богу и поскольку в нем есть бытие. Бытие в мире есть присутствие в мире формы (ассимиляция Аристотеля Фомой Аквинским). Поэтому действие человека тем более благо, чем более оно соответствует форме человека — той форме, которая задана ему Богом. Форма же есть то, что можно постичь разумом, поэтому и каждый поступок является благом настолько, насколько он является разумным. Для Фомы Аквинского выстраивается еще одна цепочка тождеств: обладать бытием — быть разумным — быть моральным. То есть Фома сознательно и долго доказывает справедливость сократовского положения о том, что нравственным является только разумный поступок. Поэтому каждое действие является благом только тогда, когда соответствует Божественной воле.

Кроме разумных действий, у человека есть и действия, которые объединяют его с животным — страсти. Страсть — это не активное, а пассивное состояние души. Душа испытывает страсти вследствие того, что соединена с телом. Душе самой по себе это состояние чуждо, но душе, соединенной с телом, это состояние вполне естественно.

Испытывать страсть — значит нечто получать. Испытывать страсть может лишь существо, которое чего-то не имеет. Поскольку Бог есть абсолютное бытие, чистая действительность, чистый акт, Он ни в чем не нуждается, поэтому в Боге нет и страстей. Во всем остальном бытии есть некоторая потенциальность, а следовательно и возможность для страстей.

Место пребывания страстей в человеческой душе — это пассивная часть души, способность желания (т.е., по Аристотелю, животная часть души).

Фома Аквинский предлагает развернутую классификацию страстей, основанную на классификации человеческих желаний. Все желания могут быть разделены на две большие группы: первые желания основаны на движении к обладанию желаемым предметом или, наоборот, на стремлении удалиться от него (эти желания Фома Аквинский называет вождельительными, как и соответствующие страсти). Есть желания, основанные на сопротивлении опасному предмету, или, наоборот, на преодолении трудностей для обладания этим опасным предметом (эти страсти и желания Фома называет страстями пылкости). То есть страсти делятся на две группы: страсти

вожделения и страсти пылкости.

Есть другая классификация: страсти по отношению к добру и злу.

Все страсти, по Фома, сводятся к следующему: страсти вожделения — это любовь, желание и радость (страсти по отношению к добру) и противоположные им ненависть, отвращение и печаль (страсти по отношению ко злу). Страсти пылкости — это пять страстей: с одной стороны, надежда и отчаяние (по отношению к добру), с другой противоположные им страх и отвага (по отношению ко злу). Отдельная, не имеющая противоположности страсть пылкости — это гнев.

Фома достаточно подробно останавливается на анализе страстей еще и потому, чтобы исследовать, насколько нравственным является каждый поступок человека. Отдельным вопросом для Фомы является вопрос о том, является ли страсть моральной.

Страсти в большинстве своем относятся к неразумным, а потому несвободным, а значит и неморальным действиям. Страсти находятся вне морали, ибо они не свободны. Однако страсть может стать причиной греха. Страсть, будучи укорененной в человеке, может стать причиной греха, поскольку человек может сознательно выбирать некое греховное деяние. Такой сознательный выбор греха Фома именует пороком. Но в целом воля выбирает зло лишь тогда, когда зло кажется ему добром: этот сократовский принцип Фома исповедует неизменно. Поэтому в конце концов причиной греха всегда является ошибка разума, которая возникает как раз вследствие страсти. Поэтому анализ страстей для Фомы является необычайно важным, чтобы помочь разуму избежать ошибок в своем действии и правильно оценивать поступки, ставить цели и найти правильный путь к спасению своей собственной души.

Правильно судить разуму страсти мешают вследствие трех причин: или рассеянности, или настойчивости страсти, или из-за телесных изменений. Если эта страсть приводит к некоторым телесным изменениям, в результате чего человек не может делать некоторые произвольные действия и действия его становятся непроизвольными (как, например, в результате болезни человек теряет рассудок и совершает греховные с точки зрения здравого смысла действия, которые не могут считаться грехом, ибо человек не свободен).

Есть и другая страсть — та, к которой человек стремится добровольно. Как указывает Фома, пьянство есть грех, ибо человек избрал этот порок добровольно. Этот грех воли, т.е. сознательный выбор греха, является самым страшным грехом человека.

Социальная философия

Способствовать нравственному состоянию человека, по Аквинскому, должно государство. Фома исследует различные концепции государства, насчитывая шесть форм (как и Аристотель) — три правильных и три неправильных. Первые — это монархия, аристократия и демократия, а неправильные — это тирания, олигархия (власть немногих) и охлократия (власть толпы), или демагогия, как называет ее Фома Аквинский, противостоящая демократии (демократию Аристотель называет еще республикой). Наиболее правильным типом государства Фома считает монархию, поскольку она соответствует тому, что есть в природе. У человека есть одна душа, и он управляется этой душой; миром правит один Бог, поэтому и государством должен править один правитель.

Поскольку монархом христианского государства может быть лишь Сам Бог, т.е. наш Господь Иисус Христос, Который приводит людей к небесной славе, делая их Божьими детьми, поэтому и истинной властью в государстве должен обладать не простой светский царь, а царь, имеющий священнический сан, т.е. папа римский. Поэтому для Фомы Аквинского идеальным государством является католическая форма теократия (власть церкви), когда во главе государства стоит папа римский — верховный первосвященник, выполняющий волю Царя Небесного, т.е. Бога.

* * *

Основные направления адаптации Аристотеля к христианству проходили в доминиканском ордена трудами одного из наиболее выдающихся доминиканских монахов Фомы Аквинского. Однако и монахи францисканского ордена — другого мощного ордена католической церкви Западной Европы, в каком-то смысле конкурирующего с доминиканцами, также искали новые методы учения в новых условиях после аверроистского кризиса, когда пробуждался интерес к научному знанию, к рациональному постижению мира.

Мы рассмотрим трех основных представителей францисканского ордена: Роджера Бэкона, Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама.

РОДЖЕР БЭКОН

Роджер Бэкон (1214-1292) — современник Бонавентуры и Фомы Аквинского. Получил прозвище «удивительный доктор». Учился в Англии, в Оксфордском университете, преподавал в свое время в Парижском университете. В то же время, когда он преподавал в Парижском университете, он получил степень бакалавра-сентентуария, т.е. он имел право преподавать сентенции Петра Ломбардского. Потом он заинтересовался аристотелевской философией, больше всего его привлекала «Физика» Аристотеля, и в это время он пишет комментарий к «Физике».

В 1256 году он становится монахом францисканского ордена, продолжает заниматься точными и естественными науками. И когда генералом францисканского ордена стал Бонавентура, то по его приказу Роджера Бэкона отправили из Парижского университета в монастырь с достаточно строгим уставом, как говорят, из-за его увлечения алхимией и астрологией.

В папских кругах к Роджеру Бэкону относились достаточно хорошо, и папа Климент IV попросил Роджера Бэкона издать свои сочинения. Бэкон пишет «Большое сочинение», папа Климент IV отпускает его из этого монастыря. Потом он пишет еще ряд работ, «Меньшее сочинение», «Третье сочинение», «Компендий философии» и последнее произведение «Компендий теологии» Бэкон пишет опять в монастыре, ибо после смерти папы Климента IV Роджера Бэкона опять туда отправили. Основная направленность мышления состояла в естественно-научных интересах, и Роджер Бэкон обсуждает Фому Аквинского, его умозрительное толкование Аристотеля, считая, что Аристотеля нужно понимать прежде всего в духе его «Физики», его занятий наукой.

Свое «Большое сочинение» Роджер Бэкон посвятил различным проблемам. Вначале он рассказал о причинах человеческих заблуждений, затем он поставил общую проблему тех времен:

отношение философии и теологии, а затем большую часть произведения он посвятил проблемам естественнонаучным, повествуя о математике и физике, и закончил этическими проблемами, а именно вопросами спасения души. Роджер Бэкон разделял положения Фомы Аквинского о необходимости познания и о том, что знания имеют необходимые корни в нашем мире. Однако знание, по мнению Роджера Бэкона, имеет более практическое назначение — улучшать земную жизнь людей.

Во многих частях этого сочинения можно увидеть прозрения, удивительные для того времени. Так, он пишет о тех временах, когда люди будут летать по воздуху, плавать под водой, поднимать с помощью приспособлений огромные тяжести, смогут разговаривать на расстоянии и т.д. Также он пишет, что изобрел некую смесь из серы, селитры и некоторых других составляющих, которые производят огромный шум и яркий блеск, что позволяет считать Роджера Бэкона изобретателем пороха. Сам Бэкон занимался не только философией, большое время уделял собственно научным опытам и исследованиям.

Главной целью и задачей философии и науки Роджер Бэкон считал три области знания: математику, физику и этику. Математика имеет огромное значение, это одна из важнейших наук. Ее роль в познании мира и для существования других наук является решающей. Математика — единственная из наук, которая достоверна и ясна. Принципы математики врождены человеческому уму, потому математика — самая легкая из наук и самая доступная всем людям в силу врожденности ее принципов, поэтому обучение людей должно начинаться именно с математики. Вспоминаем здесь, что францисканцы больше тяготели к платоновской философии, чем к аристотелевской, к которой тяготели философы доминиканского ордена. Аристотель отделял математику от других наук, а Платон, наоборот, считал математику введением во все науки.

Физику Роджер Бэкон делил на ряд отдельных дисциплин, в число которых входит оптика, астрономия, алхимия, медицина, техника и другие. В отличие от Аристотеля, Роджер Бэкон совсем не ценил логику. Впервые, может быть, до эпохи нового времени была высказана мысль, что логика не дает прироста научного знания, а есть лишь наука о умении правильно выражать свои мысли, поэтому логика подобна риторике и грамматике, это лишь наука о словах.

Роджер Бэкон не обошел вниманием и общие для его времени проблемы философии. Так, в частности, решая проблему универсалий, Бэкон придерживался позиций умеренного реализма, считая, что универсалии существуют реально в самих вещах, отрицая, в отличие от Фомы Аквинского, их существование до вещей. Однако и от платоновской линии Бэкон отходит достаточно далеко и утверждает, что единичные предметы существуют реально и обладают реальным бытием. В этом отношении Роджер Бэкон приближается к номинализму, однако не делает окончательного вывода, считая, что универсалии существуют в самих вещах; так же реально и человек, познавая этот мир, познает содержащиеся в вещах универсалии.

Один из основных пунктов философии Бэкона — это его теория познания, поскольку эта теория должна была обосновать необходимость существования всех естественных наук. По Роджеру Бэкону, существуют три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Вера в авторитет всегда основана на некотором опыте, рассуждение основывается также на некоторых опытных данных,

поэтому основным источником знания для человека всегда является опыт. Опыт находится в основе всего, в том числе и такой ценной Бэконом математики.

Опыт математики отличается от опыта других наук тем, что математика дает нам всеобщий опыт. Доказательства без опыта, по Бэкону, не имеют никакой ценности, ибо что бы мы ни доказали, наибольшую убежденность человек получит лишь тогда, когда он результат этого доказательства увидит на собственном опыте. Поэтому опытная наука является владычицей умозрительных наук.

Опыт Бэкон понимал прежде всего как постигаемый нашими органами чувств. Поэтому все познание идет от наших ощущений посредством дальнейшего восхождения в виде абстрагирования и выделения идей к рациональному познанию, к уму. Если нет ощущений, утверждает он, то нет и науки. Здесь Бэкон отходит далеко от Платона. Но если в основе всего у Бэкона лежит опыт, то непонятно, как существует метафизика и какой опыт лежит в основе религии. Здесь Бэкон указывает, что кроме чувственного опыта существует и внутренний опыт, чем-то напоминающий августиновское озарение, иллюминацию.

Кроме того, философ всегда познает, основываясь на том, что сотворено Богом, поэтому он исходит из следствия к причине. Поэтому философ всегда исходит от внешнего мира к его первопричине. Однако существует и так называемый праопыт. Этот опыт доступен уже не каждому, но Бог Своей благодатью наделяет этим опытом отдельных людей, каковыми являются пророки и святые. Благодаря этому опыту пророки и святые постигают непосредственно всю истину и излагают ее в богооткровенных книгах.

В таком же русле Роджер Бэкон трактует и возникновение многих наук, главным образом математики, и считает, что математика возникла из неких истин, сообщенных святым, жившим еще до Ноя. Поэтому знание, по Бэкону, является следствием одного из трех видов опыта: Бог или Сам дает нам это знание в праопыте, или оно достигается в нашем внутреннем опыте или внешнем опыте. Поэтому знание, исходя от Бога, не может противоречить вере, наука не может противоречить религии, наука помогает познанию Бога, а знание помогает в богословии, упорядочивая богословское знание, систематизируя и снабжая богословие своими аргументами. Знание должно укреплять веру. Оно есть средство обращения атеистов и еретиков. Поэтому христианство является гарантом знания. Богословы, по Бэкону, это «священники знания», имеющие знания не только в области религии, но и глубокие научные познания. Папа — самый ученый из священников — объединяет в себе духовную и светскую власть.

ИОАНН ДУНС СКОТ

В 13 веке выделяется другой францисканский монах — Иоанн Дунс Скот, один из наиболее выдающихся философов 13-го века. Иоанн Дунс Скот происходил, как и Роджер Бэкон, из Великобритании, из Шотландии. Родился в 1266 году в графстве Роксбург в Шотландии. В 1281 году он становится монахом францисканского монастыря на юге Шотландии, в 1291 году рукоположен в священники. На протяжении всего этого времени учился в Парижском и Оксфордском университетах, в 1301 году преподает в должности бакалавра в Парижском университете, потом его отзывают в Кельн, где он и умер 8 ноября 1308 года. Прозвище — «тонкий доктор».

Сочинений он написал чрезвычайно много за свою небольшую жизнь, это один из наиболее плодovitых схоластиков. Выделяется его произведение «Оксфордский труд», который представляет собой комментарий к трудам Петра Ломбардского. Кроме «Оксфордского труда» у Иоанна Дунса Скота есть «Разнообразные вопросы», «О первом начале всех вещей» и «Тончайшие вопросы к метафизике Аристотеля». Возможно, наименование этой работы послужило поводом для прозвища «тонкий доктор».

Главным оппонентом Иоанна Дунса Скота, как и Роджера Бэкона, был Фома Аквинский. В отличие от Роджера Бэкона, у Иоанна Дунса Скота было много сторонников и учеников, так что наряду с томизмом в 14 веке начинает развиваться другое направление в схоластике — скотизм. Противоречие между Иоанном Дунсом Скотом и Фомой Аквинским начинается с самого начала, с момента сопоставления философии и религии. Сам Иоанн Дунс Скот себя философом не считал, вообще философия и религия имеют не то что разные методы, по мнению Иоанна Дунса Скота, но и разные предметы, в этом ошибка Фомы Аквинского. Тем более что философия своим орудием имеет человеческий разум, а он испорчен человеческим грехом, что опять же не понял Фома Аквинский, считавший, что человеческий разум не изменился со времен до грехопадения. Поэтому о Боге нужно не рассуждать, а верить в Него и видеть Его посредством данной Им благодати.

Фома Аквинский считал, что поскольку существуют два вида знания, знание богословское и научное, то существуют и две истины. Иоанн Дунс Скот говорит, что если об одном и том же предмете существуют две истины, то логично предположить, что одна из этих истин менее совершенна и просто не нужна. Поэтому или мы должны отбросить одну из областей знания, или предположить, что эти области знания имеют разные предметы.

Иоанн Дунс Скот выбирает второй вариант и утверждает, что предметом теологии является Бог, а предметом философии является бытие. Знание о Боге имеет лишь сам Бог, поэтому наше знание может основываться лишь на том, что сообщит нам сам Бог. Поэтому теология основывается на откровении, а философия не может познать Бога.

Можно подумать, что Иоанн Дунс Скот принижает здесь человеческие разумные способности, хотя сам он утверждает, что он, наоборот, возвышает разум, поскольку Бог нисходит до слабого человеческого разума, давая ему благодать, и если Бог нисходит до разума, значит это является ценностью в глазах Бога.

Что такое бытие по мысли Скота? Это одна из наиболее сложных категорий его философии, хотя Иоанн Дунс Скот себя философом не считал, и если бы услышал такое упоминание о себе, то наверняка оскорбился бы. И тем не менее философских мыслей в его работах чрезвычайно много, и, практически, по всем вопросам Иоанн Дунс Скот рассуждает как один из величайших философов. Бытие, по мысли Скота есть то, что существует везде. Поэтому найти бытие мы не можем, познание материального мира видит одни единичные вещи, но мы знаем, что все вещи, существуя, имеют что-то общее, т.е. бытие. Вещи, как говорит, Иоанн Дунс Скот, синонимичны в этом отношении друг другу.

Бытие одинаково везде — и в вещах и в Боге, однако в Боге бытие имеет бесконечный характер, и вследствие бесконечности бытия разум ничего не может говорить о Боге. И само понятие

бесконечного бытия человек употребляет по аналогии с нашим бытием, считая это понятие наиболее совершенным из всех понятий разума, которое могло бы как-то приблизить человека к Богу. Понятие бесконечности у Иоанна Дунса Скота является существенным понятием, которое дает нам знание о Боге. Если у Фомы Аквинского основной характеристикой Бога является тождественность в Нем сущности и существования, то Иоанн Дунс Скот возражает, считая, что сущность тождественна существованию во всех предметах, не это отделяет предметы от Бога. Отделяет же Бога от нашего мира Его бесконечность. Бог бесконечен, поэтому он прост. Иоанн Дунс Скот доказывает это, говоря, что Бог не может входить частью в другое целое, поскольку Он бесконечен, а с другой стороны, Он не может состоять из других частей, ибо если эти части будут конечны, то тогда и целое будет конечно, а Бог бесконечен. А если эти части будут бесконечны, то мы вспоминаем предыдущий аргумент, что бесконечное не может быть частью целого. Поэтому Бог, будучи бесконечным, прост.

Из бесконечности Бога вытекают и другие Его характеристики. В частности, о Боге можем сказать, что в Боге возможно нарушение формального тождества и различия. Если о нашем материальном мире мы можем говорить, что вещь тождественна сама себе и отличается от другой, то в бесконечном бытии такое различие исчезает. Поэтому мы можем говорить о Боге, как о Троице и Единице одновременно. Благодаря Его бесконечной сущности мы можем говорить о нем как о Мудрости, Бытии, Любви и при этом не нарушать Его единства, Его простоты, Его тождественности. Поэтому, с одной стороны, мы можем понимать, что в Боге мудрость не совпадает со справедливостью, но поскольку Его мудрость и Его справедливость бесконечны, то в конечном счете мы можем сказать, что они также входят в божественную простоту и поэтому совпадают. Все атрибуты, известные нам в Боге, и отличаются и тождественны друг другу.

Отдельный момент отношения Бога и мира. По платоновской традиции, более принятой во францисканском ордена, Иоанн Дунс Скот разделяет мнение о существовании в Боге некоторых идей. Однако и здесь Иоанн Дунс Скот отходит от позиции Августина и считает, что идеи как таковые не существуют ни вне Бога, ни в уме Бога — идеи как некоторые сущности. Вне Бога идеи не могут существовать потому, что это противоречило бы сотворенности мира, а в Боге они не могут существовать, потому что это нарушало бы принцип простоты Бога. Идеи существуют в Боге только как Его мысли, но не как какие-то отдельные образования.

В качестве мыслей Бога идеи не сотворены, но и не творят. Они есть не что иное, как мысли Бога, и их бытие поэтому относительно и зависит от божественной воли. Эти идеи действуют в отношении мира постольку, поскольку действует Сам Бог, поскольку Бог мыслит. Поэтому идеи, как таковые, ничем не отличаются от мысли Бога.

Фома Аквинский утверждал, говоря о Боге, что Бог не может многое, поскольку Его воля не может противоречить его собственному знанию. Практически то же самое говорит Иоанн Дунс Скот, хотя исследователи часто упрекают, что Иоанн Дунс Скот ставит божественную волю на первое место. Иоанн Дунс Скот действительно говорит, что воля главенствует над знанием, но тем не менее он говорит, что Бог может все, но Он не делает того, что перечисляет Фома Аквинский: не нарушает тождества, принципа логики, потому что Бог не хочет этого.

Как мы помним, воля Бога, разум Бога, справедливость и т.д. в Боге совпадают, но этот

божественный волюнтаризм не является таким уж волюнтаризмом, просто воля Бога и Его разум — одно и то же. Подчеркивает Иоанн Дунс Скот в этом аспекте один момент, споря с Фомой Аквинским, и главным образом, с аверроистами, в том, что знания не имеют власти над Богом, над Богом нет ничего.

Говоря о взаимоотношении Бога и мира, естественно, нельзя обойти проблему материи. Поскольку сам наш мир материален, то возникает проблема познания материи, существования материи, как отдельного материального начала, материи и формы и другие проблемы. Фома Аквинский утверждал, что материя противоположна форме и является одной из двух составляющих, из которых состоит тело. Тело состоит из материи и формы. Иоанн Дунс Скот возражает и говорит, что говорить о материи просто как о противоположности форме некорректно и неправильно. Если мы говорим о материи, то это означает уже, что материя имеет некоторое свое существование, поэтому материя имеет и свою сущность. Иначе бессмысленно говорить, что вещь состоит из материи и формы.

Материя существует — и существует, как некоторая сущность. И если мы говорим, что Бог сотворил материю, значит Бог сотворил материю, имея некоторую Свою идею, мысль о материи, что еще раз подтверждает возможность существования материи самостоятельно без формы.

Такая материя без формы может существовать, даже может познаваться сама по себе, без формы, но, увы, познаваться не человеком. Человек познает только лишь формы и поэтому материя в познании ему не дается. Материя, как указано в книге Бытия, творится раньше формы, поэтому для Иоанна Дунса Скота материя даже имеет некоторый приоритет перед формой, ибо она существует до формы, возникла раньше. А коль она существует раньше, и коль материя может существовать отдельно, то и принципом индивидуации, т.е. тем, что дает индивидуальный характер вещам, материя обладать не может.

Здесь Иоанн Дунс Скот встает перед огромной трудностью. Также как Аристотель и Фома Аквинский, он утверждает, что о единичном знании быть не может, знание есть только об общем. Но, с другой стороны, отрицая существование идей, отрицая то, что вещь состоит из материи и формы, Иоанн Дунс Скот лишается и той опоры, которая шла от Платона, Аристотеля и Фомы Аквинского, при помощи которой можно утверждать познаваемость материального мира.

Поэтому возникает сложность: с одной стороны, знания существуют, а с другой — знание возможно только лишь об общем, а общего не существует, существует лишь индивидуальное. Такая же трудность была и перед Аристотелем, и сам Аристотель так же колебался, чему отдать приоритет — разуму или нашим чувствам. Отдавая приоритет разуму, Аристотель неизбежно возвращался к платонизму; отдавая приоритет чувствам, Аристотель неизбежно должен был становиться материалистом. И то и другое одинаково нежелательно, поэтому и были колебания.

У Иоанна Дунса Скота мы видим другое решение принципа индивидуации и проблемы познания. Если знание существует, а знание об индивидуальном существовать не может и тем не менее существует только индивидуальное, то это показывает внеприродный, нечеловеческий, сверхъестественный характер нашего знания.

Принцип индивидуальности Иоанн Дунс Скот решает также по-своему, называя этим

принципом некое изобретенное им слово, по-латыни оно звучит как *haecceitas*, что по-русски переводится как «этовость». Каждая вещь является « вот этим». Этовость, исходящая от Бога и дающая принцип индивидуации вещам, делая каждую вещь тем, чем она является, неповторимой. Поэтому, по Иоанну Дунсу Скоту, существует только лишь Бог и реальный мир во всем его многообразии, все остальное — лишь наши абстракции, наши домыслы и, возможно, наши заблуждения. Поэтому Иоанн Дунс Скот в этом положении, оставаясь в целом приверженцем францисканского ордена и сторонником августинианской философии, принимает номиналистическую позицию.

Говоря о материи, Иоанн Дунс Скот вслед за Аристотелем различает несколько видов материи. Во-первых, есть некая универсальная и первичная субстанция, которая существует без формы и лежит в основе всего сущего. Эта материя и составляет предмет метафизики и получила у Иоанна Дунса Скота название «перво-первая материя». Кроме перво-первой материи существует и второ-первая материя. Это качественно-определенная материя, из которой состоят предметы материального мира. Эта второ-первая материя составляет предмет натурфилософии, т.е. естественных наук. И третье-первая материя есть тот материал, из которого человек делает окружающие его вещи, она является предметом механики.

В силу Своей бесконечности Бог является свободным существом, ибо Бога ничто не может ограничить и сдержать. Другим свободным существом является человек. В своих поступках человек руководствуется не своим знанием, а волей, ибо свобода есть сущность человека. Человек свободен, но он подчиняется божественной воле и действует по законам, установленным Богом. Одно не противоречит другому, так же, как, приводит пример Жильсон, поясняя философию Иоанна Дунса Скота, когда человек прыгает в пропасть и во время своего падения не раскаивается в своем поступке, а продолжает свое падение с сознанием своей правоты, то получается, что, с одной стороны, человек действует по закону всемирного тяготения, а с другой — это его падение продолжает оставаться свободным. Таким образом, законы не насилуют его волю, не отменяют его свободу, а свобода и закон действуют параллельно. Так же и человек действует свободно в мире, управляемом божественным законом.

Так же свободно действует человек в мире, которому Бог дал моральные законы. Эти моральные законы, принципы нравственности человек свободно соблюдает или не соблюдает. И даже соблюдение их не нарушает его свободы, поэтому, человек, будучи нравственным, остается свободным.

Человек не может понять исходных божественных мыслей, поэтому человек не знает, из чего исходил Бог, когда устанавливал те или иные нравственные постулаты. Поэтому добром для человека является то, что сотворил, создал и помыслил Бог. В данном случае творение и мысли Бога не поддаются никакой оценке. Из того, что Бог бесконечен, вытекает и ряд других следствий философии Иоанна Дунса Скота. В Боге совпадает Его природа, Его воля, Его свобода, Его необходимость, Его любовь. Все эти положения, будучи различными, тем не менее составляют простую божественную сущность. Поэтому Бог, будучи Троицей, имеет в Своей сущности любовь, и эта любовь есть отношение Бога-Отца и порожденного Им Бога-Сына.

Рождение Святого Духа есть акт воли и одновременно необходимость. Бог не может не породить Святой Дух, потому что Он не может не любить Святой Дух, поэтому Он и творит. Поэтому первый свободный акт Бога есть всегда акт Его любви. Поэтому в понимании Бога Иоанн Дунс Скот исходит не из разума, как это делал Фома Аквинский, а из воли Бога. А поскольку первым актом Бога является любовь, то для понимания Бога для Иоанна Дунса Скота гораздо важнее любовь и именно так, пишет Иоанн Дунс Скот, и считал наш христианский философ, имея в виду апостола Павла.

Поэтому Иоанн Дунс Скот и не считал себя философом, поскольку главная цель человека есть спасение и познание Бога, а познание Бога возможно лишь в акте любви к Богу, а отнюдь не в познании Бога. Поэтому Иоанн Дунс Скот всячески отрекся от философии и противопоставлял себя интеллектуализму философов. Философы, по мнению Иоанна Дунса Скота, всегда по необходимости детерминисты и интеллектуалисты и поэтому не могут знать Бога, тем более что и предмет философии другой.

УИЛЬЯМ ОККАМ

Следующим по времени францисканским мыслителем является Уильям Оккам (ок. 1300-1349/50). Так же, как и предыдущие два философа, Уильям Оккам родился в Великобритании, недалеко от Лондона, учился и преподавал в Оксфорде. Также был монахом францисканского ордена. В одно время занимал довольно резкую позицию в отношении папы Римского, из-за этого он сидел некоторое время в тюрьме. Когда он был выпущен из тюрьмы, как говорят, он бежал под прикрытие к одному из итальянских королей и, как повествует традиция, обратился к этому королю за помощью, сказав исторические слова: «Охраняй меня мечем, я буду охранять тебя словом». Последние годы жизни он провел в Италии.

Среди его произведений выделяют «Распорядок», «Избранное» и «Свод всей логики». Уильям Оккам как представитель философии и христианской схоластической мысли 14-го века, показывает упадок схоластического богословствования. У Оккама можно видеть все следствия из такого познания Бога, из попытки познания Бога рассудочными методами. Уильям Оккам практически начисто отрицает право философии на какое-либо познание Бога. Философия вообще ничего не может доказать, не имеет никакой ценности для богослова, философия даже не может доказать существования Бога, потому что Бог есть актуальная бесконечность, а человек, в лучшем случае, мыслит бесконечность потенциальную. Поэтому в своем познании Бога богословие опирается только лишь на Писание, а предмет философии не зависит от богословия. Поэтому истины Писания недоказуемы, и чем очевиднее их недоказуемость, тем сильнее вера в них. Истины, постигаемые философией, отличаются от истин богословия. Поэтому у Оккама мы вновь видим возрождение теории двойственной истины, что истины философии и истины богословия отличаются друг от друга в силу и предметов и методов познания.

Уильям Оккам вошел в историю человеческой мысли во многом благодаря так называемой «бритве Оккама». «Бритва Оккама» — это методологический принцип, помогающий мыслить правильно, не впадая в заблуждения. Эта «бритва Оккама» формулируется в нескольких разных в

выражениях: «Без необходимости не следует утверждать многое», «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего». И краткая формулировка «бритвы Оккама», возникшая уже впоследствии: «Сущности не следует умножать без необходимости».

Этот принцип Уильям Оккам сформулировал в своей борьбе против различных схоластических ухищрений, различных тонких дистинкций и т.д., что особенно стало популярным благодаря трудам Иоанна Дунса Скота. Этот уход от познания реального мира не устраивал Оккама, и в своей защите эмпиризма, познания чувственного мира в борьбе против схоластики, Оккам и сформулировал этот принцип.

В сущности своей этот принцип ведет свое происхождение от знаменитого спора Аристотеля с Платоном. Аристотель возражал Платону, что вводя свои идеи, тот удваивает количество сущностей, необходимых для объяснения. Так же поступил и Оккам. Если у нас имеется чувственный мир, то для его объяснения нет никакой необходимости придумывать какие-то универсалии, идеи, формы и т.д. Поэтому не существует ни идей, ни универсалий, есть лишь познающий субъект и объект. Если бы универсалии существовали, то они были бы единичными вещами, что самопротиворечиво. Универсалии возникают в душе человека в результате интенции, т.е. направленности субъекта на объект. Поэтому универсалия есть ничто иное, как интенция души. Человек направляет свое познание на некоторый предмет, и таким образом образуются универсалии.

В силу этого Оккам считает, что наше знание всегда единично, что мы всегда познаем конкретные и индивидуальные предметы. Общим это знание становится лишь в нашем уме, в соответствии с тем или иным значением, которое мы ему придаем. Поэтому универсалии принимают характер этого значения, и Оккам развивает учение о знаках, ведь универсалия, по Оккаму, есть ничто иное, как знак. Одни из знаков естественны, как, например, дым есть знак огня, а смех есть знак радости. Другие универсалии условны, искусственны, как наши слова есть знаки вещей. Мыслится не непосредственно предмет, а его знак, понятие. Всего бывает два типа понятий: знаки вещей и знаки знаков. Универсалия — это знак для многих знаков и вещей. Общее не имеет реальности. Поскольку универсалий нет нигде, в т.ч. и в божественном уме, то Бог познает их через человека.