

І. Патристика

1. Понятие о патристике и ее общие особенности

Патристикой (от греч. *PaTJZD*, лат. *pater* – «отец») принято называть совокупность учений *отцов*, то есть *учителей христианской церкви* II-VIII веков. Согласно церковной традиции, «отцом» считался автор, отличавшийся личной святостью, древностью, ортодоксальностью взглядов и получивший официальное признание церкви. Следует учесть, что далеко не все значительные христианские писатели были признаны «отцами» – таковы, например, Ориген или Тертуллиан. К тому же западные «отцы» не всегда признавались таковыми в восточной (православной) традиции – например, Августин. «Патристика», таким образом, – название собирательное и достаточно условное.

Патристика – многоплановый духовный феномен, а потому сочинения отцов церкви могут рассматриваться, по крайней мере, с трех точек зрения – догматико-теологической, историко-литературной или (как в данном случае) историко-философской. С этой последней точки зрения различие между отцами и «не вполне отцами» не столь существенно, как при строгом догматическом подходе. Будучи переходным периодом между философией античности и средневековья, патристика, как внутренне цельное духовное течение, почти не имеет (в отличие от социально-экономических явлений этого периода) признаков «промежуточности», «переходности» и разделяет со *схоластикой* основные особенности средневекового образа мышления. Вместе

с тем, хотя патристику и схоластику можно представлять как два больших периода христианского философствования, есть немало оснований считать патристику «христианской античностью» в отличие от «христианского средневековья».

Как историко-философский феномен патристика отличается двумя главными особенностями. Прежде всего, она есть *синтез* религиозных ценностей христианства и античного философского наследия. Однако это такой синтез, при котором идеи и понятийный язык античной философии служат хоть и необходимым, но вспомогательным средством для построения христианской догматики и целостной картины мироздания. Конечные основания почерпаются не в разуме, а в *откровении*. Поэтому патристика признает не истину «вообще», но лишь истину откровения, *истину спасительную*: подлинная философия с точки зрения отцов церкви тождественна *теологии*; *вера* всегда первенствует над разумом. Поэтому философствование этого периода настолько тесно связано с религиозными задачами и определено ими, что почти никогда не выступает в «чистом», свободном от догматической оболочки виде. Основная задача христианского философствования – перевод глубинных интуиций религиозного мироощущения на язык понятий для придания им универсального и общеобязательного характера. Тем не менее, системообразующая методика античных философских теорий заметно повлияла на формирование христианской догматики. Эти общие особенности объединяют патристику со схоластикой, которая в большинстве отношений может считаться продолжением патристики. Однако в схоластике особое значение приобретает метод применения философских конструкций и понятий, а само философствование начинает постепенно освобождаться от догматической оболочки. Во-вторых, в отличие от патристики, ориентированной в целом на платонизм, схоластика в большей мере опирается на Аристотеля.

Говоря о родовых особенностях патристики как специфического способа философствования, прежде всего необходимо иметь в виду решительную *смену ориентиров*. Древние мудрецы, Платон или Аристотель (при всем уважении к ним) не могли оставаться для христианина высшим авторитетом. Исходным пунктом всякого теоретизирования становится текст Св. Писания (канон которого окончательно сложился в IV в.). *Авторитет* Писания неизмеримо превосходит значимость любого философского текста; Писание является источником истины и

вместе с тем конечной *объяснительной инстанцией*. Поэтому христианское философствование может быть понято и объяснено как *философская экзегеза священного текста*, а метод такого философствования — как *совокупность способов интерпретации этого текста*. Результаты интерпретации, в свою очередь, составляют *реальное содержание* философских теорий патристики. Фундаментальный тезис патристики (и любого христианского философствования) гласит: истина заключена в Писании, а задача теолога («истинного философа») — правильно понять и разъяснить ее.

Античная философская традиция представляла богатый набор герменевтических средств для решения этой задачи. Такова, прежде всего, «техническая» герменевтика в узком смысле слова. Аллегорический метод толкования мифов, использованный еще Платоном, был изощрен усилиями перипатетических и стоических мифографов и применен *Филоном Александрийским* (ум. до 50) к тексту Ветхого Завета. Аллегорическая экзегеза позволяла рассматривать текст как систему знаков, «шифрующих» истину, и раскрывать ее при помощи физических, исторических и этических аллегорий. Наиболее высокий и отвлеченный вид экзегезы, который можно назвать *метафизическим*, или *онтологическим*, предполагал обращение к важнейшим парадигмам античной философии. Учение Платона о запредельном первоначале, стоящем выше мира и выше всякого существования, было идеальной объяснительной моделью для христианского учения о Боге. С ее помощью, а также с помощью учения Аристотеля об уме-перводвигателе и о категориях, решалась проблема соотношения конечного основания бытия и его зримых проявлений. На этих же путях решался вопрос о Единстве Бога в трех Его Ипостасях. Стоическое учение о мировом уме-логосе и о промысле помогало объяснить мироправительную и миропопечительную Ипостась Бога-Творца, раскрывающуюся в Христе и Божественной — Премудрости — Софии. Важнейшие идеи античной философии были суммированы в наиболее мощной и синтетической системе античности — *неоплатонизме*. Вот почему самые зрелые и развитые теолого-философские учения патристики больше всего напоминают неоплатоническую систему и охотнее всего обращаются именно к ней как к источнику философских парадигм.

Два наиболее общих метода обращения с этими парадигмами таковы. В христианской теологии Бог столь же непостижим для человеческого ума, как в неоплатонической теологии — запердельное единое (при том, разумеется, что христианский Бог решительно отличается от абсолютно безличного первоначала неоплатоников). Поэтому в конечных своих основаниях и христианское, и неоплатоническое философствование имеют отчетливо выраженный «апофатический» («отрицательный») характер: выясняя прежде всего, чем Бог *не может являться*, такое философствование всегда есть попытка описать неопишемое и выразить невыразимое. Конечное основание бытия принципиально недоступно разуму: к Богу приближает *только вера*. Здесь коренятся все важнейшие проблемы христианского сознания, и прежде всего — соотношение разума и веры, разума и авторитета. Здесь же заключен источник тех трудностей, с которыми сталкивается всякая попытка адекватно выразить теологическую проблематику понятийным языком философии. С другой стороны, принципиальная непостижимость Бога не исключает возможности делать предположения о тех сторонах Его Существа, которые (по идее) могут быть открыты для человеческого ума. Таково основание «катафатической» («положительной») теологии, в рамках которой решаются вопросы о познаваемости мира, о месте и назначении человека и так далее, то есть, обо всем, что составляет содержание космологии (физики), антропологии и этики. Нет нужды говорить, что два эти метода не могут быть совершенно обособлены один от другого; на протяжении всей патристики они всегда использовались параллельно, хотя один из них мог предпочитаться. Общее правило может быть сформулировано приблизительно так: *чем выше, отвлеченнее и изоциреннее (в философском плане) учение, тем сильнее тяготеет оно к апофатической теологии*.

Перечисленные особенности патристики невозможно не учитывать даже при чисто формальном ее делении. Патристика традиционно разделяется на *греческую* и *латинскую*, или (что несколько более условно) на *восточную* и *западную*. Кроме чисто языкового отличия в этом делении учено следующее важное обстоятельство. Греческой патристике, опирающейся на изоциренную платоническую метафизику, свойственно большее внимание к высокой теологии и онтологии. Для латинского Запада, исторически и географически удаленного от крупнейших центров античной философии, характерен интерес к проблемам хри-

стианского социума и христианского индивида, то есть к антропологии, психологии, этике и праву. Патристика, далее, обычно разделяется на *раннюю* (конец II-III века), *зрелую* (IV-V век) и *позднюю* (конец V-VIII века). В хронологическом отношении патристика – также весьма широкое понятие: с известными основаниями к ней можно отнести большинство христианских авторов вплоть до X или даже XII века на Западе, а на Востоке – еще более поздних. Однако, согласно традиционному взгляду, патристика «захватывает» последние века античности, а завершается той эпохой, когда на Западе уже появляются авторы, обычно рассматриваемые в рамках средневековой философии.

2. Христианская апологетика и гностицизм II века

Первой исторически обусловленной задачей христианства была защита нарождавшегося учения от языческой критики. Эту задачу выполняла *апологетика* – не столько начальный период, сколько особый жанр христианского философствования. Апологетами в той или иной мере были многие крупные отцы церкви, и апологетические сочинения продолжали появляться вплоть до V века. Но первые ортодоксальные христианские авторы были апологетами по преимуществу. Их роль состояла не в создании сложных отвлеченных построений и даже не в систематизации христианского учения, а в защите его основных устоев с помощью всех доступных средств, в том числе заимствованных у античных философов. Главное отличие апологетики от зрелой патристики заключено в том, что апологеты находились в резкой оппозиции к «чистому» и систематическому философствованию, признавая исключительно «философию откровения». Тем не менее, стремясь опровергнуть язычников их же оружием, апологеты утверждали, что идеи христианской религии могут быть найдены в сочинениях самих же язычников. Поэтому в собственных трудах апологетов (которые были, как правило, хорошо образованными людьми) основоположения христианства сплошь и рядом подкрепляются идеями античной философии (преимущественно стоической и платонической). Таковы идеи незримого Бога и Логоса, естественности Богопознания и нравственных законов, бессмертия души и т.п. Эти идеи в изобилии

встречаются у грекоязычных апологетов II века – *Кодрата, Аристида, Юстина, Татиана, Афинагора, Феофила*, у писавших по-латыни *Минуция Феликса, Тертуллиана* и других.

С другой стороны, христианский (хотя и не признававшийся церковью) *гностицизм* (от греч. (<TF4I – «знание») был первой попыткой придать христианскому философствованию характер *упорядоченного учения*, – но не на основе разума и даже не на основе признанного церковью откровения, а на основе мифологических и порой откровенно фантастических построений. К числу наиболее известных христианских гностиков II века принадлежали *Маркион*, его ученик *Апеллес*, *Валентин* и *Василид*. В учении гностиков причудливо сплелись элементы ветхозаветного предания, восточных пророческих учений, греческих философских систем (пифагорейской, платонической, стоической) и собственно христианского учения. Для большинства гностических учений характерен резкий дуализм небесного и земного миров, Бога и материи. Полярность мироздания сочеталась с идеей *эманации* как принципа организации мира: этот последний рассматривался как иерархия ипостасей-«эонов», нисходящая от высших порядков к низшим. Вместе с тем, признавалась возможность возвращения человека к первоистoku, освобождение от всего грубо-вещественного с помощью Спасителя – Христа. При всей нецерковности и фантастичности гностицизм оказал заметное влияние на оформление христианской космологии и сотериологии. Влияние гностицизма еще достаточно заметно у таких авторов, как Климент Александрийский и Ориген. Вместе с тем, ряд крупных апологетов – Иринея, Ипполита, Тертуллиана и др. посвятили значительную часть своих трудов опровержению гностицизма.

3. Ранняя патристика (кон. II–III вв.)

Основная особенность периода – преодоление гностицизма и начало перехода от «чистой» апологетики к построению универсальных систем христианского мировоззрения. Наряду с этим происходит смена философских парадигм: сильное на первых порах влияние стоицизма начинает уступать место платоническому. После Оригена платонизм окончательно занимает главенствующее положение.

А). *Греческая патристика*. Выдающаяся роль принадлежит Александрийской богословской школе в лице главных ее представителей — Климента Александрийского и, особенно, Оригена; это «гностицизирующее» направление ранней патристики стремилось максимально использовать достижения античной философии (Платона, Аристотеля, стоиков, Филона Александрийского) для построения христианской теологии и космологии.

Тит Флавий Климент (ум. 211 или 216) не создал стройной системы. В своих главных сочинениях («Увещание к эллинам», «Педагог» и, особенно, «Строматы», букв. «Ковер из лоскутков», ценный источник по истории античной философии) он всюду старается подкрепить чистую веру знанием, истинным «гносисом». Положительно в целом относясь к греческой философии, Климент использовал ее для обоснования учения о Боге и Логосе. Во многих отношениях Климента можно считать основоположником «апофатической» («отрицательной») теологии: знать можно лишь то, чем Бог не является. Бог безначален, бесконечен, безвиден, имя Его неслыханно. Зримым воплощением Бога является Сын Божий — Логос, посредник между Богом-Отцом и миром, который сотворен с помощью Логоса. Все сотворенное — само по себе благо. Человек — венец творения, но зло происходит из его злой воли. Этические воззрения Климента выдают влияние стоического идеала «бесстрастия», так как Бог — высшее нравственное совершенство — лишен страстей.

Ориген (ок. 185–253), по сообщениям некоторых авторов, учился у одного наставника — Аммония Саккаса — вместе с основоположником неоплатонизма Плотиним. В 202 году он возглавил Александрийскую школу; в 231 году переселился в Кесарию Палестинскую. Погиб во время одного из гонений на христиан. Ориген — выдающийся систематический ум не только ранней, но и всей патристики, предложивший первую стройную теорию христианской философской теологии, основанную на высших достижениях античной мысли и во многом схожую с учением неоплатонизма. Многие ее положения, однако, не были признаны каноническими, вследствие чего Ориген не считался отцом церкви, а его сочинения сохранились далеко не полностью.

В христианском учении Ориген видел вершину греческой философии, а образцом для него (как и для всей патристики после него) стал Платон. Это проявилось, помимо всего прочего, в интересе Оригена к строгой методике доказательства, к математике и логике. Основные теоретические положения изложены в четырех книгах сочинения «О началах» (сохранившего-

ся благодаря латинским переводам). В I книге речь идет о Боге как вечном источнике всего сущего, во 2 книге — о мире и его творении, в 3 книге — о назначении человека, наконец, в 4 книге — об откровении и способах его постижения.

Бог для Оригена — всемогущая «монада», сверхсущая и непознаваемая единица. Бог может быть познан лишь отчасти, через Его творения. Сын Божий, вечносущий Логос, подобен лучу света, исходящему из первоисточника. Однако Сын не единосущен Отцу, он представляет собою вторую ипостась, которая ниже первой. Логос есть как бы образ первообраза, его отражение. Но по отношению к тварному миру Логос — первообраз, «идея идей», и все вещи суть отражения Логоса, но не Бога-Отца. Логос, таким образом, является посредником между Богом и миром, и в Нем первоначальная монада разворачивается во множественность. Дух святой стоит вслед за Сыном-Логосом в иерархии божественных ипостасей и пронизывает все мироздание. Таким образом, тринитарную проблему Ориген решает в духе субординационизма, весьма характерного для этой эпохи. Акт творения Ориген мыслит вне времени, как нечто вечное, но сам тварный мир существует во времени. Душа человека причастна божественному совершенству и обладает свободой выбора между добром и злом. Свободный выбор — единственная причина зла в мире. Зло есть отпадение от полноты бытия к небытию. Соединение с материей — наказание для души. Конечная задача человека и мира в целом — спасение, освобождение от материи и «восстановление», возвращение к Богу, которое, по мысли Оригена, неизбежно для всего мира, включая злых духов и даже дьявола. Всему этому учит Священное писание, источник высшей мудрости. Для правильного толкования писания Ориген разработал специальную методику, опираясь на достижения Филона Александрийского. В тексте можно выделять три смысла: буквальный, этический и отвлеченно-теологический. Наконец, специальное сочинение «Против Цельса» посвящено систематическому опровержению языческой критики.

Учение Оригена, представляющее собою одну из вершин патристики, оказало сильное влияние не все позднейшее христианское философствование. Непосредственным учеником и последователем Оригена был *Григорий*, епископ *Неокесарийский* (ум. ок. 275), суммировавший в похвальной речи Оригену метод своего наставника.

Б). *Латинская патристика*. Среди латинских авторов эпохи выдается уроженец Карфагена *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан* (ум. после 220); для латинской патристики он имеет такое же значение, какое Ориген — для греческой: в лице Тертуллиана Западное христианство получило своего теоретика даже раньше, чем Восток — своего. Тертуллиан получил хорошее образование, в том числе, вероятно, юридическое. По некоторым сведениям, он был священником, но затем примкнул к секте религиозных фанатиков-«монтанистов». Среди трех десятков сохранившихся трактатов Тертуллиана особенно важны: «Апологетик», «О свидетельстве души», «О душе», «О плоти Христа», «Против Маркиона». В противоположность Клименту и Оригену, Тертуллиан представлял радикальное антигностическое направление патристики. Значительная часть его сочинений посвящена опровержению христианского гнозиса. По духу Тертуллиан близок к ранним апологетам; ему не присущ также системосозидательный пафос Оригена. Между тем, Тертуллиан много сделал для становления христианской догматики; он с полным правом может считаться создателем латинской теологической лексики. Кроме того, это первый крупный латинский автор, заговоривший об авторитете Римской кафедры.

Теоретическое учение Тертуллиана не приведено в систему. Теология, космология, психология и этика не выделены у него отчетливо, и подчас излагаются в одном и том же трактате. Кроме того, учение Тертуллиана отмечено сильным влиянием стоицизма: в этом отношении оно может считаться уникальным явлением патристики. Декларативный «соматизм» Тертуллиана приводит его к утверждению *телесности* всего сущего — включая душу и Самого Бога. Учение о триипостасной сущности Бога, развитое в трактате «Против Праксея», во многом предвосхищает позднейшие ортодоксальные формулировки и предваряет соответствующее учение Августина, но страдает тем же субординационизмом (неравнозначностью ипостасей), что и учение Оригена. В теории познания Тертуллиан являет образец стоического сенсуализма. Для психологии Тертуллиана особенно важен трактат «О душе», где наряду с его собственными воззрениями изложены многочисленные мнения античных авторитетов. Но не в этих теоретических положениях заключено подлинное значение Тертуллиана.

Важная особенность его мировоззрения – демонстративная *антитеоретичность*, открытость противоречиям, приводящая к парадоксам. Языческая философия – мать ересей, она несовместима с христианством: «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» Разум должен остановиться там, где начинается вера. Познать Бога способна лишь сама душа, «христианка по природе». *Credo quia absurdum* («верую, ибо нелепо») – знаменитая формула (хоть и не встречающаяся в таком виде у Тертуллиана), к которой впоследствии были сведены многие парадоксальные высказывания Тертуллиана. *Парадоксализм* (восходящий к Посланиям ап. Павла) превращается у него в четкую методологическую установку. Выдающееся значение Тертуллиана в истории патристики состоит в том, что он как никто глубоко проник в самую суть христианской религиозности, обнажил последние основания личной веры. Несомненное влияние Тертуллиана испытали Августин и многие европейские мыслители последующих эпох.

Следом за Тертуллианом должен быть упомянут далеко уступающий ему по значению христианский ритор *Арнобий* (ум. – нач. IV в., Сев. Африка), автор частью апологетического, частью полемического сочинения «Против язычников». Арнобий представляет Бога вечным и (в отличие от Тертуллиана) бестелесным. Во 2 книге трактата подробно разбирается природа души: она телесна и сама по себе смертна, но с помощью благодати Божьей может избежать смерти. Чувственное восприятие – исходный пункт познания; идея Бога (как и у Тертуллиана) введена душе. По задачам и значению сочинение Арнобия напоминает диалог Минуция Феликса «Октавий» и, видимо, появилось в той же среде.

Современником, а возможно, и учеником Арнобия был *Цецилий Фирмиан Лактанций* (ум. ок. 317). Его основной труд «Божественные установления» является сборником из нескольких самостоятельных трактатов. Лактанций предпринял едва ли не первую попытку систематически представить основной круг христианских ценностей и подкрепить их высшими достижениями античной культуры. Общий тезис Лактанция: языческая мудрость сама по себе пуста и бесплодна, но многое в ней можно обратить на пользу христианства. Синтетический труд Лактанция во многом суммировал характерные особенности ранней латинской патристики с ее отчетливым апологетическим пафосом, ориентацией на римскую культуру (воспринятую через при-

зму гуманистически-стоических идеалов) и отсутствием систематического интереса к отвлеченным теологическим построениям. Среди латинских авторов Лактанций является, пожалуй, единственным, кто испытывал симпатии к гностическим и герметическим учениям.

4. Зрелая патристика (IV-V вв.)

К этой эпохе относятся высшие достижения патристики. Основные особенности периода: создание развитых теологических систем на основе платонизма и неоплатонизма, высокая теоретичность и универсализм, соединение философских теорий с проблематикой догматических споров.

А). *Греческая патристика*. Наиболее значительными авторами являются «Каппадокийцы» (Каппадокия – область М.Азии) – Василий Великий, его друг Григорий Назианзин и его младший брат Григорий Нисский, которые развили и обогатили традицию Оригена, используя платонические парадигмы для обоснования христианской теологии.

Василий Великий (ок. 330-379), родом из Кесарии в Каппадокии, с 370 года – епископ Кесарийский, получил хорошее образование в Афинах, где около 350 года познакомился с Григорием Назианзином. Основные сочинения – «Против Эвномия», «О Святом Духе», «Шестоднев» отмечены платоническим и, отчасти, стоическим влиянием. «Шестоднев» содержит всеобъемлющую картину мироздания, послужившую образцом для целого ряда позднейших (в том числе средневековых) авторов. Рассуждая о творении мира, Василий пользуется богатым античным материалом и проявляет высокую осведомленность в естественнонаучных областях.

В отличие от Василия, его друг *Григорий Назианзин* (ум. - ок. 390) был человеком поэтического склада, признанным мастером красноречия, но при этом имел и высокие теоретические интересы (заслужил прозвище «Богослов»). Литературное наследие Григория состоит из 45 речей, стихов и писем. В теоретическом отношении наибольшее значение имеют пять «теологических» речей (27-31), в которых тринитарное учение обосновывается при помощи платонической диалектики и защищается от нападок еретиков. Не будучи систематическим

мыслителем, Григорий Назианзин являет собою образец ревностного христианского платоника, сыгравшего важную роль в упорении и развитии традиций христианского платонизма.

Наиболее видным теоретиком среди Каппадокийцев был *Григорий*, епископ *Нисский* (ок. 335-394). По глубине и систематичности построений он может считаться крупнейшим восточным теоретиком после Оригена. К числу основных теологических сочинений принадлежат: «Большое катехетическое слово», «О душе и воскресении», «О творении человека», «Шестоднев». В духе Александрийской теологии Григорий стремился подкреплять веру разумом (хотя приоритет веры и не подвергается сомнению): система догматики должна строиться рациональными методами, а вся совокупность научного знания может служить раскрытию Божественной истины. Строгие методы диалектики незаменимы в теологических рассуждениях. Среди предшествующих христианских авторов (включая даже Оригена) Григорий наиболее последователен в этом отношении.

Вера находит свое объяснение в мудром и целесообразном мироустроении. В Боге присутствует Разум-Логос, вторая ипостась. Логос и благая воля – источники и причины творения мира. По твари познается Творец, по Логосу – Бог-Отец, ибо не существует разума без того, кто им обладает. Подобным же образом обосновывается существование третьей ипостаси – Святого Духа, единосущного Отцу. В христианской догматике это одна из самых значительных попыток рационально обосновать учение о Святой Троице с использованием понятий о божественных атрибутах и отношениях. Бог – единая сущность в трех ипостасях, но не три бога.

Мир был сотворен Богом не по необходимости, но из избытка любви. Самая возможность творения материи Богом объясняется тем, что материя есть лишь единство бестелесных качеств. Человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, есть венец творения; он причастен божественной сущности, но способен склоняться ко злу, которое Григорий Нисский понимает, подобно Оригену и неоплатоникам, как «лишенность» блага, но не как самостоятельную субстанцию. Ради восстановления и искупления павшего человеческого существа Бог принял человеческий облик. Основные антропологические наблюдения Григория Нисского содержатся в трактате «О творении человека» и диалоге «О душе и воскресении». Библейская история истолкована здесь при помощи платонической и аристотелевской фи-

лософии. Характерно выдержанное в платоновском духе учение о первочеловеке, который (в отличие от земных людей) лишен пола и бессмертен. Душа человека пронизывает все тело и рождается вместе с ним; она представляет собой мыслящую и чувствующую субстанцию. Учение Григория о непрерывном соединении всего мира и даже дьявола с Богом напоминает соответствующую теорию Оригена. Несмотря на общий рационалистический тон, доктрина Григория не только не исключала, но прямо предполагала иной путь богопознания – сверхразумный. Григорий Нисский – один из основателей христианской мистики, говоривший о непосредственном созерцании Бога. В этом отношении он – прямой предшественник трактатов Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Значительную роль в развитии христианской мистики сыграли гомилии (духовные беседы) *Макария Египетского* (ум. – ок. 395). В духе стоиков Макарий считал, что все сущее (включая даже ангелов) телесно – кроме Бога. Душа, тем не менее, есть подобие Божье (здесь Макарий следует Григорию Нисскому). В самой душе присутствует еще одна, небесная, душа. Возвышение к Богу, единение с Ним и освобождение от греха – это восстановление печати Святого Духа благодатью при содействии человеческой воли. Результатом его является полное просветление в созерцании Бога, подлинный «экстаз».

Кроме Макария, следует упомянуть *Синесия*, епископа *Киренского* (ум. ок. 413), неоплатоника, ставшего христианином уже в зрелом возрасте. В его речах неоплатонические мотивы порой превалируют над христианскими. Современник Синесия *Немесий*, епископ *Эмесский*, использовал в своем сочинении «О природе человека» элементы платонической, перипатетической и стоической философии. Вслед за Платоном он признавал предсуществование душ и вечность мира, но отрицал фатализм. В своей психологии Немесий опирался на Аристотеля и оказал в этой области большое влияние на Иоанна Дамаскина. Труд Немесия, кроме того, является ценным источником по истории античной философии (в частности, стоической).

Б). *Латинская патристика*. Вершиной латинской патристики является творчество Августина, которое во многих отношениях можно считать кульминацией всей патристики вообще. Появление этой выдающейся фигуры было подготовлено работами Мариа Викторина и Амвросия Медиоланского.

Известный ритор *Марий Викторин* обратился в христианство, будучи зрелым человеком (ок. 355). Ревностный приверженец и знаток неоплатонизма, он во многом содействовал утверждению этого учения на почве латинской патристики. Главные сочинения Викторина — «О Троице против Ария», «К Кандиду», комментарии на Послания ап. Павла, переводы и комментарии «Введения» Порфирия, «Категорий» и «Об истолковании» Аристотеля — отличаются высокой теоретичностью. Неоплатоническая диалектика ипостасей прилагается в них к учению о Троице. Прежде всего это касается проблем единосущности и троичности Бога, которые решаются с помощью неоплатонической теории эманации. Бог — полнота бытия, избегающая прочих определений. Рожденный от Бога Логос есть источник жизни и движения, творец мира. Энергия Логоса тождественна Святому Духу. Конечные вещи причастны не запредельной божественной сущности, а только ее энергии. В трактатах Викторина намечено учение о предопределении, которое приобрело большое значение у Августина.

Амвросий, епископ *Медиоланский* (ок. 340-397), получил юридическое образование. В 374 году он стал епископом в Медиолане (Милан) и приобрел репутацию выдающегося духовного авторитета, — каким его воспринимал молодой Августин. Основные сочинения Амвросия — «О вере», «О святом духе», «Шестоднев», «О благе смерти», «Об Исааке», или «О душе» — показывают хорошее знакомство с неоплатонизмом. В «Шестодневе» Амвросий развивает традицию Василия Великого и использует методы Оригена для толкования Писания. Трактат «Об обязанностях священнослужителей» написан под несомненным влиянием Цицерона и стоической традиции.

Деятельность Мария Викторина и Амвросия, способствовавшая укоренению неоплатонических идей, формированию латинской богословской лексики, подготовила появление Августина.

Аврелий Августин (354-430) родился в г. Тагасте (Сев. Африка), получил хорошее риторическое образование и испытал большое влияние матери-христианки. В середине 380-ых годов он слушал в Медиолане проповеди Амвросия и вскоре стал христианином. Вернувшись в Африку, Августин принял сан священника, а с 395 года до конца жизни был епископом приморского города Гиппон. Будучи, вероятно, наиболее универсальным представителем патристики, Августин соединил в своем творчестве высокие теологические устремления Востока с традиционным

вниманием Запада к человеческому индивидууму. Хорошее знание христианских авторов сочеталось у Августина с большой осведомленностью в античной философии, в том числе неоплатонической. Августин не был строгим систематиком, подобным Оригену или Иоанну Дамаскину. Однако все его построения пронизаны и объединены общей идеей – идеей *личности*, взятой в абсолютном и конкретно-эмпирическом измерениях. Основная интуиция Августина – восхождение просветленной *личности* к Богу, «новый» человек в его отношении к Творцу и миру. Все богатство августиновских теорий можно условно разделить на четыре группы.

Первая группа – философская теология, учение о тринитарной структуре *Абсолютной* личности как чистого «я» (трактат «О Троице»). Здесь заметно влияние неоплатонизма, проявляющееся в учении о субстанциальном единстве трех персон – ипостасей Св. Троицы и в учении о просветленном восхождении души к Первоначалу, во время которого душа не только познает саму себя, но и очищается. Тут же находит свое обоснование тезис о первенстве веры над знанием. «Истина, – писал Августин, – обитает во внутреннем человеке». На эмпирически-психологическом уровне трансцендентное единство являет себя как единство ума, памяти и воли в конкретном человеке. Августин в значительной мере предвосхитил знаменитый тезис Декарта: «Я мыслю, значит, я существую».

Вторая группа проблем – *моральная* личность и религиозно-психологические особенности ее становления. Эти проблемы привлекали особое внимание Августина, и в данной области заслуги его наиболее значительны. Проблематика моральной личности рассматривается в диалоге «О свободном решении», «Исповеди», комментариях на Послания ап. Павла и целом ряде трактатов 420-ых годов. Зло Августин вместе с неоплатониками понимает как отсутствие блага и толкует его в чисто моральном смысле. Бог не отвечает за мировое зло, единственным источником которого является злая воля. Рационалистическая этика долга, разработанная Августином в диалоге «О свободном решении» и в ряде ранних трактатов, сменяется в комментариях на Послания ап. Павла 390-ых годов и в поздних антипелагианских трактатах концепцией благодати и предопределения. Адам, совершив грех по своей воле, стал смертным и утратил способность самостоятельно возвышаться к добру. Греховное человечество, носитель первородного греха, не способно само испол-

нять свой долг и для спасения нуждается в помощи свыше. Борьба человека со своими греховными помыслами и поиски высшей милости описаны в «Исповеди» — произведении высоких художественных достоинств и уникальной для своего времени психологической глубины. Благодать несоизмерима с человеческими заслугами и дается на непостижимых основаниях тому, кто избран и предопределен к спасению. Высшие решения нельзя понять: в их справедливость можно только *верить*. Этот ход мысли, воспринятый впоследствии Лютером, делает Августина прещественником протестантской этики.

Третья группа проблем — теология и антропология в их *историческом* измерении. Путь к новому *человечеству*, *эсхатология*, учение о церкви и государстве — предмет обширного трактата «О граде Божьем». Град земной и Град Небесный (тождественный истинной незримой Церкви) суть символическое выражение двух видов «любви»: эгоистической любви к себе и бескорыстной любви к Богу. Моральную историю человечества Августин начинает с грехопадения Адама и рассматривает как поступательное движение к нравственному совершенству, в котором человек обретает состояние «невозможности грешить». Так в философский обиход вводится идея морального *прогресса*. Сообщество праведных и будет тем Градом Божиим, который не от мира сего. Реальные земные государства Августин признает лишь родом необходимого зла. Цель истории должна свершиться не на земле.

Наконец, четвертую группу проблем обнимает то, что можно назвать христианской *герменевтикой*. Здесь Августин развивает традицию, идущую от античности через Филона Александрийского и Оригена. Речь идет о способах рассматривать текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, философское, историческое и тому подобные значения, и правильно толковать их. Такова тема трактата «О христианском учении», обширных комментариев на книгу Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». К числу герменевтических средств принадлежат и так называемые «свободные науки»: риторика, диалектика, математика, музыка и т.п.

Августин создал целостную и завершенную картину мироздания, которая почти тысячу лет служила образцом для мыслителей Запада.

Современником Августина был многогранный и плодovitый писатель *Иероним Стридонский* (ок. 340-420). Иероним составил обширные комментарии почти на все Писание. Главные его заслуги – перевод сочинений Оригена на латинский язык, а также латинский перевод Писания – так называемая Вульгата.

5. Поздняя патристика (V-VIII вв.)

Этот период не принес крупных новаций. Основные интересы его представителей сосредоточены в области систематизаторства и комментаторской деятельности. Влияние неоплатонизма (особенно на Востоке) и мистические тенденции усиливаются, но вместе с тем начинает все заметнее проявляться влияние Аристотеля. Христианское философствование понемногу начинает приобретать те формы, которые можно считать переходными к схоластике.

А). *Греческая патристика*. Сочинения значительного числа авторов этой эпохи не выделяются особой оригинальностью, но представляют собой ту среду, где элементы неоплатонизма и аристотелизма органически сочетаются с элементами христианской догматики. В этой связи можно упомянуть *Феодорита*, епископа *Кирского* (ум. 458), авторов конца V – начала VI веков *Проккопия* и *Энея из Газы*, *Захария Митиленского*, известного грамматика и комментатора Аристотеля *Иоанна Филонона*, наконец, крупного полемиста *Леонтия Византийского*, также испытывавшего влияние Аристотеля.

Высшую степень синтеза неоплатонических и христианских элементов являет группа трактатов рубежа VI века («О божественных именах», «О мистической теологии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии»), дошедших под именем *Дионисия Ареопагита* (исторически известный Дионисий Ареопагит был обращен в христианство ап. Павлом). Сочинения Псевдо-Дионисия написаны под большим влиянием Прокла, вслед за которым автор трактатов различает две теологии – «катафатическую» (утвердительную) и «апофатическую» (отрицательную). В рамках первой теологии Псевдо-Дионисий перечисляет возможные наименования Высшего начала, раскрывающие Его триединую сущность. В рамках второй теологии, которая провозглашает сверхразумность Высшего начала, утверждается, что конечный пункт восхождения к Богу тождествен *мистическому незнанию*, или *обожению* человека. Говоря о Боге, Псевдо-Дионисий пользуется традиционными платоническими парадигмами. Бог – сверхсущее единое, содержащее в себе принцип вся-

кой множественности. Поэтому, будучи монадой, Бог одновременно является и триадой. Но никакое имя не в силах полностью раскрыть недоступную уму сущность, которая есть источник всякого блага. Зло традиционно понимается как ничто, как умаление блага и сущего. Сущее порождает из себя жизнь, или Божественную мудрость, Софию. Таким образом Псевдо-Дионисий соединяет неоплатоническое учение об эманации с христианской идеей творения, ибо мир понимается как создание божественной воли. Церковная иерархия есть зеркальное отражение небесной ангельской иерархии. Несмотря на очень сильное влияние неоплатонизма, а, быть может, именно благодаря ему, трактаты Псевдо-Дионисия оказали огромное воздействие на средневековую схоластику и мистику, долгое время служили образцом для изучения и подражания, о чем свидетельствуют многочисленные комментарии и переводы.

На Востоке они также весьма скоро были признаны образцовыми текстами, чему во многом способствовал *Максим Исповедник* (ок. 580-662), в творчестве которого догматическая строгость сочеталась с глубокой мистической религиозностью (основные сочинения – «Мистагогия», «О душе» и комментарии к трактатам Псевдо-Дионисия). Особенно много Максим сделал для развития христианской мистики. Сочинения Псевдо-Дионисия приобрели широкую известность в VII веке, главным образом, благодаря интерпретации Максима.

Завершителем, крупным систематизатором патристической традиции и вместе с тем связующим звеном между патристикой и христианской философией средневековья был монашествующий писатель и поэт *Иоанн Дамаскин* (ок. 675-753). Иоанн объединил две ветви христианского богословия – неоплатоническую и перипатетическую. Основное сочинение Иоанна – «Источник знания» – состояло из самостоятельных частей. Первая часть («Диалектика») трактует о самых общих принципах познания и приемах доказательства, разъясняет смысл логических категорий. Наряду с этим, в «Диалектике» излагаются основы онтологии. Написанная под несомненным влиянием Аристотеля, «Диалектика» призвана обосновать тезис о подчиненном положении научного знания и философии перед теологией. Вторая часть («О ересьях») посвящена истории и опровержению основных ересей на основании материалов крупных ересиологов – Епифания, Феодорита и Леонтия Византийского. Наконец, третья часть («Точное изложение православной веры») содержит

сводку канонических положений христианской догматики. В сочинении «О страстях» Дамаскин обосновывает свободу воли. Методика Дамаскина во многом предвосхищала методы европейской схоластики, на которую его труд оказал весьма заметное влияние. Особенно высоким авторитетом Дамаскин пользуется в православной традиции. Переведенный в XII веке на латинский язык труд Дамаскина служил источником канонических формул и способствовал переориентации средневековой философии на аристотелизм.

Б). *Латинская патристика*. Латинские авторы этого периода обычно рассматриваются в рамках средневековой философии. Объективно они являются промежуточным звеном между зрелой патристикой и схоластикой. Все они испытали влияние неоплатонизма, но у многих заметно уже влияние Аристотеля. Вместе с тем, комментаторские интересы сближают их с греческими авторами того же периода. Таковы, прежде всего, авторы конца V – начала VI веков *Марциан Капелла*, *Клавдиан Мамерт*, *Бозций*. Далее следует упомянуть *Кассиодора* (ум. ок. 562), *Мартина из Бракары* (ум. 580), ученого-энциклопедиста *Исидора Севильского* (ум. 636) и, наконец, *Беду Достопочтенного* (ум. 735).

Литература

Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М., 1981.

Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; Москва, 1992.

Мистическое богословие. Киев, 1991.

Трофимова М.К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. Париж, 1931. М., 1992.

Флоровский Г.В. Восточные отцы V-VIII веков. Париж, 1933. М., 1992.

II. Схоластическая философия

Период средневековья в Западной Европе отделен от античности эпохой великого переселения народов, варварских вторжений, положивших конец существованию западной Римской империи. Это время войн, политической неопределенности, разрухи и упадка как в экономике, так и в культуре. Относительная стабилизация жизни в VIII-X веках связана с формированием новой социальной структуры, называемой феодализмом.

Главным философским наследием, которое получил Запад, была патристическая философия. Так как связи Запада с Византией, в том числе и церковные, довольно слабы, греческая образованность в западном регионе практически отсутствует. Единственным культурным языком был латинский, единственными очагами культуры – школы, о сохранении и поддержании которых в это время в основном заботится церковь. Римская литература, латинская патристика и очень небольшое число переведенных на латынь сочинений греческих философов (из Платона, например, – только часть диалога «Тимей», из Аристотеля – «Категории» и «Об истолковании») определяют в ранний период средневековья, с VII до X века, круг чтения в школах. Это школьное образование станет базой и для развития западной средневековой философии, общепринятое название которой – схоластическая философия или схоластика – этимологически восходит к слову «школа» (schola).

Схоластика развивается как религиозная философия, стремящаяся осмыслить прежде всего реалии религиозного опыта и христианского вероучения. Главным предметом анализа в схоластике являются философско-теологические проблемы. На становление схоластической философии наибольшее влияние оказал Августин. В схоластических системах воспроизводятся главные темы августиновой философии: соотношение веры и разума, свободы воли и предопределения, роль Божественных идей в творении мира и другие. Но способ их обсуждения в схоластике иной. Его своеобразие определяется применением особого — схоластического — метода в исследовании проблем и при обосновании выдвигаемых положений.

1. Общая характеристика схоластического метода

Решающую роль в формировании схоластического метода сыграло убеждение в возможности и достижимости рационального знания о сущем. Это убеждение средневековая философия унаследовала от античности. Важнейшим положением античной философии был тезис о тождестве бытия и мышления, впервые сформулированный Парменидом. Из него вытекало, что бытие познаваемо, более того, абсолютно прозрачно для мысли; поэтому именно мышление, а не какая-либо другая познавательная способность, позволяет человеку соприкоснуться с бытием, схватить суть бытия. Изначальная связь мышления и бытия выражается в параллелизме их структур: структура мысли (если последняя истинна) в точности воспроизводит структуру бытия. Знание, фиксируемое подобного рода бытийной мыслью, оказывается рациональным в максимально возможной степени, — оно не только описывает реальность, но отображает ее в формах и расчленениях, полностью соответствующих способу бытия самой реальности. К достижению рационального знания именно такого типа стремились Платон и Аристотель. В их сочинениях были сформулированы требования, которым должно удовлетворять знание, претендующее на статус рационального. Главное из них — полная и адекватная выразимость в языке существенных особенностей познаваемой реальности. Построение рациональной системы знания предполагает наличие соответствия между единицами членения языка (словами, предложениями и т.п.) и «единицами» онтологии (сущностями, из которых состоит мир).

В системах Платона и Аристотеля выделяются первичные онтологические единицы, соответствующие определенным выражениям языка. Например, у Платона первичными элементами онтологической структуры являются идеи. Мир неизменных идей предшествует и определяет мир изменчивых вещей. Но идея является не просто первоэлементом бытия, первичной бытийной определенностью; это определенность, соответствующая абстрактному понятию, то есть нечто, обозначаемое словом, принадлежащим к определенной категории языковых выражений, а именно, к существительным типа «красота», «мужество» и т.п. Для характеристики идеи тот факт, что она обозначается абстрактным существительным, столь же важен, как и ее реальное существование: идеи существуют именно в качестве значений абстрактных понятий, так что невозможно ни выделить их, ни описать, что они собой представляют, игнорируя изначальную связь идеи со словом. У онтологической и языковой единиц, то есть у идеи и слова, одинаковые структурные свойства. Каждому слову, обладающему одним, точно определенным (не меняющимся в зависимости от контекста) значением, соответствует самотождественная, не имеющая никаких внутренних различий, неизменная бытийная определенность – идея, которая существует независимо от других неделимых определенностей-идей, подобно тому, как слова, обозначающие эти идеи, могут рассматриваться по отдельности, а их смысл постигаться независимо.

Онтологическими единицами аристотелевской системы являются первичные и вторичные сущности, реальности, обозначаемые единичными терминами и общими понятиями. Точнее, бытийные определенности выделяются Аристотелем не в качестве значений отдельно взятых слов, а соответствуют субъекту и предикату логического высказывания. Аналогично тому, как предикаты (общие понятия) в контексте высказывания даны не отдельно, а в соотношении с субъектом высказывания, так и универсальные сущности (роды и виды) не имеют самостоятельного онтологического статуса, существуя в качестве свойств конкретной единичной вещи, обозначаемой субъектом высказывания. Основной единицей аристотелевской онтологии является вещь, обладающая свойствами, – проекция логического высказывания, характеризующегося субъектно-предикатной структурой.

Таким образом, онтология Платона и Аристотеля является *рациональной* онтологией – миром, увиденным сквозь призму языковых структур. Построение такой онтологии начинается не

с изучения реального мира с последующей фиксацией полученного знания в языке; оно производится в обратном направлении. Поскольку предполагается, что язык адекватно отображает реальность (в силу тождества бытия и мышления), то путем анализа структуры языка можно получить знание о мире, причем о его самых глубинных, онтологических характеристиках. Последовательное проведение такой познавательной установки — от анализа способов высказывания о сущем к анализу самой реальности — и составляет суть схоластического метода.

2. Боэций — «учитель средневековья»

Родоначальником схоластического метода был *Боэций* (480-525), римский патриций, занимавший высшие государственные должности при Теодорихе, короле остготов, казненный по обвинению в тайных сношениях с Восточной Римской империей. Будучи образованнейшим человеком своего времени, хорошо знакомым с греческой философией и наукой, Боэций оказал исключительное влияние на культуру средневековья. Благодаря его переводам на латынь трактатов по логике (прежде всего, Аристотеля) и комментариям к ним, а также его собственным логическим сочинениям, средневековье усваивает интеллектуальный инструментарий античной философии. Во многом благодаря Боэцию сложившаяся в поздней античности система школьного образования [включавшая обучение семи «свободным искусствам» которые подразделялись на две части: тривий — грамматика, риторика, диалектика (логика) и квадрий — арифметика, музыка, геометрия, астрономия] была адаптирована к новым историческим условиям. Помимо работ по логике им были также написаны учебники по дисциплинам квадрий. Трактат «Об утешении философией», написанный в тюрьме, был одной из наиболее читаемых книг на протяжении всего средневековья. В яркой художественной форме в нем обсуждаются темы, волнующие каждого человека: Как следует относиться к превратностям судьбы, к дарам переменчивой Фортуны? В чем состоит истинное счастье человека, что является для него высшим благом? Благодаря чему человек может сохранить духовную свободу и независимость в мире, где господствует необходимость?

Каково соотношение божественного предопределения, свободы воли и судьбы? Ответы на поставленные вопросы Боэций черпает из античной философии, тяготея более всего к традиции, связанной с именем Платона.

В теологических трактатах Боэция («О Троице», «О благодати субстанций» и др.) ставится проблема нахождения точного и логически непротиворечивого выражения основных положений христианского вероучения. Особые затруднения вызывает догмат Троичности, указывающий, с одной стороны, на различие Лиц Троицы: Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, а, с другой — утверждающий, что Отец, Сын и Дух Святой — это один, а не три Бога. Основание любого единства, в том числе и единства Бога, — отсутствие различий, формулирует проблему Боэций; там, где есть различие, имеет место уже не единство, а множество. Не приводит ли утверждение о различии лиц к разделению Троицы и низведению ее до множества?

Боэций доказывает совместимость положений о различии Лиц Троицы и о единстве Троицы, основываясь на логическом анализе способов высказывания о любом предмете. Все, что может быть сказано о предмете, относится к одной из десяти аристотелевских категорий: субстанции, количества, качества, отношения, места и т.д. Высказывая что-то о предмете, называя предмет, его подводят под ту или иную категорию. Три первые категории называются категориями «сообразно предмету», поскольку они указывают либо на сам предмет, либо на присущее ему свойство: «человек», «большой», «справедливый». С их помощью предмет («то, что есть») выделяется, причем, каждая из трех категорий, будучи отнесена к предмету, заставляет его предстать в виде предмета, обладающего именно той характеристикой, которая выражается данной категорией, заставляет, следовательно, его быть тем, что она о нем высказывает: «человеком», «большим», «справедливым». Семь других категорий соотносят уже выделенный предмет с чем-то иным, отличным от него, например, с местом или другим предметом; они ничего не меняют в самом предмете, указывая лишь его положение относительно других вещей. Напротив, категории «сообразно предмету» выделяют внутри него многообразие свойств или частей. Не означает ли это, что предмет, о котором идет речь, является не единым, а составным?

Существует принципиальное отличие, утверждает Боэций, между приписыванием категорий «сообразно предмету» в высказываниях о Боге и о сотворенных вещах. В силу абсолютной простоты Бога, отсутствия в божественной субстанции какого-либо различия и множественности, все имена и предикаты, приписываемые Богу, обозначают одно и то же и потому совпадают друг с другом. Будучи же отнесенными к чему-либо сотворенному, эти категории указывают на совокупность отличающихся друг от друга свойств (частей). В высказывании «человек справедлив», поясняет Боэций, «человек» означает одно, а «справедливый» — другое; называя же Бога справедливым, подразумевают, что «Бог» — то же самое, что «справедливый». Поэтому приписывание Богу категорий «сообразно предмету», таких как Благой, Всемогущий и других не означает выделения в единой Божественной субстанции каких-то частей, отличающихся друг от друга.

Что же касается различия трех Лиц Троицы, то оно является чисто относительным. Подобно тому, как человек называется отцом только по отношению к сыну, а не сам по себе, так имена «Отец», «Сын», «Дух Святой» выражают лишь относительное отличие Лиц. Появление у сотворенной субстанции признака, отличающего ее от других вещей, не приводит к ее изменению: если к человеку кто-то подойдет справа, то он станет левым по отношению к нему, но сам он от этого не изменится. Аналогичным образом, относительное отличие Лиц не нарушает единства и простоты Божественной субстанции, поскольку о самой субстанции могут сказываться только категории «сообразно предмету», к которым не принадлежит категория отношения.

Боэций вводит также концептуальные различения, позволяющие рационально выразить важнейшее, с точки зрения христианского вероучения, противопоставление Творца и твари. Он выделяет во всяком сущем два момента: «то, что есть» (сущность) и «бытие». В Боге бытие и сущность совпадают; в сотворенных вещах они различаются. Бытие вещей проистекает не из их сущности, они получают его от Бога.

Хотя теологические и логические трактаты Боэция явились отправным пунктом в развитии средневековой схоластической философии, сам Боэций принадлежит еще античной культуре. Собственно средневековые мыслители вплоть до XII века не имели доступа к значительной части наследия античной философии и греческой патристики. За одним, пожалуй, исключением.

3. Иоанн Скот Эриугена

На фоне общего упадка философии и культуры в период раннего средневековья резко выделяется фигура *Иоанна Скота Эриугены* (ок. 810 – ок. 877). Ирландец по происхождению, он пришел во Францию, где жил при дворе Карла Лысого; покровительство короля обеспечило ему необходимую свободу для ученых трудов. В мышлении Эриугены наиболее ощутимо влияние платонизма, воспринятого им через западную (Августин) и восточную (Ориген, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник) патристику. Некоторые сочинения греческих Отцов Церкви Эриугена перевел на латинский язык.

Согласно Эриугене, истинная философия совпадает с истинной религией. Поскольку и разум, и авторитет (Св. Писание) проистекают из божественной мудрости, в религии не может быть ничего несогласного с разумом. Человеческий дух уклонился вследствие грехопадения от непосредственного созерцания истины, поэтому усвоение истины, о которой свидетельствует св. Писание, требует усилий разума. Разум, ведущий по пути богопознания, – это разум человека, духовно просветленного верой. Он не ставит под сомнение слова св. Писания даже в том случае, когда их не понимает, считая своей задачей проникнуть в их смысл. Но истинность любых человеческих высказываний, какими бы авторитетными они ни были, в том числе и Отцов Церкви, должна быть удостоверена разумом. Целью философии является определение истинного смысла Откровения, содержащегося в св. Писании. Откровение лишь указывает, где и как искать истину, но не дает ее в готовом виде.

Учение о Боге и творении Эриугена формулирует как учение о природе. Понятие природы обнимает все: и Бога-Творца, сверхбытийную Первопричину всего сущего (природа творящая и несотворенная), и Божественные Идеи, вечно сотворенные Богом в акте Божественного знания (природа творящая и сотворенная), и мир, сотворенный Богом (природа нетворящая и сотворенная), и, наконец, Бога как окончательную полноту, к которой, как к высшему совершенству, изначально устремлено все сущее (природа нетворящая и несотворенная).

В процессе творения Бог выступает как начало, середина и конец. Вне Бога ничего нет. Все есть Бог, и Бог есть все. Творение всего сущего есть теофания, когда непостижимый, ввиду абсолют-

ной своей простоты, Бог являет себя. Это акт и Божественного самопознания. Бог познает себя в Сыне-Логосе, то есть в акте творения Идей; в этом акте сам Бог получает бытие. Сверхсуществование Бога, превышающая бытие и небытие, является, по Эриугене, тем началом, из которого сотворено все сущее. Учение о тварности Божественных Идей отличает Иоанна Скота от других христианских мыслителей средневековья. Идеи, от века сотворенные в Логосе образцы всего сущего, тем не менее не совечны Богу, ибо только он безначален, тогда как Идеи имеют в нем свое начало. Следуя Псевдо-Дионисию, Эриугена уподобляет Бога духовному, умозерцаемому Свету. Явление Богом себя в Божественных Идеях – высший Свет, который сияет, постепенно уменьшаясь, во всей твари. В соответствии со степенью духовной просветленности творения образуют иерархию, по которой от высших, ангельских, чинов к низшим, вплоть до материального мира, передается свет. Материальный мир включен в иерархию духовных, умопостигаемых существ. Он одновременно является и духовным, и телесным. Духовным, поскольку лежащая в его основе материя есть нечто умопостигаемое: рассматривается ли она как субстрат – носитель определенных свойств, или же как смесь всех умопостигаемых качеств, находящихся в неразличном еще друг от друга состоянии. Телесным, поскольку он познается не только разумом, но и чувством.

Человек, согласно учению Иоанна Скота, находится в средоточии всего творения, он призван осуществить связь духовного и телесного миров. В человеке как образе и подобии Божиим воспроизводится тождество бытия и мышления, присущее Божественному знанию: все сотворенное, являющееся предметом знания для человека, существует в человеке не только в виде понятий, но и на самом деле. Все вещи существуют, поскольку существует мыслящий и знающий их Божественный Дух. Человеческий дух есть также мысль, произведенная Божественным умом и в нем существующая. Поэтому все, составляющее предмет человеческой мысли, всецело заключается в ней. Именно благодаря человеку, через его познание, телесный, чувственно воспринимаемый мир одухотворяется, включается в иерархию духовных существ.

В результате грехопадения разрывается связь духовного и телесного мира. Способность чувственного познания отделяется в человеке от его интеллекта; вследствие этого телесная при-

рода человека и весь чувственный мир оказываются противопоставленными духу. Задача человека состоит в восстановлении нарушенного единства. Человек должен осуществить возвращение тварной природы к Богу путем воссоединения человеческой природы с миром Идей и самим Богом; при этом тело человека и весь материальный мир должны возвратиться в дух человека, соединиться с ним, а через него – с Богом. Однако своими силами человек, в греховном своем состоянии, не способен на это. Только Божественная помощь, Боговоплощение, открывает возможность восстановления единства с Богом.

Философское учение Эриугены не нашло отклика у современников. Оно приобретает известность лишь к XII веку, а уже в XIII веке, когда его приверженцами были подчеркнуты моменты пантеистического отождествления Бога и природы у Иоанна Скота, его главное сочинение «О разделении природы» было осуждено церковью. Иоанн Скот Эриугена был одиноким мыслителем, находившимся несколько в стороне от основной линии развития средневековой философии. Несравненно более значительное влияние на последующую схоластику оказали сочинения Ансельма Кентерберийского, «отца схоластики», одного из основоположников, наряду с Боэцием, схоластического метода.

4. Ансельм Кентерберийский. Доказательства бытия Бога

Ансельм родился в 1033 году в городе Аосте (Италия), был монахом, приором (наместником) и затем аббатом бенедиктинского монастыря в Ле Бек, с 1093 года – архиепископ Кентерберийский. Умер в 1109 году. На формирование взглядов Ансельма решающее воздействие оказал Августин. В работах Ансельма мы нередко встречаемся с августиновскими проблемами и ходами мысли, но он, в отличие от Августина, особое внимание уделяет способу их выражения, стремясь к тому, чтобы форма мысли (ее логико-грамматическая структура) соответствовала ее смысловому содержанию.

Только в Боге, утверждает Ансельм, сущность и бытие тождественны. Мир в целом и все вещи в мире получают бытие от Бога. До акта творения то, что должно быть сотворено, предсуществует в Боге в образе его Идей. Идеи не творятся Богом, они суть мысли Бога и потому вечно существуют в его мышлении. Все сотворенное получает существование действием Слова: Бог

«сказал», и предсуществующее в виде Идей творение обретает реальное существование. Творческое Слово отличается от человеческих слов; но если все же сравнивать его с ними, то, скорее всего, можно уподобить это Слово внутреннему слову (представлению о вещи), общему для всех людей, независимо от того, на каком языке они говорят.

У человека есть два источника знания: вера и разум. Познание для христианина начинается с акта веры: факты, которые он хочет понять, даны ему в Откровении. Не понимать, чтобы верить, но верить, чтобы понимать, следует христианину. Между слепой верой и непосредственным видением Бога есть среднее звено – понимание веры, и такое понимание достигается с помощью разума. Разум не всегда способен постичь то, что является предметом веры, но он, считает Ансельм, может обосновать необходимость веры в истины Откровения. Важнейшей его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельм формулирует четыре доказательства бытия Бога. В трех из них существование Творца доказывается, исходя из рассмотрения творений. В основе этих доказательств лежат две предпосылки: (1) все творения отличаются друг от друга степенью обладания каким-либо совершенством; (2) вещи, наделенные совершенством в разной степени, получают свои относительные совершенства от совершенства как такового, совершенства в наивысшей степени. Например, всякая вещь есть благо. Мы желаем вещей потому, что они – некие блага. Но вещи не являются одинаково благими, и ни одна из них не обладает всей полнотой блага. Они блага, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных, относительных благ. Благо само по себе есть первичное Бытие, которое превосходит все, что существует, и это Бытие мы называем Богом.

В онтологическом доказательстве Ансельма ставится задача показать, что понятие бытия фактически, хотя и неявно, содержится в понятии «Бог». На понятийном уровне представление о Боге может быть выражено формулой: «то, больше чего нельзя помыслить». Каждый, даже безумец, отвергающий Бога, понимает смысл этого выражения, следовательно, оно есть в его понимании. Но оно не может быть в одном только понимании, но существует и реально. Ведь если оно есть только в понимании, то можно помыслить его же, но реально существующим, а это больше, чем быть им просто в понимании. В последнем случае

«то, больше чего нельзя помыслить», было бы тем, больше чего можно было бы помыслить. Но это приводит к противоречию. Следовательно, «то, больше чего нельзя помыслить», существует и в понимании, и реально.

В данном доказательстве предполагается, во-первых, что человек способен непосредственно, не восходя постепенно по лестнице сотворенных вещей, соприкоснуться с Первым Бытием, во-вторых, что такое соприкосновение может произойти и в сфере мысли (Ансельм, как и все христианские мыслители, считал, что основной путь Богопознания – это путь религиозного опыта, а не чисто интеллектуальной деятельности). Некоторые из последующих мыслителей (Бонавентура, Декарт, Гегель) разделяли эти предпосылки Ансельма, другие (Фома Аквинский, Кант) их отрицали.

Понятие истины Ансельм связывал не только со знанием, но распространял на все вещи: нечто истинно, если оно таково, каким должно быть согласно своей идее в Боге. На этом основана и его трактовка свободы воли. Всякое разумное существо стремится либо к полезному, либо к справедливому. Первое стремление неотделимо от воли: все полезное является желанным; второе отделимо. Справедливость – это правильное (истинное, то есть должное) направление воли, сохраняемое ради него самого, а не чего-то иного, скажем, пользы. Правильное направление воли заключается в том, чтобы желать только того, чего желает Бог. Пока человек сохраняет правильное направление воли, он свободен; иными словами, свобода есть свобода от греха. Как существо разумное, человек обладает способностью выбора. Выбор греха (при грехопадении) означал утрату свободы, которая может быть восстановлена только с помощью благодати.

5. Спор о природе универсалий

Ансельм Кентерберийский является одним из наиболее ярких представителей реализма. Реализм, наряду с концептуализмом и номинализмом, входит в число трех основных течений средневековой мысли, сформировавшихся в ходе обсуждения центральной проблемы схоластической философии – проблемы универсалий. Спор о природе универсалий (общих понятий) велся на протяжении всего средневековья. Отправным пунктом для дискуссии послужили вопросы, поставленные Порфирием в его «Введении» к «Категориям» Аристотеля: (I) Существуют ли роды

и виды самостоятельно, или же только в мышлении? (2) Если они существуют самостоятельно, то тела ли это, или бестелесные вещи? (3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием, или же существуют в телесных вещах? Согласно формулировке Фомы Аквинского, универсалии могут иметь тройкое существование: ante rem (до вещи, то есть в Божественном интеллекте), in re (в вещи) и post rem (после вещи, в человеческом уме). Реализм признает самостоятельное существование универсалий, концептуализм утверждает, что общие понятия имеют место в человеческом уме, но им соответствует нечто в самих вещах, номинализм считает, что общие понятия возникают в процессе познания, а вне человеческого ума, то есть реально, не существуют. Согласно Ансельму, объекты, соответствующие общим понятиям, таким как «человек», «животное» и тому подобное, то есть виды и роды, реально существуют наряду с конкретными людьми или животными. Кто не может понять, как несколько индивидов составляют одного «человека», тот никогда не поймет, как один Бог может быть в трех Лицах.

В разработку концепции реализма в XII веке большой вклад внесли мыслители Шартрской школы. *Бернар Шартрский* (ум. между 1124 и 1130) учил, что в подлинном смысле реальны только Бог, Идеи, или Универсалии, и материя. Идеи — это первые сущности после Бога. Составные субстанции (сотворенные вещи) не являются истинно сущими, только их элементы — Идеи и материя — реальны. Его ученик *Гильберт Порретанский* (1076-1154) выделял в каждой вещи два момента: «то, что есть» и причину ее существования. Термин «то, что есть» обозначает вещь как «вот это» (или «то»), обладающее характеристиками «чтойности» («что»), иначе говоря, существенными свойствами, позволяющими ответить на вопрос: «Что это такое?» Глагол «есть», входящий в выражение «то, что есть», указывает, что субстанция, характеризующаяся определенной «чтойностью», существует. Почему она существует, и именно в таком виде? Что является причиной существования индивидуальной субстанции, например, конкретного человека, который одновременно есть и «это», и такое «что», которое выражается предикатом (общим понятием) «человек», на основании чего о нем можно сказать: «это — человек»? Причиной бытия отдельного человека, как обладающего свойством «быть человеком» Гильберт считает родовую сущность, соответствующую абстрактному понятию «человечность». Бог творит мир, сообщая каждой вещи и бытие, и ее

форму (чтойность) через ее родовую сущность, или Идею. Универсальные сущности, таким образом, рассматриваются Гильбертом в качестве причин, порождающих индивидуальные субстанции.

Серьезные возражения против тезиса о реальности общих и абстрактных понятий были выдвинуты *Петром Абеляром* (1079-1142), французским теологом, философом и логиком, лекции которого пользовались необыкновенным успехом у студентов. Трагическая судьба Абеляра описана им в трактате-автобиографии «История моих бедствий». Учителями Абеляра были *Росцелин* (1050-1122) и *Гильом* из Шампо (1070-1121). Росцелин придерживался крайне номиналистических взглядов. Он утверждал, что реально существуют только единичные вещи, а понятия реальны лишь в качестве «звучаний голоса». Ни роды, ни виды не имеют реального существования: существовать может лишь нечто единое («одно»), но что едино, то не является общим, а общее не может быть единым. Поэтому три Лица Троицы суть три отдельные субстанции; «Бог» — только слово, реально же существуют три Лица. Эти выводы Росцелина послужили основанием для обвинения его в тритеизме (троебожии). Гильом из Шампо, напротив, принадлежал к числу крайних реалистов. Согласно Гильому, реально существуют именно роды и виды, индивидуальные же различия, посредством которых индивиды отличаются друг от друга, — это нечто случайное, что может быть или не быть. У всех индивидов одного вида (или у видов одного рода) одна и та же сущность, отличаются же они лишь акциденциями. Как заметил Абеляр, это утверждение ведет к противоречию. Если одна и та же сущность, обозначаемая родовым понятием, например, «животное», является общей для двух видов, относящихся к роду «животное», для «человека» и «лошади», то одно и то же «животное», которое является разумным в виде «человек», было бы неразумно в виде «лошадь», то есть обладало бы взаимоисключающими признаками, что противоречиво.

Такого рода противоречия, считает Абеляр, возникают вследствие ошибочного приписывания универсалиям реальности (от лат. *res* — вещь), то есть статуса вещей. Абеляр уточняет само понятие вещи; вещь — это то, что обозначается с помощью единичного термина («Сократ», «этот камень»). Единичный термин никогда не выполняет в предложениях функции предиката (сказуемого), который приписывается многим, отличающимся друг от друга субъектам (подлежащим). Поэтому вещь также, по выра-

жению Абельяра, не может быть предикатом другой вещи. В понятии вещи не содержится никакого указания на ее отношение к чему-то иному; каждая вещь есть только то, что она есть. Общее понятие, выполняющее функцию предиката, указывает не на вещь, а на «состояние», присущее вещи. Общее понятие, скажем, «человек», не может быть правильно приписано многим индивидам, поскольку все они находятся в одном и том же «состоянии». Онтологический статус универсалии «человек», соответствующий общему понятию, иной, чем у Сократа, Петра, любого конкретного человека, обозначаемого единичным термином; «человек» не есть нечто отличное от индивидуального человека и столь же реальное, то есть в качестве особой вещи существующее наряду с ним, но есть способ бытия индивидуальной субстанции. Абельяр противопоставляет, таким образом, номинализму и реализму концептуалистский подход к решению проблемы универсалий, который, в отличие от номинализма, не отрицает, что общим понятиям соответствует нечто в самой реальности, но не признает, в отличие от реализма, что универсалии существуют в том же самом смысле, как и индивидуальные вещи, то есть имеют одинаковый с ними онтологический статус.

Отчетливое знание, согласно Абельяру, достигается лишь с помощью чувственного созерцания, единственной способности, позволяющей схватить единичное. Общим понятиям «человек» или «дерево» также соответствует созерцание, но смутное. С познавательной точки зрения, универсалия есть лишь образ, извлекаемый мышлением из многих индивидов, сходных по природе, то есть находящихся в одном и том же состоянии. Абстрактным понятиям типа «человечности» ничего не соответствует в реальности; на их основе формируется мнение, а не знание, которое в конечном счете всегда опирается на созерцание.

Определяя веру как «признание истинности вещей неочевидных, то есть не доступных телесным чувствам», Абельяр сближает ее с разумом, имеющим дело также с вещами невидимыми, лежащими за пределами чувственного восприятия. Вера означает несовершенное, основанное на доверии к авторитету, знание истин, которые могут и должны быть поняты и обоснованы с помощью разума. В религии есть моменты, превышающие разум, но нет противоречащих ему. Разумное постижение является предварительным условием истинной веры: только понимание догмата делает возможной веру в то, что он утверждает. В этом смысле понимание предшествует вере. Теологический рационализм Абе-

ляра был решительно отвергнут *Бернаром Клервоским* (1090-1153), противопоставившим рационалистическому пафосу схоластики мистико-символический путь Богопознания.

6. Усвоение аристотелизма в схоластике

В XI-XII веках, в результате более основательного знакомства с мусульманской литературой в завоеванных христианами областях, главным образом, в Испании, и благодаря продолжавшейся на протяжении двух столетий деятельности переводчиков с арабского и греческого языков, латинскому Западу стал доступен обширный свод философских сочинений, ядро которого составляли работы Аристотеля и труды таких известных его мусульманских истолкователей как Ибн Сина (Авиценна) и Ибн Рушд (Аверроэс).

Включение аристотелизма в схоластику облегчалось преподаванием аристотелевской логики в школах, тем не менее для ассимиляции метафизики и натурфилософии Аристотеля необходимо было снять расхождение между такими, например, моментами аристотелевской доктрины, как представление о вечности мира или смертности человеческой души, и христианской догматикой. Еще более существенным было то обстоятельство, что сочинения Аристотеля вводили не просто альтернативную систему идей, но другую норму истины, опирающуюся на законы разума и естественного опыта. Признать норму истины, совершенно независимую от религиозного откровения, церковь не могла; нельзя было и совершенно отвергнуть ее; необходимо было встроить ее в систему теологических оценок.

Главную роль в осуществлении этих задач сыграл один из видных схоластов XIII века *Альберт Великий* (1193, или ок. 1206-1280). Он видел способ примирения теологии с философией в разделении сфер их влияния и в признании самодостаточности каждой в своей области. Теология должна руководствоваться положениями веры, и разум, если ему недоступны истины Откровения, должен просто признать их авторитет. В познании же природного мира, где разум является высшим арбитром, он должен опираться не на догматы, а на опыт и логическое доказательство. Альберту удается примирить учение Августина о душе как о простой нематериальной и потому бессмертной субстанции с аристотелевским представлением о душе как форме живого тела.

Важную роль в усвоении аристотелизма в средневековой Европе сыграли также мыслители Оксфордской школы, *Роберт Гроссетест* (1175-1253) и *Роджер Бэкон* (ок. 1214-1294). Воспринятые ими натурфилософский и общеметодологический аспекты системы Аристотеля сочетались у них с традиционализмом в теологии. Характерное для средневекового августинизма учение о свете как о первопричине сущего (Бог есть Свет) и носителе всякого действия во вселенной – «метафизика света» – дополняется у них математическими и естественнонаучными элементами. Традиция математических и натурфилософских исследований продолжится в Оксфорде и в XIV веке в трудах *Фомы Брадвардина* (ум. 1349) и ученых мертонской школы. Под знаком преимущественно натурфилософского интереса завоевывал аристотелизм средневековые университеты. Но влияние его оказалось затем всеобъемлющим, оно чувствуется даже в трудах тех, кто прочно стоит на позициях августинизма, в частности, выдающегося богослова и мистика XIII века Бонавентуры.

7. Бонавентура. Мистический путь познания

Бонавентура (1221-1274), святой и один из учителей католической церкви; родом из Италии, учился в Париже, где потом преподавал с 1248 по 1255 год, монах (с 1238), затем генерал францисканского ордена. Учение Бонавентуры точнее всего характеризует название одного из его главных сочинений: «Описание пути души к Богу». Двигателем на этом пути, который должен завершиться экстатическим созерцанием, является вера, то есть любовь и устремление к Богу, проявляющиеся, прежде всего, в религиозно-практической деятельности души: покаянии, молитве, милосердии (добрых делах). В продвижении по пути к Богу принимает участие и разум, но он может делать это, лишь опираясь на веру. Деятельность разума не самодостаточна. Познание человеком внешнего мира, в котором разум, используя способность чувственного восприятия, с помощью абстрагирования восходит к познанию общего, принципиально не может быть завершено его собственными силами. Самое большее, к чему может прийти естественный разум, – это к пониманию необходимости существования первой причины всего сущего. Без знания первой причины знание о мире остается незавершенным; но эта Пер-

вопричина, Бог-Творец, непостижима для естественного разума. Однако знаменательно само стремление ума найти ее; оно, по рассуждению Бонавентуры, означает, что в том-то и состоит задача ума, для того и есть внешний мир, чтобы человек, познавая его, усматривал за ним Бога. И здесь вера выступает наставницей разума: принимаемая открытое в св. Писании, разум удостоверяется, что мир, сотворенный Богом, есть развернутое свидетельство о Творце. Тогда и характеристики познаваемого, и сам способ познания оказываются доказательствами его существования. Каждый фрагмент окружающей реальности осознается как «след Бога», поэтому познавая мир, как символически говорящий о своем Создателе, мы продвигаемся к Богу «по его следам» во внешнем мире. Это, по учению Бонавентуры, первый шаг ума как участника в восхождении человеческого духа к Богу.

Еще более ясным свидетельством о Боге является сам человеческий дух. Тройственный состав его, неразрывная взаимосвязь трех способностей, в которых реализуется существование и деятельность сознающего духа, а именно, памяти, разума и воли, указывает по аналогии, подобно тому, как образ указывает на прообраз, на единство трех ипостасей Троицы. Но самым отчетливым свидетельством о Боге является человеческий дух не в его обычном состоянии, когда он может лишь констатировать наличие своих способностей, но сам он искажен страстями, а когда он преобразуется благодатью. Тогда жизнь духа являет подобие внутрибожественной жизни.

Обращаясь к поискам свидетельств о Боге в собственно интеллектуальной сфере (это высшая, непосредственно предшествующая экстатическому единению с Богом, ступень продвижения ума к Богу), Бонавентура предлагает вариант онтологического доказательства бытия Бога. Он задается вопросом: может ли разум, просветленный верой, иметь представление о чистом бытии, бытии как таковом, которое присуще только Богу? Чистое бытие, утверждает он, и есть собственный объект нашего интеллекта; это первое, ближайшее, что доступно разумению: всякое частное бытие понимается только потому, что нам известно бытие как таковое. Но наш ум не сознает этого, подобно тому, как глаз, различающий при свете цвета, формы и тому подобное, самого света видеть не может.

Доктрина творения Бонавентуры характеризуется экземпляризмом, представлением, что все сотворенное имеет в Боге свои прообразы (*exemplā*), Идеи. Божественные Идеи, существующие

в Боге Слове, суть знание Бога — и в этом смысле некое подобие Бога, — но в этом знании провидятся и формы, умопостигаемые сущности всего имеющего быть сотворенным; это Божественное провидение несет в себе и творческую энергию, действующую силу, которой творится мир. Богом создается и подобающая материя, своя для телесных субстанций, своя для умопостигаемых. Материя не является абсолютно неопределенной и лишь пассивно принимающей определяющую ее форму. В материю в акте творения вложены семенные разумные причины, как бы не проявленные зародыши будущих форм. Поэтому в материи есть предрасположенность к форме. Всякая вещь — результат действия не одной, а ряда форм, последовательно определяющих материю.

Внутренним стержнем учения Бонавентуры о мире и о познании является доктрина Божественного просвещения. Форма вещи, то есть ее рациональный строй, делающий ее постижимой для человеческого ума, обнаруживает присутствие в ней «логоса», начала, сообщающего порядок и определенность и познаваемого посредством умозерцания. Как глаз видит свет, так ум созерцает умопостигаемые светы — логосы вещей. Но формы вещей являются лишь отсветами того формообразующего умопостигаемого Света, который сияет в Божественных Идеях. Частные светы — формы вещей — суть отражения, которые устремляют ум человека к Логосу, Свету всех светов.

8. Философия Фомы Аквинского

Логически стройную и в то же время энциклопедически универсальную систему христианской теологии и философии на базе аристотелевских понятий создал *Фома Аквинский*. Фома родился близ Аквино (Италия) в 1225 году. В 1244 году вступил в доминиканский орден. Учился в Париже и Кельне у Альберта Великого, преподавал в Париже, Риме, Неаполе. Святой и один из учителей католической церкви. Умер в 1274 г.

Платоническое представление Августина о человеческой душе как независимой от тела духовной субстанции, обладающей способностью непосредственно усматривать вечные несотворенные истины (Идеи) в свете Божественного просвещения, Фома заменяет восходящим к Аристотелю понятием души как формы тела. Душа, соединенная с телом, лишена дара непосредственного созерцания Бога и божественных Идеи, но для

нее открыт путь рационального познания. Это познание является результатом совместной деятельности чувств и интеллекта. Воздействие объектов приводит к образованию в душе их чувственных образов – подобий, от которых интеллект абстрагирует умопостигаемые формы – универсалии (следы творения вещей с помощью Божественных Идей). В своей познавательной деятельности интеллект руководствуется первыми принципами, составляющими начала всякого знания, например, логическими законами. Эти принципы виртуально предсуществуют в душе, но окончательно формируются интеллектом только в процессе познания чувственных вещей.

Теология и философия, согласно Фоме, суть «науки» в аристотелевском понимании, то есть системы знания, в основании которых лежат первые принципы, из которых посредством силлогистических рассуждений выводятся заключения. Теология и философия являются самостоятельными науками, ибо принципы теологии – догматы – и принципы разума не зависят друг от друга. Часть истин Откровения носит сверхразумный характер (догматы троичности, первородного греха и др.), другие являются рационально постижимыми (существование Бога, бессмертие души и др.). Откровенное (сверхразумное) и естественное знание не могут противоречить друг другу, поскольку и то, и другое являются истинными. Задача теологии состоит в систематическом изложении и истолковании спасающей истины откровения; для того, чтобы сделать положения веры понятными и убедительными для «естественного разума» человека, теология прибегает к помощи философии. Рассматриваемая с точки зрения достижения главной цели христианского вероучения – спасения человека, философия есть служанка теологии.

В томистской доктрине, как и в предшествующей схоластике, Бог отождествляется с Бытием, но понятие бытия при этом переосмысливается. Глубочайшим смыслом слова «бытие» становится акт, на который указывается глаголом «быть». Акт бытия, благодаря которому все вещи получают существование, то есть становятся вещами, о которых можно сказать, что они есть, составляет сущность Бога. В Боге нет никакой сущности, отличной от акта бытия, никакого «что», которому может быть приписано существование. Его собственное бытие и есть то, что Бог есть. Такое бытие непостижимо для человеческого разума. Можно привести доводы, убеждающие, что Бог есть, но мы не можем знать, что он есть, поскольку в нем не существует никакого «что». Че-

ловеку доступно лишь знание сотворенных вещей, являющихся не простыми, а составными, составленными из сущности и существования: в них есть то, что получает бытие (сущность) и самое бытие, сообщаемое им Богом. Бытие, свойственное вещам, есть не просто бытие, а бытие чего-либо, некоторой сущности. Вещь не только есть, она есть «то-то и то-то», обладает определенностью, выражаемой ее существенными признаками. Глагол «есть» применительно к вещи указывает на конечное, ограниченное определенной формой, бытие. В противоположность вещам, бытие Бога бесконечно; не будучи ограничено каким-либо определением, оно находится за пределами любого возможного представления и невыразимо.

Так как человек не имеет адекватного представления о Божественной сущности, то невозможно прямое доказательство существования Бога, которое опиралось бы на анализ содержащегося в человеческом уме понятия о нем. Но возможны косвенные доказательства, исходя из рассмотрения творений. Фома Аквинский формулирует пять таких доказательств. Общий ход рассуждения в них таков. Наличие вещей и таких присущих им свойств, как движение, относительное совершенство и тому подобное, предполагает, что есть причины, обуславливающие существование как вещей, так и их свойств. Ряд причин, порождающих вещи и их свойства, должен быть конечным, иначе вещь никогда не была бы произведена. Следовательно, должна существовать первая Причина, которая и есть Бог.

Сотворенные имматериальные (бестелесные) субстанции, каковы ангелы, а также интеллект, то есть разумная часть человеческой души, являются составными ввиду различия между их сущностью и существованием; материальные субстанции характеризуются двойной составленностью: из материи и формы, а также сущности и существования. В человеке имматериальная субстанция (разумная душа) выполняет одновременно функцию формы по отношению к телу. Форма (душа) сообщает существование телу (одушевляет его), получив его от акта бытия. Каждое существо или вещь имеет одну субстанциальную форму, определяющую родо-видовые характеристики вещи, ее «чтойность». Индивидуальное различие тождественных по виду вещей обусловлено материей, выступающей в качестве индивидуализирующего начала (принципа индивидуации).

Введение понятия акта бытия, отличного от формы, позволило Фоме отказаться от допущения множественности субстанциальных форм у одной и той же вещи. Его предшественники и современники, в том числе Бонавентура, не могли воспользоваться учением Аристотеля о существовании единственной субстанциальной формы у каждой вещи (из которого вытекало утверждение о душе как субстанциальной форме тела), поскольку со смертью тела должна была бы исчезнуть и душа, ибо форма не может существовать без целого, чьей формой она является. Чтобы избежать нежелательного вывода, они были вынуждены допустить, что душа есть субстанция наряду с телом, состоящая из своей формы и своей (духовной) материи, которая продолжает существовать после исчезновения тела. Но тогда человек, или любая вещь, поскольку в ней сосуществуют многие формы, оказывается не одной субстанцией, а состоящей из нескольких (материальных) субстанций. Допущение акта бытия, как акта, создающего не только вещь, но и форму, позволяет решить эту проблему. После смерти тела разумная душа остается субстанцией, но не материальной, состоящей из формы и духовной материи, а имматериальной, состоящей из сущности и существования, не прекращая, следовательно, своего существования. Единственность же субстанциальной формы у человека, как и у любой другой субстанции, объясняет присущее каждой из них единство.

Возражая Сигеру Брабантскому, утверждавшему, что разумная часть души является безличной субстанцией, общей для всех людей, Фома настаивает на существовании у каждого человека отдельной, личной души.

В этике Фома Аквинский исходит из того, что все сущее стремится к благу: неразумные существа — к собственному благу, разумные — к Благу как таковому. Но блага нельзя желать, если оно неизвестно интеллекту; поэтому интеллект благороднее воли. Целью человеческой жизни является обретение блаженства; блаженство состоит не в акте воли, но в акте интеллекта. Цель интеллектуальных субстанций — знать Бога посредством интеллекта; но созерцать свет Божественной славы в его полноте человек может лишь в будущей жизни, здесь же к блаженству приближает созерцательная, молитвенная жизнь подвижников. Наш разум не может непосредственно видеть Высшее Благо; он ограничен необходимостью постоянно выбирать между частными благами, на свой риск оценивая всякий раз, являются ли

они промежуточными целями в направлении к Высшему Благу. В этом состоит свобода человека. С другой стороны, практический разум может из своего опыта почерпнуть общие принципы морали, укорененные в Божественном законе. Мера совершенства человеческого действия пропорциональна подчиненности последнего разуму, владеющему принципами морали. Действие, сообразующееся с разумом, является добрым, несогласное с ним — злым.

Построение Фомой Аквинским системы рациональной теологии, то есть тенденция подтвердить истины Откровения философским рассмотрением, вызвала оппозицию среди современных ему теологов. Никто не отрицал компетентности разума в познании природного мира, спорным был вопрос о приложимости разума к теологии, коль скоро ее предмет был признан неподотчетным разуму. Особенно резкой критике подверглась концепция *Сигера Брабантского* (ок. 1235 — ок. 1282), принимавшего аристотелевское учение в истолковании Аверроэса (почему Сигера и его единомышленников называют латинскими аверроистами) и настаивавшего на свободе философского разума в рассмотрении любых вопросов. При этом признавалась и неприкосновенность догматов веры, независимо от их согласия с аргументами разума, что означало признание двойственности истины. Латинские аверроисты подчеркнули моменты, неприемлемые для христианской мысли в аристотелевской доктрине, поэтому последовавшая реакция была направлена против аристотелизма вообще и даже против томизма; она нашла свое выражение в осуждении в 1277 г. парижским епископом Этьеном Тампье списка из 219 тезисов, извлеченных из сочинений схоластов, последователей Аристотеля, и содержащих недопустимые с точки зрения религиозной доктрины положения. Наиболее существенным следствием этой акции было резкое ограничение философского детерминизма: возникают философско-теологические системы, имеющие целью обосновать основополагающий для христианского мировоззрения тезис о свободе воли Бога и человека. Таковы были доктрины *Генриха Гентского* (ум. 1293) и Дунса Скота.

9. Концептуализм Дунса Скота

Иоанн Дунс Скот (1266-1308), «тончайший доктор», францисканский теолог, преподавал в Оксфорде и Париже. Главной целью философии, согласно Дунсу Скоту, является постижение бытия как такового. Но человеческий интеллект знает о бытии только то, что он может абстрагировать от чувственных данных: ему недоступно непосредственное созерцание бытия самого по себе, без каких-либо дополнительных определений; он познает лишь определенное бытие, присущее конечным (сотворенным) вещам, то есть в соединении с их существенными и акцидентальными признаками. Поэтому философия начинается с абстрактного понятия бытия, в равной степени приложимого и к Творцу, и к творениям, и исходя из него доказывает существование Бога как бесконечного бытия. В отличие от конечных вещей, чье существование случайно (они могут существовать или не существовать) и производно, то есть обусловлено некоторой причиной, благодаря которой они становятся существующими, бесконечное бытие обладает необходимым существованием (оно не может не существовать), оно беспричинно и служит Первой Причиной существования конечных вещей.

Реально существуют только индивиды; формы и сущности («чтойности» вещей) также существуют, но не реально, а в качестве объектов Божественного интеллекта. Эти сущности суть «природы», которые сами по себе не являются ни общими, ни единичными, но предшествуют существованию и общего, и единичного. Если бы природа лошади, аргументирует Дунс Скот, была единичной, была бы только одна лошадь, если бы она была универсальной, не существовало бы отдельных лошадей, поскольку из общего нельзя вывести единичное, и наоборот, из единичного — общее. Существование индивидуальных вещей возможно благодаря добавлению к сущности-природе особого индивидуализирующего признака — «этости», превращающего ее в «эту» вещь, непохожую ни на какую другую. Абстрагирование в процессе познания одинаковых природ, характеризующих индивиды одного вида, от этих индивидов сопровождается превращением природ в универсалии (общие понятия).

Для решения одной из важных и наиболее трудных проблем схоластической теологии и философии: каким образом наличие нетождественных атрибутов Бога — благодати, всемогущества,

ваемым в акте творения, предшествует существование их возможностей (Идей) в уме Бога. В акте творения воля осуществляет выбор совместимых возможностей в качестве свойств индивида. Поскольку воля свободна, этот выбор случаен. В человеке, как и в Боге, знание — не причина желания (воли), а его условие. Ум обеспечивает лишь возможность выбора, выбирает же воля.

10. Номинализм Оккама

Радикальные выводы из тезиса о свободной, ничем не ограниченной воле Творца сделал *Уильям Оккам* (ок. 1300-1349). Если воля Бога, согласно Дунсу Скоту, свободна лишь в выборе возможностей (идей), предсуществующих независимо от воли в Божественном мышлении, то по Оккаму, абсолютная свобода Божественной воли означает, что в акте творения она не связана ничем, даже идеями. Оккам отрицает существование универсалий в Боге; их не существует и в вещах. Так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом. Нет идей видов, есть только идеи индивидов, поскольку индивиды — единственная реальность, существующая вне ума, как Божественного, так и человеческого. Исходным пунктом познания мира является знание об индивидах.

Единичное не может познаваться с помощью общих понятий, оно является объектом непосредственного созерцания. Богу свойственна интеллектуальная интуиция идей, соответствующих индивидам, человеку — интуитивное познание индивидуальных вещей в чувственном опыте. Интуитивное познание предшествует абстрактному. Последнее возможно не потому, что в самих вещах есть «чтойности», то есть концептуально постижимые свойства или характеристики. Реально существующая вещь есть лишь «это», неделимая единица, лишенная определений. Понятия формируются в уме познающего субъекта на основе чувственного восприятия вещей. Универсалии суть знаки в уме, сами по себе они являются единичными, а не общими, сущностями. Их универсальность заключается не в их бытии, а в их обозначающей функции. Универсалии-знаки подразделяются Оккамом на естественные и условные. Естественные знаки — это понятия (представления, мысленные образы) в уме, относящиеся к еди-

ничным вещам. Естественные знаки предшествуют словесным выражениям — условным знакам. Естественный знак представляет собой некий вымысел (фикцию), иными словами, качество, существующее в уме и обладающее от природы способностью обозначать. Оккам различает среди естественных знаков первые и вторые интенции ума. Первая интенция — это понятие (мысленное имя), приспособленное самой природой для того, чтобы подставляться вместо вещи, не являющейся знаком. Вторые интенции суть понятия, обозначающие первые интенции.

Логическое обоснование номиналистической концепции дано Оккамом в теории суппозиций (подстановок). Она объясняет, каким образом использование в языке общих терминов может быть совмещено с отрицанием реального существования универсалий. Оккам выделяет три типа суппозиций: материальную, персональную и простую. Только при персональной подстановке термин выполняет обозначающие функции, замещая (обозначая) вещь, то есть нечто единичное. При двух других термин ничего не обозначает. При материальной подстановке термин подставляется вместо термина. Например, в высказывании «человек есть имя» термин «человек» не обозначает конкретного человека, а означает «слово «человек»», то есть указывает на себя как на термин. При простой подстановке термин подставляется вместо понятия в уме, а не вместо вещи. Термин «человек» в высказывании «человек есть вид» отнюдь не обозначает какой-либо общей (видовой) сущности человека, которая обладала бы реальным существованием; он замещает видовое понятие «человек», наличное лишь в уме познающего субъекта. Поэтому использование общих терминов не обязывает к признанию реальности сущностей-универсалий.

Отсутствие общего в единичных вещах исключает реальное существование отношений и каких-либо закономерностей, в том числе причинности. Поскольку знание о мире формируется на основе общих понятий, о нем возможно только вероятное, но не достоверное знание.

В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии — убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия. Бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рацио-

нально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума. Поскольку бытие больше не связано со смысловым значением слов, схоластическое исследование бытия, основанное на анализе слов и их значений, становится беспредметным. Появление доктрины Оккама знаменовало конец средневековой схоластической философии. И хотя схоластические штудии продолжались в XV-XVI веках, золотой век схоластической философии был уже позади.