

В.В.СОКОЛОВ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ



*Допущено Министерством высшего
и среднего специального образова-
ния СССР в качестве учебного по-
собия для студентов и аспирантов
философских факультетов и отде-
лений университетов*



Москва «Высшая школа» 1979

ББК 87.3

С59

Рецензенты:

профессор **Б. Э. Быховский**
и профессор **Н. И. Стяжкин**

Соколов В. В.

С59 Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. — М.: Высш. школа, 1979. — 448 с., ил.

В пер.: 1 р. 10 к.

Книга представляет собой первый на русском языке систематический курс истории средневековой философии. В ней рассматривается процесс зарождения и развития христианской философии (патристики) в условиях античности (I—V вв.), возникновение и развитие схоластической философии в Европе в эпоху раннего средневековья (VI—XII вв.), основные идеи средневековой философии в ближневосточных странах, расцвет и закат схоластической философии в Европе в XIII—XIV вв.

С $\frac{10501-015}{001(01)-79}$ 10—79

0002010000

ББК 87.3
1Ф

Василий Васильевич Соколов

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *В. И. Гронда*. Художник *Б. А. Школьник*. Художественный редактор *С. Г. Абелин*. Технический редактор *Л. А. Григорчук*. Корректор *М. М. Сапожникова*

И.Б. № 1689

Изд. № ФПН—259. Сдано в набор 24.04.78. Подп. в печать 15.09.78. А-06004. Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 23,52 усл. печ. л. 24,99 уч.-изд. л. Тираж 40 000 экз. Зак. № 364. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Высшая школа», Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14

Ярославский полиграфкомбинат Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 150014, Ярославль, ул. Свободы, 97.

© Издательство «Высшая школа», 1979

*Памяти дорогого учителя и друга
Валентина Фердинандовича Асмуса
посвящается*

ОТ АВТОРА

Предлагаемый читателю курс истории средневековой философии, выросший из лекций автора, читавшихся им в течение ряда лет студентам и аспирантам философского факультета Московского университета, и шире, и уже своего названия. Он шире потому, что понятие средневековой философии не является только хронологическим. Первый раздел данной книги целиком посвящен античной предыстории средневековой философии (обычно неосвещаемой в курсах истории античной философии). Вместе с тем данная книга уже своего названия не только в хронологическом смысле, поскольку в нее не входит философия эпохи Возрождения, рассматриваемая нами как поздний феодализм, позднее средневековье, но и в смысле пространственном, страноведческом. За пределами данного курса остается не только средневековая философия Индии и Китая (которая в такого рода курсах обычно и не освещается), но и средневековая философия некоторых стран, принадлежащих к европейской (средиземноморской) философской традиции. Читатель не найдет здесь рассмотрения византийской философии, как и связанной с нею армянской, грузинской, русской философии. Такое рассмотрение, по убеждению автора, должно быть произведено в рамках не столько общего курса, сколько специальных курсов.

В советской историографии средневековой истории философии почти нет книг, содержащих общие обзоры средневековой истории философии. Это обстоятельство ставит автора перед большими трудностями. О степени успешности их решения и должен теперь судить читатель.

В заключение автор выражает искреннюю благодарность рецензентам книги — проф. Б. Э. Быховскому, проф. Н. И. Стяжкину, кандидату философских наук А. В. Сагадееву, а также коллективу кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ, где рукопись данной книги была предметом специального обсуждения.

РАЗВИТИЕ МОНОТЕИСТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ И ПОБЕДА ХРИСТИАНСТВА

Определяя сущность эволюции религиозных представлений, многие авторы говорят, что она сводится к эволюции страха.

Сначала, в эпоху первобытнообщинного строя, это был страх перед природными силами, а затем, по мере развития классового общества, этот страх дополнялся, все более усложнялся и углублялся страхом перед социальными условиями человеческой жизни. Они делали возможной эксплуатацию одних классов другими, одних лиц другими. Они порождали бессилие личности перед лицом социальных институтов и в особенности перед лицом государства, невозможность объяснить (для себя) происхождение и сущность этих институтов. В определенном смысле это правильно, хотя, конечно, нельзя упрощать эволюцию религиозных представлений и верований, сводя ее к постоянному видоизменению и усложнению чувства страха, ибо сам этот страх как выражение бессилия человека перед объективными обстоятельствами его жизни выступает всегда в сложном контексте непрерывно развивающегося человеческого сознания.

История религиозных представлений и верований со времени их возникновения в условиях первобытнообщинного строя, его разложения и перехода в классовое общество свидетельствует о постепенном убывании фантастичности мифологических образов, приобретающих все более человеческую, антропоморфную форму (которая, конечно, всегда осложнена различными атрибутами из мира природно-небесного и растительно-животного). Большой конкретности и выразительности антропоморфное истолкование богов достигает на политеистической стадии развития религиозно-мифологических представлений, классические образцы которых мы находим в олимпийской мифологии древних греков и древних римлян. Высший этап в развитии религиозных верований классовых обществ наступает в результате выделения одного из богов в качестве главного бога, имеющего тенденцию к превращению в единственного бога того или иного государства. Этот этап и называется монотеизмом, единобожием. С различными элементами монотеизма мы встречаемся в религиях Древнего Китая, Древней Индии, Древнего Египта и Шумеро-Вавилонии.

Но для содержания данной книги принципиальное значение имеет развитие христианской монотеистической религиозности в условиях Римской империи. Разумеется, мы не можем входить здесь в рассмотрение социально-исторических причин возникновения христианства, освещаемых во многих книгах. Но мы не вправе и отказываться от рассмотрения некоторых важнейших сторон христианско-монотеистической религиозности в интересах всего дальнейшего содержания. Ведь средневековая философия — исторически весьма своеобразный тип теоретизирования, решающая особенность которого состояла во взаимоотношениях с религиозно-монотеистическим мировоззрением, в своей христианской форме зародившимся в поздней античности.

Одна из важнейших черт монотеистической религиозности как наиболее массовой формы идеологической жизни состоит в усилении в ней *морального* содержания. Когда уже верховные владыки древневосточных государств боролись за укрепление единобожия, они исходили не просто из интересов политико-идеологического укрепления своих государств, но и из интересов наиболее эффективной эксплуатации своих подданных (а эти интересы были, конечно, неразрывно связаны друг с другом).

Отсюда стремление владык, поскольку они не могли опираться лишь на прямое насилие, найти путь к душам своих подданных, который мог тогда быть только путем религиозным.

Религиозная проблема чрезвычайно усложнилась в условиях Римского мирового государства, когда стали разрушаться вековые границы между многочисленными национальностями, вошедшими в него. Как подчеркнул Ф. Энгельс в статье «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», перестройка социальной структуры Римской империи, происходившая в течение веков, привела к гибели прежних локальных религий. Этот процесс разрушения национальных религий, начавшийся еще в эллинистическую и завершившийся в римскую эпоху, был длительным и сложным процессом формирования монотеистической религиозности, соответствующей новым условиям «мирового» государства. Он был стихийным процессом творчества различных народов Римского государства. Напомним в этой связи, что образование огромных государств уже в эллинистическую эпоху сопровождалось упадком политических интересов и политической деятельности среди интеллигенции, искавшей удовлетворения своих мировоззренческих запросов в пределах узких содружеств, одним из типичных примеров которых стал эпикурейский Сад в Афинах. Народные массы, особенно далекие в античности от научно-философских интересов, но тоже, конечно, переживавшие процесс углубления своей духовной жизни, удовлетворяли свои мировоззренческие стремления в различных религиозных объединениях. И чем сильнее становился гнет императорской бюрократической машины, чем больше концентрировались в руках ее главы решающие рычаги политической жизни, тем равнодушнее относились к ней массы и тем враждебнее становились их религиозные объединения к официальной власти и ее идеологии.

Одним из наиболее характерных явлений религиозной жизни уже в эпоху эллинизма стал *синкретизм*, взаимное проникновение религиозных верований и культов различных народов Средиземноморья, вступающих во все более тесный контакт друг с другом. Религиозный синкретизм сводился тогда прежде всего к проникновению ближневосточных религиозных верований и образов, обладавших тысячелетней историей и шлифовавшихся в течение веков многочисленным жречеством, в религиоз-

ное сознание и религиозную жизнь сначала греков, а затем и римлян. Широкое распространение получили мифы и культы Осириса и Иисиды, Аттиса и Кибелы, Адониса и Афродиты. Образы этих страдающих, умирающих и воскресающих богов некогда возникли как олицетворение растительной силы природы с ее годовыми циклами. Но в условиях усложнявшейся жизни эллинско-римских городов эти образы приобретали символический смысл, на первый план выступала их сущность в качестве глубоко и несправедливо пострадавших богов. К ним и тянулись страждавшие души как свободных, так и рабов, которые нуждались в утешении. Возникли многочисленные религиозные общины — уже не столько как национальные и племенные объединения, сколько как добровольные религиозные сообщества лиц различных национальностей, концентрировавшихся в тех или иных городах. Перед лицом огромного бюрократического государства, все туже завинчивавшего пресс бесчеловечной эксплуатации, ее многочисленные жертвы стремились, выражаясь словами Энгельса, к «бегству от внешнего мира в мир внутренний» [1, т. 19, с. 313]. Не видя никакого выхода и просвета в земном мире, они искали его в загробном и участие в различных религиозных мистериях рассматривали как гарантию будущего, посмертного спасения души. Представление о бессмертии человеческих душ, развивавшееся уже в VI в. до н. э. в орфико-пифагорейских общинах, становилось необходимым компонентом такого рода мистерий.

Среди богов восточного происхождения, получивших большое распространение в пределах Римской империи, нужно упомянуть также иранский культ бога Митры, одновременно олицетворявшего и физический свет, и моральную чистоту. Как «непобедимое солнце» этот культ получил особое распространение в военных кругах (одно время существовала даже тенденция превратить его в государственственный культ). Митраизм опирался на довольно сложную космогонию. В ней отразились представления дуалистической иранской религии зороастризма о космической борьбе света и тьмы, которая в социально-моральном плане выступала как борьба доброго и злого, правдивого и лживого, морального и аморального. Митраизм, как и зороастризм, на который он опирался, включал в себя и сложное учение о загробной жизни и загробном воздаянии за земную жизнь, а также и эсха-

тологические представления, т. е. представления о конечном состоянии мира, когда светлое начало окончательно победит темный мир зла и в мире восторжествует справедливость.

Все перечисленные культы, как и множество других, не названных здесь, оказали огромное воздействие на формирующееся христианство. Но наибольшая роль в его становлении принадлежала иудейской религиозной мысли.

Значение этой мысли для религиозного развития поздней античности состоит прежде всего в том, что в иудаизме, как ни в одной другой религиозной системе древности, сложилось понятие строгого монотеизма. Здесь не место рассматривать исторические и социальные причины культа Яхве в качестве единственного бога древних иудеев, не только опекуна еврейского народа, но и верховного блюстителя справедливости и высшего авторитета моральных законов.

Исключительная роль, сыгранная иудаизмом в религиозном развитии античного мира и в подготовке христианства, основывалась не только на его содержании, но на существовании единого документа, в котором оно было зафиксировано. Благодаря трудам многих компиляторов из числа иудейских жрецов примерно в V—IV вв. до н. э. была составлена священная книга древних евреев. Это чрезвычайно сложное произведение включает мифы и легенды еврейского народа (значительная часть их содержания сложилась под воздействием мифологии вавилонского и других соседних народов), творения фольклора, морально-юридические документы и другие памятники еврейской истории.

Несмотря на многочисленные противоречия и неувязки (а порой и нелепицы), вскрытые учеными в этом «богодуховенном» произведении, оно отличается от многих других религиозно-мифологических произведений древности целостностью охвата и объяснения природных и общественных явлений. Яхве представлен здесь единоличным и могущественным творцом мира и человека («из ничего», в течение шести дней), вседержителем природы и вершителем судеб человеческого рода.

Успеху религиозно-монотеистических представлений еврейского народа среди других народов античности, а затем и средневековья весьма способствовали также литературные достоинства священной книги, в которой опи-

сано множество жизненных ситуаций и содержится немало сюжетов, поучительных и интересных для каждого человека.

В дальнейшем, в III—II вв. до н. э., в Александрии, где проживало много евреев, забывших свой язык, с древнееврейского языка на греческий и была переведена эта книга, известная с тех пор под греческим именем Библии. Благодаря переводу (составившему так называемый Ветхий завет христианской традиции) этот фундаментальный памятник монотеистической религиозности стал достоянием множества людей, ибо греческий язык был наиболее распространенным языком восточной половины Римской империи, а как язык литературы, философии и науки он преобладал над латынью и в ее западной половине.

Для возникновения христианства большую роль сыграли и некоторые другие религиозные идеи иудаизма — как содержащиеся в Ветхом завете, так и возникшие уже после его составления.

Важнейшей из них стала идея Мессии, чудесного посланника Яхве, который поведет свой народ к победе над иноземцами, восстановит Иудейское царство, каким оно было во времена Давида и Соломона (израильско-иудейских царей X в. до н. э.). В дальнейшем мессианские настроения особенно обострились, когда Иудея вошла в состав Римской империи и фактически стала одной из ее провинций.

Но, конечно, нельзя представлять себе древний иудаизм как всегда однородную религиозную доктрину, которую одинаково исповедовал весь еврейский народ. В действительности в нем существовали различные партии, секты, религиозные представления которых отражали различную классовую принадлежность их сторонников.

Наиболее строгими монотеистами были те еврейские сектанты, которых античные авторы (Иосиф Флавий, Филон, Плиний Старший, Дион Хрисостом) называют ессеями (эссенами). Наши сведения о них значительно пополнились в результате недавних находок древних рукописей в Кумранских пещерах. Ессеи признавали абсолютность божественного предопределения и отличались большой верой в бессмертие души. Общественно-религиозное течение ессеев, возникшее во II в. до н. э. и находившееся под

влиянием орфико-пифагорейских религиозно-этических представлений и общинной организации, ближе других сект стояло к народу. Оно находилось в оппозиции по отношению к официальному направлению в иудаизме. Выражая пассивный протест еврейских народных масс против своих и иноплеменных эксплуататоров, ессеи решительно осуждали рабовладение, торговлю и стяжательство.

Эти строжайшие монотеисты культивировали чувство справедливости, выражавшееся в общинной солидарности, товарищеской поддержке, полном доверии друг к другу и т. п. Такие черты мировоззрения и деятельности ессеев являются одной из наиболее значительных иллюстраций того факта, что моральное углубление монотеизма шло из народных масс. Знаменательно также, что ессеи начали отходить от сложной обрядности иудаизма, отчуждаться от его пышного культа в сторону верований, окрашенных более субъективно и интимно.

Важнейшим литературным памятником месснианистических настроений стало «Откровение Иоанна Богослова», или Апокалипсис, — первый памятник христианской литературы, впоследствии включенный в канонический, одобренный церковью Новый завет. Как доказано Энгельсом и подтверждено затем многими исследователями возникновения христианства, это произведение было написано в 68—69 гг., т. е. в самый разгар войны в Иудее (не в самой Иудее, а по всей вероятности в Малой Азии). Неизвестный для нас автор этого произведения оперирует фантастическими образами Ветхого завета и, по-видимому, опирается на мировоззрение ессеев, которые под влиянием зороастризма учили о борьбе Правды и Кривды, света и тьмы. В своих видениях он рисует грядущую борьбу; основные ее участники — божественный Агнец, спаситель человеческого рода, и «великий дракон, древний змей, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю Вселенную» [9, XII, 9]. Борьба заканчивается полным торжеством Агнца над Сатаной, образом которого автор символизировал «вавилонскую блудницу», Римскую империю, которая, согласно его пророчествам, должна неминуемо погибнуть, и притом в скором времени. «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» [9, XXII, 12]. За победой Агнца следует конец света и «страшный суд», после чего наступает тысячелетнее царство Иисуса Христа, которое

означает «новое небо и новую землю». В противоположность позднему христианству в этом его первом документе, по словам Энгельса, проповедуется «здоровая, честная месть гонителям христиан» [1, т. 22, с. 485]. Здесь мы впервые встречаемся и с именем Иисуса Христа.

Современной науке еще не удалось доподлинно установить, был ли Иисус реальной исторической личностью, одним из многих галилейских религиозных проповедников, возможно действительно казненным римлянами, или это один из многих образов бога-спасителя. Но вопрос этот не имеет существенного значения для понимания генезиса христианства и в особенности сущности его. Вместе с тем давно установлено, что второе его имя — Христос — является простым греческим переводом еврейского слова «мессия» (вернее — «мошиах»). Оно означает «помазанник божий». В первом веке он уже считался единственным учителем многочисленных нудео-христианских общин, продолжавших традиции ессеев.

Как мы уже установили, в религиозном утешении нуждались не одни лишь евреи, но, можно сказать, и все другие народы огромной империи. Проблема чудесного, сверхъестественного спасения стала тогда не только и не столько национальной, сколько *социальной*. Отсюда быстрый успех христианской пропаганды и увеличение числа христианских общин прежде всего среди угнетенного трудящегося большинства Римской империи. Как четко формулирует Энгельс, «христианство возникло как движение угнетенных: оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов» [1, т. 22, с. 467].

По мере успехов христианства росла и христианская литература, и в течение II в. появились все те произведения, которые, будучи многократно переделаны и отредактированы, составили Новый завет (в его нынешнем виде он был утвержден церковью лишь в конце IV в. н. э.). Напомним, что в его состав (если придерживаться хронологического порядка его важнейших документов, установленного историческими и филологическими исследованиями) вошли, кроме рассмотренного выше «Откровения Иоанна Богослова», «Послания» пяти апостолов, якобы сподвижников Иисуса Христа и первых пропагандистов его учения (наиболее многочисленные и важные из них — «Послания апостола Павла», который, согласно

этим документам, лично не знал Иисуса Христа), четыре Евангелия (в переводе с древнегреч. «благие вести» — от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, которому церковь приписала и авторство Апокалипсиса), наконец, «Деяния святых апостолов» (описывающие их деятельность уже после смерти Христа).

Если в Апокалипсисе нет почти никаких конкретных сведений об Иисусе Христе и этих сведений сравнительно немного в апостольских «Посланиях», то в Евангелиях, в текстах, в которых давно установлены многочисленные противоречия, неувязки и несуразности, мы имеем историзацию сложного образа Иисуса Христа. Его главными компонентами стали образы ближневосточных (отчасти и древнегреческих) страдающих, умирающих и воскресающих богов и еврейский образ Мессии-спасителя, божественного посланника. Евангельский миф о Христе как о богочеловеке стал центральным мифом христианства. Максимальное приближение бога к человеку, к его сокровенным чаяниям и надеждам, осуществляемое этим мифом, соответствовало усилению морального содержания в монотеистической религиозности.

Главный смысл мифа об Иисусе Христе состоит в идее, согласно которой его чудесная жертва была необходима всему человечеству, чтобы избавиться от первородного греха. В этот грех впали Адам и Ева, прародители человеческого рода, нарушившие категорические указания верховного бога, как это описано в самом начале Ветхого завета.

Однако спасение человечества от многочисленных грехов, накопившихся за тысячелетия, истекшие с этого времени, носит, так сказать, принципиальный характер и будет реализовано полностью лишь после второго пришествия Христа и страшного суда (не только над живыми, но и над мертвыми, которые воскреснут) — событий, предвиденных автором Апокалипсиса.

Хотя Христос был евреем и все его подвиги отнесены к Галилее и Иерусалиму, но в новозаветной литературе, начиная с «Посланий апостола Павла», чувствуется антииудейская тенденция. Она объясняется прежде всего тем, что примерно с начала II в. христианство, зародившееся в еврейской среде, стало превращаться в межнациональное учение, которое уже в силу этого (мы опускаем здесь другие причины) должно было освободиться от иудейской обрядности и некоторых других положений

иудейской религиозности, как от скорлупы, которая стала стеснять его дальнейший рост и распространение.

Сложный процесс образования христианской церкви был во многом подготовлен теми космополитическими тенденциями в культуре народов и настроениями многих людей, которые развивались в эллинистическо-римскую эпоху и обосновывались многими философами (особенно в школе стоиков). Как свидетельствуют сами памятники, вошедшие в Новый завет, обращенность христианской пропаганды «ко всем языкам» (как и ко всем общественным состояниям) стала одной из главных причин ее успеха в массах. «...Нет ни Еллина, ни Иудея... варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» [9, Колосс., 3, 2].

Межнациональный характер христианства породил одну из решающих его особенностей — оно стало *религией абстрактного человека*. Именно таков образ Иисуса Христа в Евангелиях, несмотря на всю его «историзацию» и формальную принадлежность к еврейскому народу. Но, констатируя этот важнейший факт, мы должны снова вернуться к социальному содержанию христианского монотеизма.

Приведенная выше мысль Энгельса, что христианское учение возникло как религия угнетенных низов римского общества, подтверждается многими местами Нового завета [9, см., например, Матфей, 11, 28]. Этой связью с низами общества, весьма отдаленными от античной культуры, науки и философии, объясняется враждебность ранних христиан к носителям «мудрости» и к самой «мудрости», как и превознесение интеллектуального убожества [9, например, 1 Кор., 1, 26—28]. Мудрость Христа, выработавшего, как были убеждены ранние христиане, абсолютные правила морали, полностью отменяла в их глазах языческую мудрость [см. особенно 9, Колосс., 2,8, а также 1 Кор., 1, 19; 3, 19].

О том, что христианство первоначально находило своих прозелитов среди низов античного общества, свидетельствуют и другие источники помимо Нового завета. Однако очень скоро христианские общины стали наполняться и более состоятельными и даже весьма богатыми людьми.

Кризис рабовладельческого способа производства — сложное и противоречивое явление. Он выражался и в том, что огромная бюрократическая машина римской

имперской государственности, уже не способная стимулировать рабовладельческий способ производства, была почти столь же чуждой и враждебной по отношению к высшим классам, как и по отношению к его эксплуатируемым низам. Это обстоятельство специально подчеркнул Энгельс в своей работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство», указав, что «по отношению к государству, то есть к императору, оба первых класса (т. е. класс богачей, крупных землевладельцев и ростовщиков, с одной стороны, и класс неимущих свободных, с другой. — В. С.) были почти так же несправны, как и рабы по отношению к своим господам» [1, т. 19, с. 310]. Так отчужденности государства почти ото всех членов общества, не способных повлиять на него и тем более изменить его, «всеобщему несправданию и утрате надежды на возможность лучших порядков соответствовала всеобщая апатия и деморализация» [там же, с. 311]. Они во многом и объясняют, почему «при тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии» [1, т. 22, с. 483].

Таким образом, христианская монотеистическая религиозность, возникнув как протест народных низов против господствующих эксплуататорских порядков, быстро приобрела и *межклассовое* содержание. Религии вообще и христианской в особенности присуще это антропологическое содержание, поскольку она в фантастической форме отражает надежды и чаяния человека построить такой мир, такое общество, которое удовлетворяло бы его сокровенным стремлениям.

Следует также иметь в виду, что прогресс человеческого общества выражается и в такой первостепенной черте человеческой личности, как углубление сферы ее моральности. Субстанцию этого процесса составляют стремления народных масс, с необходимостью выраженные тогда в религиозной форме. Этим, как мы видели, объясняется углубление этического содержания в монотеистической религиозности (как в значительной степени и возникновение самой этой ее формы).

Носителями аморальности выступали по преимуществу представители господствующих классов, но это отнюдь не значит, что они все и всегда были чужды моральным стремлениям народа. В кризисные, переломные эпохи истории, каковой и была поздняя античность, такие стремления углублялись, охватывая множество представителей и высших классов. Как подчеркнул Энгельс в работе

«Бруно Бауэр и первоначальное христианство», «во всех классах должно было быть известное количество людей, которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния» [1, т. 19, с. 312]. Отсюда понятно, почему «христианство затронуло струну, которая должна была найти отклик в бесчисленных сердцах» [там же, с. 314].

Все вышесказанное объясняет и такую определяющую черту христианской религиозности, как *перевод социального, революционно-бунтарского протеста в протест моральный*, примиряющийся с эксплуататорскими условиями, освященными вековыми традициями. Несовершенство и бесчеловечность общественных отношений христианство представляло как результат несовершенства каждого человека, его греховности, принципиальной испорченности. Отсюда проповедь терпения и покорности, непротивления злу, прощения обид, составляющая лейтмотив христианской этики. «Любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, — провозглашает Христос, — благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» [9, Матфей, 5, 44].

Трансформация социального протеста в план морального самосовершенствования объясняет и изменение, какое произошло в том представлении о мессии, которое отличает Евангелия от Апокалипсиса: вместо грозного мстителя, разрушающего мир несправедливости, как он изображен в последнем документе, мы встречаемся в Евангелиях с образом духовного спасителя людей, воздействующего на них силой собственного примера, не прибегая к насилию, и который так не похож на грозного ветхозаветного Яхве.

Констатируя морализирующую сущность христианства, следует вместе с тем подчеркнуть, что социальное содержание отнюдь не исчезло из памятников Нового завета. Но поскольку они ориентированы как на народные низы, так и на господствующие классы, эти памятники несут социально неоднозначный характер. С одной стороны, мы встречаемся в них с прославлением бедности и с утверждением необходимости насильственного изменения господствующих порядков. В одном месте Евангелий Христос, характеризуя свою миссию, говорит даже, что он принес на землю не мир, но меч. Вместе с тем, с другой стороны, в тех же документах мы встречаем мно-

жество призывов, явно направленных против посягательств рабов и бедноты на достаток более богатых людей, против эгалитарных устремлений неимущего люда: каждый, вступающий в христианскую общину, должен оставаться «в том звании, в котором призван», и не должен тяготиться даже своим рабским положением; рабы обязаны подчиняться своим господам не за страх, а за совесть; царство божие — не пища и питье, а праведность, и т. п.

Борьба этих противоречивых тенденций, порожденная социальной неоднородностью христианского движения, проходит не только через эпоху генезиса христианства, но затем и через всю эпоху средневековья. Несмотря на победу в официальном христианстве интересов эксплуататорских классов, классики марксизма-ленинизма характеризуют раннее христианство как идеологию, наполненную демократически-революционным духом [см., например: 3, т. 33, с. 43]. Но этот дух проявился не столько в форме непосредственной социальной революционности, сколько в форме религиозно-моральной. Действительно, возникновение христианства, отражая пассивный протест народных масс, означало большие изменения в последней сфере.

Как религиозное учение христианство основывается на трех основоположных идеях: идее греховности всего человеческого рода, зараженного первородным грехом Адама и Евы, идее спасения, которое необходимо каждому человеку, и идее искупления всех людей перед богом, на путь которого человечество встало благодаря страданиям и добровольной жертве Иисуса Христа, соединившего в себе как божественную, так и человеческую природу. Осуществление названных идей превратило христианство в мировую религию нового типа.

Демократичность первоначального христианства проявлялась прежде всего в самой организации общин верующих. Следует подчеркнуть в этой связи, что возникновение и торжество первоначального христианства стало возможным и благодаря идее равенства, содержащейся в нем. В позднеантичной философии, в особенности у стоиков, она нашла свое выражение в учении о естественном праве. Но это учение было доступно только избранному интеллектуальному и социальному меньшинству. Массовый же характер идея равенства в античности приобрела благодаря христианству. Конечно, идея равенст-

ва сформулирована здесь в сугубо религиозной форме — как равенство всех людей в качестве греховных существ перед всемогущим и всемилостивым богом — фантастическое отражение всеобщего бесправия перед властью и лицом императора. В условиях классового общества невозможно подлинное равенство в повседневной жизни. Рабы и угнетенные довольствовались в этих условиях иллюзорным равенством — в храме «перед лицом бога» и «на том свете».

Но постоянная тоска по равенству, всегда живущая в народных глубинах, способствуя широкому распространению христианства, породила демократическую организацию первоначальных христианских общин с их совместными трапезами «общей любви», с некоторыми элементами общности имущества, взаимопомощью и взаимной поддержкой. Еще более важным показателем демократического устройства первых христианских общин служит отсутствие в них церковного клира, постоянных служителей культа.

Однако по мере того как христианские общины становились прибежищем все большего числа богатых людей, по мере того как сами общины становились более многочисленными и богатыми, менялась их структура. В них постепенно выделились пресвитеры (старейшины), диаконы («служители»), епископы («надзиратели»), которые и составляли клир (Kleros — избранные по жребию) — постоянная прослойка привилегированных членов общин, осуществлявших богослужение и управление общинным имуществом. Клир и объявлял себя теперь единственным носителем божественной благодати. Свою монополию на сверхъестественную благодать, дающую клиру право руководства рядовыми верующими, церковные идеологи выводили теперь от двенадцати апостолов, якобы непосредственных учеников и сподвижников Христа.

Демократическая организация церкви еще больше отступила на задний план в следующем, III столетии. Постепенно отмирает обычай совместных трапез, который богатеющая церковь заменяет все более широкой благотворительностью, раздачей милостыни неимущим и нуждающимся единоверцам.

По мере этой эволюции христианской церкви угасали эсхатологические чаяния, вера в скорое второе пришествие Христа и в его близкую расправу над богатым и

грешным миром. Эти чаяния, неразрывно связанные с аскетическими настроениями — перспектива близкого конца мира обесценивала все блага жизни, — были одной из главных форм неприятия господствующих эксплуататорских отношений со стороны угнетенных низов, мечтавших о тысячелетнем царстве, о том «небесном Иерусалиме», где не будет ни смерти, «ни плача, ни вопля, ни болезни», как это было нарисовано в «Откровении Иоанна» [см.: 21, 4]. Епископальная церковь, попадавшая во все большую зависимость от состоятельных христиан, искала не войны, а мира с властями. Вместо идеи второго пришествия, которое отодвигалось в неопределенное будущее, она все более и более выдвигала идею утешения — загробного воздаяния за хорошие или дурные поступки, т. е. одну из наиболее фантастических своих идей — рай и ада.

Позиции крепнувшей епископальной церкви противостояла позиция рядовых христиан, принадлежавших к бедным и обездоленным слоям народа. Их не покидали хилиастические настроения (ожидания «тысячелетнего царства»), они не хотели мира с миром социального и морального зла. Отсюда множество различных «еретических» направлений в раннем христианстве, появившихся уже в I в., задолго до того как христианство установило свою официальную систему догматов.

Борьба укреплявшейся церкви против умножающихся ересей осложнялась борьбой против христианства со стороны императора и имперских властей. Эта борьба была вызвана тем, что христианское движение было прежде всего движением народных низов, враждебных господствующим порядкам и властям. Но даже тогда, когда церковь провозгласила, что нет такой власти, которая не была бы установлена богом (уже в апостольских «Посланиях»), что богу следует воздавать божье, а кесарю — кесарево (в Евангелиях), имперское государство видело в христианской церкви силу, оппозиционную и даже враждебную ему. Ведь церковь продолжала вести непримиримую борьбу со всеми языческими культурами (хотя и немало заимствовала у них в своем вероучении), которые были тогда официальной формой идеологической жизни. Исторически весьма любопытно, что в этой связи христиан часто привлекали к ответственности по обвинению в безбожии, поскольку они не признавали богов, почитаемых в данных городах и областях. Имперские власти

чувствовали в христианстве какую-то новую силу, глубоко враждебную господствовавшему еще общественному строю (хотя вовсе не выступавшую против него с призывами о его насильственном ниспровержении). Отсюда гонения против христиан, приобретающие все более ожесточенную форму по мере усиления их влияния в народе и укрепления их церкви. Эти гонения, сопровождавшиеся множеством жертв, стали особенно ожесточенными в начале IV в., в последние годы правления императора Диоклетиана. Но гонения Диоклетиана были последней попыткой искоренить новое вероучение и церковь.

Рабовладельческое общество исчерпывало свои жизненные потенции, империя разлагалась, церковь же, опиравшаяся на единую доктрину, создавала все более мощную и гибкую организацию. Как глубоко заметил Энгельс, христианство, будучи неизбежным продуктом разложения рабовладельческого мира, вместе с тем становилось главной социальной сферой притяжения в качестве «единственного элемента, который противостоял этому процессу разложения» [1, т. 22, с. 472]. Это поняли преемники Диоклетиана, императоры Галерий и Константин, которые в 311 и 313 гг. легализовали христианство, уравнивая его с другими культурами. Затем началась борьба христианства за положение официальной религии Римского государства. Она заняла четвертое и значительную часть пятого столетия. Началом этого процесса стал Никейский собор 325 г. — первый «вселенский» (т. е. всеобщий) собор христианской церкви, на котором были официально утверждены основные догматы (символ веры) христианского вероучения. Собор был созван при ближайшем участии императора Константина, который во многом направлял его деятельность (хотя сам он так и не перешел в христианство).

В новых условиях уже при поддержке властей руководители христианской церкви стали еще больше заботиться об увеличении богатств и числа верующих. Становясь как бы государством в государстве, церковь совершенствовала свою организацию и расширяла централизацию. Епископы отдельных городов объединялись в митрополии (от греч. «главный город») во главе с митрополитом. Митрополии же в IV в. начали соединяться в еще более крупные объединения — патриархии во главе с патриархом (александрийским, антиохийским, константинопольским и римским — будущим папством).

Правда, этот процесс усиления церкви, подменявшей слабеющее государство — особенно в западной, римской половине империи, — не был непрерывным процессом, протекавшим без борьбы. При дворах императоров, как и в провинциях, еще сохранялись значительные силы, тесно связанные со светской античной культурой и заинтересованные в дальнейшем функционировании языческих культур. Опираясь на эти силы, племянник Константина Юлиан, получивший философское образование и неожиданно ставший императором (359—361), лишил христианство положения главенствующей, государственной церкви и сделал попытку реставрировать и даже укрепить язычество в качестве государственной религиозной идеологии. Однако попытка Юлиана, вскоре погибшего в одном из пограничных сражений, реставрировать язычество потерпела крах. Но христианство все равно должно было восторжествовать, ибо оно воплощало в своей доктрине и в своей организации новый общественный строй, который шел на смену рабовладельческому обществу и его государству.

В этой связи немаловажно вспомнить также мысль Энгельса, который, характеризуя противоположность между философией и религией в отношении масштабов их социального воздействия, писал в своей работе «Бруно Бауэр и первоначальное христианство»: «Религии создаются людьми, которые сами ощущают потребность в ней и понимают религиозные потребности масс, а как раз этого обычно не бывает у представителей философских школ» [1, т. 19, с. 308]. Такого понимания явно не было у Юлиана, принадлежавшего к неоплатоновской школе (о его воззрениях ниже). Последующие императоры, еще сохраняя языческий титул «верховных понтификов» (жрецов) Римской империи, тем не менее в качестве политиков были вынуждены снова признать христианство господствующей религией.

Вступив в прочный союз с государством, церковь становится воинствующей, «Христовым воинством». Насаждая среди верующих фанатизм, ее руководители стремятся к беспощадной расправе со всеми языческими культурами, а вместе с тем и с теми творениями языческой культуры, в которых они усматривали явную или скрытую оппозицию христианскому вероучению. Такая политика церкви отвечала общему упадку культуры и распространению интеллектуальной варваризации, которые знаме-

новали переход от античного, рабовладельческого общества к обществу феодально-средневековому, когда классовая история охватила целый ряд новых народов и государств, образовавшихся как на территории Римской империи, так и за ее пределами. В 391—392 гг. император Феодосий I издает эдикты, фактически запрещающие исповедание языческих культов.

Халкидонский собор 451 г. окончательно укрепил положение христианства в качестве государственной религии как в восточной, византийской, так и в западной, римской, половине империи, уже утратившей к тому времени свое единство.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ. ПАТРИСТИКА

Одной из определяющих особенностей идеалистической философии поздней античности стала *сакрализация*, т. е. ее сближение с религиозно-мифологическими учениями, которые становятся перво-степенным объектом осмысления со стороны философов-идеалистов.

Интенсивное развитие религиозно-мифологических учений, религиозный синкретизм — переплетение греко-римских и ближневосточных мифологических образов и учений — породили стремление к такому их осмыслению, которое в отличие от философского осмысления, оперировавшего доказательством как главным средством убеждения, исходило из религиозно-мифологических положений как незыблемых истин. Такие «истины» зафиксированы в том или ином «Священном писании», мифологическая древность которого усиливала незыблемость его авторитета.

Вместе с тем эти положения нуждались и в известном оправдании перед лицом разума — отсюда стремление их носителей и пропагандистов привлечь к их осмыслению те или иные философские понятия. Эти интеллектуальные процессы и породили религиозную философию.

Афины оставались в первых веках Александрийская школа, новой эры основным центром древнегреческой философии, главным же центром религиозной философии стала Александрия, где интенсивно смешивалось влияние греческой, египетской и ближневосточной культур.

Важнейшим представителем религиозной философии стал здесь Филон (ок. 25 г. до н. э. — ок. 50 г. н. э.), происходивший из семьи еврейских жрецов. Свои философские произведения Филон редактировал в форме комментария к «Пятикнижию» Моисея. Его положения представлялись Филону незыблемой истиной. Однако, находясь и под сильным влиянием греческой идеалистической философии — платонизма, пифагореизма и стоицизма Посидония, — еврейский мудрец не мог уже принимать эти мифы буквально и впервые в истории мысли подверг их аллегорическому истолкованию. Как замечает в этой связи Энгельс, многочисленные дошедшие до нас сочинения, приписываемые Филону, «возникли фактически из слияния аллегорически и рационалистически понятых еврейских преданий с греческой, а именно, стоической, философией» [1, т. 19, с. 307].

Как религиозный мыслитель, теософ, Филон считал, что главным предметом интеллектуальных стремлений должно быть размышление о боге. Мир интересовал его только в связи с богом, лишь в зависимости от него, только как тень бога. Но он не мог удовлетвориться единым богом Яхве, который фигурировал в Ветхом завете, и прежде всего потому, что этот бог был весьма антропоморфен. В условиях диаспоры, вдали от Иерусалимского храма, основного святилища Яхве, этот образ терял свои конкретно-национальные черты. Освобождаясь от них, он приближался к абстрактному понятию бога, выработанному пифагорейско-платоновской и стоической философией.

Творение мира богом, нарисованное в начале Ветхого завета, Филон пытался осмыслить философски. Он широко использовал при этом понятие *логоса*, почерпнутое в стоицизме. Понятие это было подвергнуто теологическому переосмыслению и полностью лишено того натуралистического смысла, который присущ ему в системе стоицизма. Логос означал здесь правильность, наблюдаемую в изменениях природы, закономерность, в соответствии с которой функционирует природа. В истолковании Филона логос стал личностью и одновременно той главной силой, посредством которой бог *творит* мир. Логос Филона — это «сын божий», посредник между богом и миром, богом и человеком. Логос «не изначален, как Бог, не рожден, как мы, но он посредине этих крайностей, совпадая с обеими» [см.: 34, с. 264]. Вместе с тем логос —

ходатай и заступник людей перед богом. Подводя таким образом философскую базу под еврейский мессианизм, Филон вместе с тем закладывал основу христианского учения о богочеловеке, божественном искупителе и спасителе.

В этой связи необходимо остановиться на самом понятии «теология», которое в буквальном переводе с греческого означает «богословие». Впервые в истории античной философской мысли это слово употреблено Аристотелем [см.: *Метафизика*, V, I, 1026a; X, 7, 1064b], у которого «теология» является одним из синонимов «первой философии». Как наука о первых началах и причинах, она является и учением о высшем из этих начал — бестелесной форме как последней цели мироздания, или божге. Но аристотелевский бог не выступает ни творцом, ни промыслителем мира, это *философский* бог, созерцающий самого себя и тем самым выявляющий высший смысл мироздания. Филоновский же бог — бог-творец и вседержитель иудейского монотеизма.

Сложность монотеистической религиозности требует какого-то осмысления ее положений. Отсюда проникновение некоторых философских положений в филоновские построения, а затем и в христианское вероучение. Теология становится «теоретической базой» монотеистической религиозности — сначала филоновской, а затем христианской. Основное ее понятие — логос как божественное слово, посредством которого был создан мир. Мы встречаемся с ним в начале Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» [9, 1, 1, 3].

В филоновском истолковании логоса слились стоическое представление логоса как силы и представление иудейской религии об ангелах как посланниках Яхве. Не менее существен и платоновский элемент, выражающийся в мысли о логосе как совокупности идей, которые, проникая во мрак хаотической материи, просветляют ее и формируют все вещи в соответствии с мерой и числом. Так, теология как один из аспектов умозрительной философии становилась *богословием*. Здесь жрец, а затем священник заслоняли философа.

Вершину телесного мира, по Филону, составляет человек. В разумной части его души логос проявляется наиболее адекватно. Но поскольку логос выступает у

Филона как внеприродная сила, рожденная богом, человеческий дух изымается из материальной природы и противопоставляется ей. Согласно его пониманию, человек — точнее говоря, человеческий дух — представляет собой не подобие природы, а весьма несовершенное подобие внеприродного бога.

Этическая доктрина Филона насквозь аскетична. Она основывается на резком противопоставлении души и тела, причем именно тело постоянно тянет человека вниз. Оно делает всех людей одинаково греховными существами — человек, проживший хотя бы один день, уже нечист. Отсюда проповедь покаяния, духовного очищения от страстей, аскетического отрицания мира и т. п. Утверждение одинаковой греховности людей и принципиального равенства их как «детей божьих» делает Филона непосредственным предшественником христианства. В цитированной выше работе «Бруно Бауэр и раннее христианство» Энгельс называл Сенеку дядей христианства, а его старшего современника Филона — «настоящим отцом христианства» [1, т. 19, с. 307]. Несколько далее Энгельс указывает, что в произведениях Филона «монотеистическая вульгарная философия встретила с вульгарной религией, которая преподнесла ей единого бога в совершенно готовом виде» [там же, с. 309]. Популяризация филоновских идей подготовила базу для возникших иудео-христианских общин, она объясняет довольно быстрое в дальнейшем распространение христианства в античном мире.

**Гностицизм как наиболее
влиятельная
разновидность
религиозно-философской
мысли** Другой, более поздней по сравнению с филоновской разновидностью религиозной философии первых веков новой эры стал *гностицизм*. Его расцвет приходится на середину

II в. Первоначально гностики претендовали на то, чтобы подвести философско-теологическую базу под сформировавшееся в эту эпоху христианское вероучение. Некоторые из них принимали непосредственное участие в составлении «Посланий апостола Павла» и Евангелий. Религиозно-философское течение гностицизма зародилось на востоке Римской империи. Оно лишь отчасти было связано с иудейской религиозной мыслью, большая же часть его содержания была почерпнута из вавилонских, иранских, египетских и других ближневосточных религиозно-мифологических представлений. Религиозно-

мифологический синкретизм, интенсивно развивавшийся с начала эпохи эллинизма, получал в гностицизме свое «теоретическое» осмысление.

Для религиозно-философского развития поздней античности весьма характерно само наименование этого направления, происходящее от греческого слова *gnosis*, т. е. знание. В религиозных кругах, влияние которых все более возрастало, знанием стали считать не познание реального мира и человека, опирающееся на науку, а осмысление многочисленных положений и образов ближневосточных религий и античных мифологических представлений.

Методом такого осмысления стало у гностиков, как и у Филона, аллегорическое, символическое истолкование мифов. Еще более широко, чем Филон, гностики прибегали при этом к помощи понятий греческой идеалистической философии, черпая их главным образом из платоновско-пифагорейского круга идей. Вульгаризируя эти идеи, гностики стремились сочетать их с положениями и образами ближневосточной (отчасти и греко-римской) религиозно-мифологической мысли. Они были убеждены в том, что получающиеся при этом системы представляют собой «знание», далеко возвышающееся над простой и наивной верой подавляющего большинства, которое не задумывается над содержанием религиозно-мифологических верований и понимает его буквально. В действительности же гностические системы представляли собой фантастический конгломерат отдельных идеалистических понятий и положений, вырванных из философского контекста платонизма, пифагореизма или стоицизма и приспособленных кое-как к религиозно-мифологическим верованиям.

Эта особенность гностицизма отразила общую идеологическую атмосферу, господствовавшую в рассматриваемую эпоху и охарактеризованную в следующих словах Энгельса: «Это было время, когда даже в Риме и Греции, а еще гораздо более в Малой Азии, Сирии и Египте абсолютно некритическая смесь грубейших суеверий самых различных народов безоговорочно принималась на веру и дополнялась благочестивым обманом и прямым шарлатанством; время, когда первостепенную роль играли чудеса, экстазы, видения, заклинания духов, прорицания будущего, алхимия, каббала и прочая мистическая колдовская чепуха» [1, т. 22, с. 475]. К числу суеверий,

перечисленных Энгельсом, следует добавить также вавилонскую по своему происхождению астрологию, которая в гностических построениях играла примерно ту же роль, какую физика играла в аристотелевской первой философии (метафизике).

К числу важнейших черт, свойственных всем системам гностицизма, следует отнести дуалистическое истолкование мира, в особенности социального. Эта черта восходит к иранскому зороастризму и к некоторым учениям греческой религиозно-философской мысли. Согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла представляет собой космическое, природное явление. Она выступает в качестве борьбы материи, являющейся главной носительницей злого начала, и духа, воплощающего все светлое и доброе в человеческом и природном мире. Эти религиозно-дуалистические представления обосновывали аскетические воззрения и аскетическую практику гностических общин. Подобно подавляющему большинству религиозных и религиозно-философских направлений рассматриваемой эпохи гностики стремились к аскетическому возвышению духа над плотью, освобождению человека от греховных вождлений и искали теоретическое обоснование для этих устремлений.

Виднейшим гностиком был Валентин (ум. ок. 161), происходивший из Египта, но в середине II в. живший в Риме и имевший успех в возникшей там христианской общине. Воззрения Валентина известны нам по изложению их одним из ранних христианских писателей Иринеем Лионским, который в конце того же столетия написал сочинение «Обличение и опровержение [учения], ложно именуемого себя знанием». Согласно этому источнику, Валентин учил, что последней основой бытия является некая таинственная и непознаваемая «полнота» (pléōta), лишенная всякого различия и оформления. Из нее рождаются тридцать эонов (греч. αἰών — «век», затем «возраст», «поколение», «жизнь»), представляющих собой творческие мировые силы и одновременно абстрактно-мифологические существа. По сообщению Иринея [см.: 26, I, 1], Валентин и его последователи учили, что «в невидимых и именуемых высотах сперва существовал какой-то совершенный эон, который называют первоначальным, первоотцом, глубинным... вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: именно — глубинный и молча-

ние, потом ум и истина»; «сперва первоотец совокупился со своей мыслью, а едиnorodный, т. е. ум, с истиной, слово с жизнью и человек с церковью» [см.: 26 и 14, с. 224].

Аналогичным образом рисует нам Ириней и воззрения другого виднейшего гностика этого века, Василида, происшедшего из Сирии и жившего в Антиохии, Александрии, Иране. Согласно этому источнику [см.: 26, I, 24], Василид учил, что «сначала от нерожденного отца родился Нус, а от него родился Логос, затем от Логоса — Суждение, а от Суждения — Мудрость и Сила, а от Силы и Мудрости родились доблести, начала и ангелы, которых он называет первыми, и ими создано первое небо. Затем от них путем эманации образовались другие, которые создали другое небо, подобное первому». Аналогичным образом возникли третье и четвертое небо, «затем подобным же образом созданы все новые и новые начала и ангелы и 365 небес; поэтому и год имеет такое число дней, соответственно числу небес» [см.: 26 и 34, с. 313].

В приведенных отрывках достаточно полно выявляется метод гностицизма, состоящий в персонификации абстрактно-философских понятий, отождествляемых с мифологическими существами. Гностицизм представляет собой отражение вульгаризированных идеалистических понятий поздней античности в религиозно-мифологических представлениях.

При всей фантастичности гностических философско-теологических представлений им присуща одна черта, поднимающая их над ветхозаветным учением о творении мира и человека богом в течение нескольких дней. Согласно воззрениям Валентина, Василида и других гностиков, «полнота», которая иногда истолковывается как великий мир, или Вселенная, существует искони, не имеет начала и порождает целый ряд зонов. Отсюда враждебность гностиков иудейскому Ветхому завету и попытки некоторых из них (например, Маркиона, одного из вероятных авторов «Посланий апостола Павла» и Евангелий) игнорировать этот документ при разработке мифов и догматов христианского вероучения.

Как уже отмечалось, гностическая картина мира и человека основывалась на резко дуалистических представлениях, согласно которым в мире действуют два взаимоисключающих начала. Одно из них восходит к возвышенным, чисто духовным, «пневматическим» стремле-

ниям человека, а другое — к его низменным, плотским стремлениям, порождаемым страстями. Эта двойственность человеческих стремлений отражает раздвоенность в высшем мире эонов. Духовное начало возглавляется высшим эоном, отождествляемым с Христом, который, будучи свидетелем и участником первоначального происхождения мира, становится потом хранителем и спасителем человеческого рода. Противоположный ему эон, носитель телесного и греховного начала, называется гностиками по-платоновски демиургом. Именно этот низший бог является творцом видимого телесного мира, который создан им благодаря использованию материи, и притом так, что демиург как бы и не знает того, что он сам же творит. Существенно, что упомянутый выше Маркион отождествлял демиурга с ветхозаветным Яхве, подчеркивая национальную узость, злобность и ограниченность этого верховного иудейского бога. Понятно, что мир, созданный им, не может быть совершенным миром. Эти представления отражали начавшийся процесс размежевания между формирующимся христианством как межнациональной религией и иудаизмом, оставшимся религией одного лишь еврейского народа.

Социальная сущность гностицизма не однозначна. У некоторых из них мы встречаемся с идеей социального равенства, т. е. с одной из основных идей христианства как идеологии низов общества. Однако учение о равенстве всех людей перед богом не было определяющим социальным учением, характерным для всех гностиков. Скорее можно утверждать, что как в интеллектуальном, так и в социальном смысле гностицизм выражал аристократические тенденции раннего христианства. Об этом в особенности свидетельствует та классификация человеческого рода, какую мы находим у Валентина. Он учил, что все человечество распадается на три разновидности. Первую из них составляют «плотские» люди (*sarkikoi*, *hulikoi*, *somatikoi*). Это язычники, привязанные к своим страстям и низменным побуждениям, не способные подняться над ними и осужденные на гибель. Вторая состоит из «душевных» людей (*psuhikoi*, психики) и включает большинство иудеев и христиан, которые уже встали на путь раскаяния, диктуемый совестью, а тем самым и на путь спасения.

Но даже от них принципиально отличаются те немногие избранные, которых Валентин называет «духовными»

людьми (pneumatikoi, «пневматики»). Это и есть собственно гностики, способные к непосредственному общению и познанию подлинного бога. Их вера не столь примитивна, как у «психиков», большинства христиан. Она представляет собой подлинное знание, ибо оно непосредственно внушено богом. Поэтому только свое творчество гностики рассматривали единственно правильным и не подлежащим никакому контролю. Только пневматики, которых меньшинство, могут действительно рассчитывать на спасение. Некоторые авторы видят в этом гностическом превознесении «духовных» людей первое проявление идеологии клира, формировавшегося в недрах ранних христианских общин, клира, уже противопоставлявшегося подавляющему большинству рядовых их членов.

Как показывает цитированная выше книга Ириней, епископа Лионского, уже к концу II столетия формировавшаяся официальная церковь стала вести борьбу с гностицизмом и отвергла его. Это произошло прежде всего потому, что гностицизм представлял собой слишком сложное учение, мало или даже совершенно недоступное подавляющему большинству верующих. То, что в Священном писании христиан подавалось как факт, который нужно было понимать буквально, «не мудрствуя лукаво», гностики превращали в аллегорию и символ, открывая тем самым путь к ереси.

Совершенно неприемлем был для христианской церкви отказ многих гностиков от Ветхого завета в пользу туманной псевдофилософской мифологии. При всей своей непонятности для философского сознания, творение мира ветхозаветным богом в течение нескольких дней давало рядовым верующим наиболее доступное мировоззрение. Вот почему Ветхий завет, вопреки желаниям многих гностиков, стал незыблемой основой христианской религиозности, несмотря на антииудейскую направленность Нового завета.

Гностицизм не был приемлем для христианской церкви и потому, что в иерархии зонов она справедливо усматривала пережиток языческой, политеистической мифологии. Наконец, крайний дуализм гностицизма, утверждающий полную независимость материи от бога, ограничивал божественное всемогущество и тем самым подрывал монотеистическую идею. Тем не менее гностицизм отнюдь не исчез бесследно после своего официального пораже-

ния. О его влиянии на христианство свидетельствуют не только некоторые места из «Посланий апостола Павла» и цитированное выше начало «Евангелия от Иоанна», но и некоторые положения догматики христианства, о которых будет сказано ниже.

Манихейство

Из числа еретических учений, враждебных христианству и близких гностицизму, необходимо указать на манихейство. Его основоположник перс Мани (216—276), много путешествовавший по Ирану, Средней Азии и Индии и казненный персидским шахом, опирался на религиозные идеи зороастризма и, по всей вероятности, испытал влияние гностицизма. Именно в манихействе исконный зороастрийский дуализм света и тьмы, добра и зла доведен до его крайней и, можно сказать, классической формы. В гностицизме эта противоположность, трансформированная уже как противоположность духа и материи, все же возводилась в конечном итоге к единому духовному началу в виде «плеромы». В философском учении современника Мани Плотина материя трактовалась как тьма, обязанная своим существованием полному угасанию света божественного первоединства. В манихействе же материя, которая тоже отождествлялась с тьмой, выступала в качестве начала, столь же вечного и неистребимого, как и свет. Два эти начала — божественное и дьявольское — находятся в постоянной и непримиримой борьбе между собой. Основной этико-социальный вывод, сделанный Мани из этого представления, состоял во враждебном христианству утверждении о неистребимости зла в окружающем мире. Можно считать, что это крайне пессимистическое воззрение отражало умонастроения народных низов, их недовольство эксплуататорскими порядками, казавшимися им чем-то извечным и непреодолимым.

Но манихейство указывало и путь преодоления мира зла. Он был прежде всего этическим. Манихейский дуализм распространялся и на человека, душа которого так же раздвоена, как и все в мире. В основном это темное начало, однако оно содержит в себе и частицы света, которые человек и должен спасти от власти материи. Это возможно на пути строжайшего аскетизма, заключающегося в воздержании от мясной и некоторых видов растительной пищи, в полном безбрачии, в отсутствии контакта с «тленными» вещами.

Но еще более важно отметить, что, опираясь на манихейство, в III—IV вв. в Иране, Египте и Сирии имели место серьезные движения, направленные против социального зла, в особенности против имущественного неравенства. Иногда эти движения возглавлялись манихейскими проповедниками. Они были порождены недовольством народных низов усиливавшейся государственной и развивавшейся феодальной эксплуатацией и часто были направлены против государственной церкви, освящавшей эту эксплуатацию (в восточной половине Римской империи основным противником манихейства стала христианская церковь).

В духе гностицизма Мани отрицал человеческую природу Христа и считал его, поскольку он был якобы исторической личностью, лжеучителем. Подлинным же утешителем (параклетом), посланником царства света он рассматривал только себя.

Общины манихеев складывались в довольно стройную церковную организацию, влияние которой на Востоке распространялось вплоть до Китая. В Римской же империи христианская церковь в борьбе с манихейством объявила его одной из христианской ересей.

**Философия
неоплатоников
и христианство** К ведущим религиозно-философским учениям поздней античности относится и неоплатонизм. Ввиду чрезвычайной важности этого направления для формирования христианской философии, а затем и истории средневековой философии как на Ближнем Востоке (христианском и мусульманском), так и на европейском Западе мы рассмотрим здесь некоторые аспекты неоплатонизма.

Строго говоря, неоплатоновскую философию нельзя безоговорочно относить к религиозно-философским течениям, подобным учениям Филона и гностиков. В этих учениях религиозно-мифологическое содержание явно преобладало над философским. Последнее было представлено в них в виде разрозненных понятий и категорий, в сущности внешне включенных в религиозно-мифологический контекст. Неоплатонизм же представляет собой систему позднеантичного идеализма, включившего в себя многие положения и образы античных (в дальнейшем и ближневосточных) религиозно-мифологических учений и сказаний. В целом же философское содержание в неоплатонизме преобладает над религиозным. Основопо-

ложник неоплатоновской школы Плотин (ок. 203—270) в своих «Эннеадах» систематизировал объективный идеализм Платона. Но свое учение он основывал также на некоторых идеях Аристотеля. Преодолевая натурализм и материализм, Плотин заимствовал, однако, некоторые идеи стоиков. В результате Плотин создал всеобъемлющую объективно-идеалистическую систему, оказавшую колоссальное влияние на последующее развитие философской мысли.

Источник бытия, всего сущего в мире Плотин видел в сверхприродном начале, которое он называл Единым (τὸ ἓν). Эта идеалистическая абстракция мыслилась Платином как чистое и простое единство, полностью исключающее всякую множественность. Единое нельзя представлять ни как мысль, ни как дух, ни как волю, потому что все они заключают в себе противоположности. Поэтому оно непознаваемо, недоступно не только чувственным, но и умственным определениям. Единое — абсолют, который ни от чего не зависит, в то время как все прочее существование зависит от него — непосредственно или опосредствованно. Вместе с тем Единое безлично, оно радикально отличается от личного внеприродного бога Филона, как и от всех монотеистических религий.

Радикальность этого различия с наибольшей силой проявляется в отношениях, которые существуют между Единым и стоящим ниже него небесным и тем более земным миром. Эти отношения отнюдь не свободно-волевые, каковы отношения христианского и любого другого монотеистического бога, творящего все, стоящее ниже него. Единое же Плотина не творит, а излучает из себя все прочее бытие с необходимостью естественного процесса. Такое излучение и составляет знаменитое учение неоплатонизма об *эманации*.

Процесс эманации менее всего следует представлять как процесс натурфилософского характера (хотя для его иллюстрации неоплатоники широко использовали световые образы). Это прежде всего процесс объективно-идеалистического «развития вспять» — от более общего и совершенного к менее общему и совершенному. Вместе с тем в этом процессе происходит непрерывное умножение бытия (как и его деградация)

Единое составляет начальную, первую ипостась (субстанцию) бытия. Второй его ипостасью (и, следовательно, первой ступенью эманации) является мировой ум

(poys), в котором возникает раздвоение на субъект, поскольку мировой ум мыслит единое, и объект — сам мировой ум, мыслящая интеллигенция, духовная сущность, стоящая ниже него. Аналогичную интеллигенцию, третью ипостась духовного бытия, составляет мировая душа (hē tou kósmou psuhē). Она заключает в себе весь мир идей (эйдосов), родовых и видовых форм, вне и без которых невозможно возникновение никаких единичных, телесных, чувственно конкретных предметов, представляющих собой предельно множественное бытие. Но последнюю ступень деградации абсолютно духовного первоединства образует материя, которую идеалист трактует как «небытие», «тьму», отрицательное условие образования вещей. В этой объективно-идеалистической картине большое место занимает учение о космосе, оживляемом и направляемом мировой душой.

Но проблема космоса интересует Плотина не сама по себе, а главным образом в связи с осмыслением высшего назначения человека. Его антропология насквозь идеалистична, поскольку она связана с убеждением в существовании бессмертных душ, сформировавших в процессе эманации телá людей. Пифагорейско-платоновское учение о посмертном переселении душ из одного тела в другое продолжало играть первостепенную роль и в неоплатоновской антропологии. Задачи человека (философа), по Плотину, состоят в том, чтобы положить конец этому потоку перевоплощения и добиться того, чтобы его душа, выполняя свое истинное предназначение, вернулась к своему первоисточнику — к мировой душе, мировому уму и в конечном итоге к божественному первоединству. Если процесс эманации составляет путь вниз и является последовательной деградацией идеального первоединства, то в стремлении души вернуться к первоединству заключен прямо противоположный путь.

Гносеологическая концепция Плотина основана на сугубо умозрительном истолковании знания. В системе его большое место занимают математика и диалектика. Последняя трактуется прежде всего как искусство обобщения, состоящее в том, чтобы постоянно усматривать единство во множестве, являющимися основными определениями бытия. Это чисто умозрительное искусство постигает совершенно адекватно то, как действительность в процессе эманации из единой становится все более мно-

жественной (познание же движется в обратном направлении). Однако высшее напряжение познавательных усилий покидает рационально-диалектические пути, которые не позволяют постичь абсолютное праединство. Такое постижение возможно только в редкие мгновения познавательного иступления, или экстаза, когда бессмертная и бестелесная душа рвет все телесные пути и как бы сверхъестественным интуитивным охватом всех сфер бытия прорывается к единению с породившим его праединством. В этом учении Плотина его главный мистический компонент. Единство субъекта и объекта достигается посредством мистической интуиции, которая оторвана от рационально-логической сферы и даже противопоставлена ей.

Основанный Плотинем неоплатонизм стал самым влиятельным направлением позднеантичной философии. Это направление выражало главным образом мировоззренческие стремления интеллектуальных верхов империи. Вместе с тем оно стало теоретической базой, на основе которой осмысливались многовековые религиозно-мифологические представления греко-римского (а затем и ближневосточного) мира. К середине IV столетия окончательно замерла деятельность эпикуровского Сада в Афинах, а положения эпикуреизма стали объектом ожесточенной религиозно-идеалистической критики. Стоицизм как целостное направление тоже фактически прекратил к этому времени свое существование. Неоплатонизм же стал той философской доктриной, в рамках которой умиравшая античность подводила свои мировоззренческие итоги.

Сказанное объясняет враждебное отношение неоплатонизма к христианству, с большой силой проявившееся уже у ученика и преемника Плотина сирийца Порфирия (ок. 232—304), главного логика этого направления. Но в данном контексте он интересен для нас своим трудом «Против христиан» (в 15 книгах), в котором едва ли не впервые была подвергнута теоретической критике Библия (в особенности Ветхий завет) — главный документ христианства. Ожесточенные нападки христианских писателей против этого сочинения привели в 448 г. к появлению указа императоров о сожжении последнего (лишь незначительные фрагменты сочинения Порфирия сохранились в полемических произведениях, направленных против него).

Глава сирийской школы неоплатонизма, ученик Порфирия Ямвлих (ок. 280—330), умножая платиновские ипостаси бытия, всемерно сближал их с образами античных и ближневосточных богов. Уделяя первостепенное внимание религиозным обрядам, мантике и теургии, он вставал уже на путь подмены философии мифологией.

Одним из его последователей был император Юлиан (331—363). Лишив христианство привилегии господствующей религии, а христиан — права преподавать светские науки (но отнюдь не преследуя их), Юлиан произвел попытку реставрировать «языческий» политеизм. Теоретической базой такой реставрации служил неоплатонизм, но не столько в отвлеченной, умозрительной форме, приданной ему Плотинном, сколько в форме аллегорического толкования античной мифологии, на путь которой уже вступил Ямвлих. Мировоззренческие стремления Юлиана с наибольшей силой проявились в написанной им речи «О матери богов» и гимне к «царю Гелиосу», олицетворявшему как животворную силу природы, так и единодержавную власть императора, мыслившемуся автором в качестве главного посредствующего звена между умопостижимым и чувственным мирами. Подобно Порфирию Юлиан написал также полемическое сочинение «Против христиан» (в трех книгах), в дальнейшем уничтоженное церковью. Вскрыв ряд противоречий и несообразностей в Ветхом и Новом заветах, Юлиан сопоставил здесь творение мира демиургом в платоновском «Тимее» и творение его Яхве в начале Ветхого завета, отдав решительное предпочтение первой концепции. Юлиан рассматривал при этом Яхве как ограниченного национально-иудейского бога, которому далеко до подлинного единого божества. Вскрывая также противоречивость основного христианского представления об Иисусе Христе как существе, сочетавшем божественную и человеческую природу, философ-идеалист обвинил христиан в атеизме, так как между богом и человеком, по его убеждению, не может быть никакой прямой связи и поэтому нельзя обожествлять смертного человека.

Но если неоплатонизм как философская доктрина не нуждался в христианстве, то идеологи христианства нуждались в ряде положений неоплатоновской философии, особенно после Никейского Собора, когда встали трудные задачи систематизации сложного христианского вероучения. В IV и V вв. происходил сложный процесс его

взаимодействия с неоплатонизмом. В эти века и сложилась ранняя христианская философия, которую принято именовать *патристикой* (от лат. *patres* — отцы, подразумевается «церкви»).

Возникновение христианской философии. Апологеты. Выработка новозаветного канона еще не была завершена, когда появилась христианская литература, авторы которой ставили своей

целью защиту и обоснование складывающейся христианской догмы. Этим авторов принято называть апологетами (от греч. *apologeomai* — защищаюсь, оправдываюсь). Они стали первыми литературными защитниками христианства от нападков его многочисленных врагов: имперских властей, сторонников языческих религий, философов, которые, выражая умонастроения тех или иных кругов римского общества, выступали с критикой христианства.

Так, римский философ Цельс, возможно близкий к императору-философу Марку Аврелию, в 80-х годах II в. написал антихристианское сочинение «Правдивое слово», в котором с позиций платоновского стоицизма подверг резкой критике христианское представление о воскресении мертвых как грубейшее суеверие, несостоятельное в силу полного противоречия законам природы. Как представитель верхов общества языческий философ совершенно не понимал того, что столь нелепое в его глазах представление обладало огромной пропагандистской силой в глазах верующих из народа, так как позволяло им с максимальной конкретностью представить свою будущую жизнь в потустороннем мире.

Апологеты яростно защищали христианское вероучение. Крупнейший из первых апологетов — Юстин Мученик (ум. ок. 165). Его ученик Татиан (ок. 175), родом из Сирии, в своем «Слове к грекам» превозносил христианство и противопоставлял его философии греков. Он доказывал, что все свои важнейшие научные и культурные достижения высокомерные греки заимствовали у вавилонян, египтян, финикийцев и других «варварских» народов. То же самое относится и к философии. Самые ценные и глубокие ее идеи будто бы заимствованы греческими мудрецами в Библии, сама древность которой якобы доказывает превосходство «философии варваров» над языческой философией греков. Что же касается их собственного вклада, то Татиан видел в нем лишь множество ошибочных утверждений, повторял (или измышлял?) в

этой связи выдумки, порочащие Гераклита, Диогена, Аристиппа и других философов. Другой христианский апологет — Афиногор (ум. ок. 177), адресовавший свою апологию «Прошение в защиту христиан» императорам Марку Аврелию и его сыну Коммоду, защищал христианство от обвинений в безбожии, которые выдвигались против них главным образом в связи с их основным учением о Христе как о богочеловеке.

Уже во второй половине II в. апологеты начинают обсуждать важнейший догмат христианского монотеизма — догмат троичности единого бога — бога-отца, бога-сына и бога-духа святого (но термин «троичность», *trinitas*, впервые встречается у Тертуллиана в его трактате «О целомудрии» [см.: 77, XXI, 1026]. Становление этого догмата отражало сложную родословную христианства. Первое лицо троицы — это Яхве Ветхого завета, подвергнутый абстрагирующей обработке философско-теологической мыслью, начиная с Филона. Бог-сын — это Христос-Логос, выразивший центральный миф христианства о богочеловеке. Что же касается бога, истолкованного в качестве святого духа, то это представление заимствовано христианством из учения гностиков о плероме, духовной полноте бытия, которую сами гностики противопоставляли Яхве и высоко превозносили над ним. Впрочем, существует и другое мнение, согласно которому христианский бог как дух святой представляет модификацию ближневосточных религиозных представлений о богине-матери. Этот аспект христианского бога как святого духа был особенно труден для верования масс и в дальнейшем фактически заменялся культом Марии, матери Иисуса Христа, первоначально не игравшей существенной роли в христианском вероучении.

Наиболее красноречивым выразителем убеждения о несовместимости философии и христианского вероучения, той его основоположной линии, которая была сформулирована в «Посланиях апостола Павла» и подчеркивала, что христианское откровение упраздняет «мудрость мира сего», стал Квинт Тертуллиан (ок. 160 — после 220), уроженец Карфагена, некоторое время занимавшийся юриспруденцией в Риме, но после принятия христианства (ок. 195) вернувшийся в Карфаген и ставший видным деятелем местной церкви. Тертуллиан одно время увлекался радикальной ересью монтанистов и порвал

с основной церковью, и хотя затем он порвал и с монтепанистами, однако не получил от церкви полного прощения и не был ею канонизирован, несмотря на большие заслуги перед ней. Эти заслуги связаны прежде всего с риторической пропагандой христианства, защитой его от римских властей и от «еретических» искажений. Тертуллиан был первым христианским мыслителем, писавшим на латинском языке (кое-что написано им и по-гречески).

Воспитанный в традициях римской юридической культуры, Тертуллиан холодно и даже враждебно относился к умозрительным построениям греческой философской мысли. «Жалкий Аристотель» установил для еретиков диалектику, «искусство строить и разрушать» искусство, само по себе бесплодное, но порождающее многочисленные споры, а тем самым и ереси [О предписании против еретиков, VII, 19, см. 77].

Доказывая несовместимость философии и христианского вероучения, Тертуллиан стал ранним выразителем его *практического* понимания. Оно исходит из того, что социальная функция христианства не зависит от того или иного его философского обоснования, в котором оно, в сущности, не нуждается. Между Афинами и Иерусалимом, между Академией и церковью, между язычниками-еретиками и христианами не может быть ничего общего. После Христа не нужна никакая любознательность, а после Евангелия не нужно никакого исследования (Апологетик, XII). Обрушиваясь на Платона, Аристотеля, Эпикура, Гераклита, Эмпедокла, христианский мракобес провозгласил философов «патриархами еретиков» [О душе, III, 651 А, см. 77].

В условиях, когда христианство составляло еще религию меньшинства населения Римской империи, когда нередко были издевательства над новым вероучением, переполненным суевериями и фантастическими положениями, особенно со стороны его наиболее образованной части, Тертуллиан, красноречивый ритор и человек бурного темперамента, как бы бросая вызов этим врагам христианской веры, писал: «Сын божий был распят; не стыдимся этого, хотя это и постыдно; сын божий умер, — вполне верим этому, потому что это нелепо (*prorsus credibile est quia ineptum est*). И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно» [О теле Христовом, V, 761В, см. 77]. В такой форме христианский обскурант

провозгласил несовместимость веры и разума, подчеркнув, что сила веры прямо пропорциональна нелепости ее положений с точки зрения нормального человеческого разума. Эта позиция Тертуллиана весьма показательна для иррационализма не только христианского, но, по существу, и для любого другого монотеистического религиозного вероучения.

Но программное презрение к разуму, провозглашенное Тертуллианом, не могло все же уберечь его от решения важнейших вопросов, без чего не могла обойтись зарождавшаяся христианская теология: о природе бога и человеческой души. И здесь христианский апологет оказался под влиянием представлений римского стоицизма. Он считал, что единый бог, конечно, есть не что иное, как дух, но это — дух *sui generis*. Он отнюдь не нематериален, а телесен [см.: О теле Христовом, II], как это представлялось стоикам в их учении о пневме. Аналогичным образом и душа, будучи отлична от человеческого тела как нечто более тонкое и текучее, в принципе все же телесна. Иначе она не могла бы распространяться по всему телу, использовать пищу и ощущать. В этой связи Тертуллиан вопреки Платону высказывался даже в пользу сенсуализма. В соответствии с этим он представлял любую человеческую душу не как вселившуюся извне, а как возникшую при помощи бога из семени и передаваемую с тех пор от поколения к поколению, сохраняющую в себе как образ верховного творца, так и первородный грех прародителей человечества Адама и Евы. Это учение исключало широко распространенные в древности представления о вечном переселении души из тела в тело.

Из предшествующего изложения воззрений апологетов очевидна противоречивость их позиции по отношению к философии. С одной стороны, они превозносили откровение и некоторые из них, например Тертуллиан, считали, что оно полностью отвергает философию, но, с другой — все же не могли обойтись без нее. Уже у Юстина наметилась примирительная линия по отношению к эллинской философии. Эта линия усиливалась по мере того, как христианство все больше превращалось в такую религиозно-идеологическую систему, которая оправдывала существующие эксплуататорские порядки, а вместе с ними в известной мере и его духовную культуру,

Александрийская богословская школа и сближение христианского вероучения с идеалистической философией. Климент

неотъемлемым элементом которой была эллинская философия.

Весьма отчетливо эту примирительную линию христианства по отношению к философии выразил современник Тертуллиана Тит Флавий Климент (ок. 150 — ок. 219). Родившийся, вероятно, в Афинах, он в начале III в. был в Александрию и возглавил здесь христианскую богословскую школу. Задача, которую ставил перед собой Климент, состояла не столько в том, чтобы защищать христианство против его врагов, сколько в том, чтобы убедить язычников в преимуществах новой религии и способствовать их обращению в христианство.

При этом Климента в особенности интересовали богатые язычники. Недаром он написал сочинение «Какой богач спасется?», в котором доказывал, что известные слова «Евангелия от Матфея» относительно богача, которому столь же трудно войти в небесное царство, как верблюду пройти сквозь игольное ушко, следует понимать не буквально. Если богач не стал рабом своего богатства и умеет сделать из него правильное употребление, то он может рассчитывать на спасение, как и всякий другой человек. Очевидно, под «правильным» употреблением богатства разумелась его хотя бы частичная передача в пользу христианской церкви.

Как социальные позиции Климента, так и местоположение возглавлявшейся им христианской школы «катехуменов» определили его отношение к философии, в которой он отнюдь не видел врага христианской религии. В отличие от Тертуллиана, находившегося под воздействием римской юридической культуры с ее пренебрежением к греческим философским «измышлениям», Климент жил в одном из крупнейших центров эллинской культуры, в которой философия занимала одно из первых мест. Существенное значение имела и теологическая традиция, заложенная Филоном и вовсе не чужавшаяся философии. Продолжая эту традицию, но уже с позиций христианства, Климент стремился как бы объединить его с эллинской философией (и в какой-то степени и с эллинской образованностью). С этой целью он составил нечто вроде энциклопедии христианской теологии в трех частях.

В первой из них — «Увещании к Эллинам» — Климент пытался показать несостоятельность языческих религий, чтобы подготовить их приверженцев к восприятию

христианства. Вторая часть («Педагог») имела в виду воспитание новообращенных христиан. Но наибольший интерес с точки зрения отношений религии и философии должна была иметь третья часть, рассчитанная на зрелого христианина. Эта часть осталась ненаписанной, но большой материал для нее был собран Климентом в компилятивном сочинении «Stromata» (буквально «Цветные ковры»). Это весьма важный источник, содержащий множество цитат из произведений греческих философов (в том числе Гераклита, Демокрита и др.). Его главная цель — реабилитация греческой философии в глазах христиан. Климент идет в этом направлении столь далеко, что объявляет ее тем заветом, который эллины получили от бога, в то время как иудеи получили от него Ветхий завет. Разумеется, наиболее совершенный Новый завет получен от него христианами.

Таким образом, реабилитация эллинской философии Климентом сводилась к утверждению того, что она послужила, так сказать, введением к истинам христианства. Еще более важно, по Клименту, что философское знание может и должно служить совершенствованию христианской веры, которая выше всякого знания и служит его завершением. Философия, диалектика и познание природы имеют для Климента смысл только как ступени, подводящие к пониманию бога.

В своей «реабилитации» языческой философии Климент действовал избирательно. Александрийский богослов считал, что для христианской веры совершенно бесполезно эпикурейство, против которого он и направлял цитированные выше слова «Посланий апостола Павла» относительно никчемности мирской мудрости. Следует отметить в этой связи, что Климент положил начало той вражде против Эпикура (отчасти и Демокрита), которую разделяли как его преемники по руководству александрийской христианской школой (особенно Дионисий, ум. ок. 265), так и многие последующие христианские теологи. Их полемика против материалистического атолизма эпикурейства была в особенности направлена против его антитеологических воззрений, против антикреационистского учения о мире как результате «случайного» сочетания атомов, абсолютно не зависящего от божественной воли. Совершенно неприемлема была для идеологов христианства и полностью светская, враждебная религии как умонастроению страха эпикурейская этика.

Философией же, не только приемлемой, но даже необходимой для христианской веры, Климент объявлял платонизм, опора на который все возрастала в дальнейшем развитии христианской философии. То же, хоть и в меньшей степени, относится и к стоицизму. Филон, к которому Климент относился с большим почтением, уже проторил ему путь в обоих этих направлениях.

Ориген
и первая попытка
синтеза христианского
вероучения
с неоплатонизмом

Еще дальше Климента по пути объединения христианства с платонизмом пошел его непосредственный преемник по руководству александрийской богословской школой Ориген (185—254). Человек большой образованности и трудоспособности, он написал огромное количество сочинений, преимущественно богословских, частично и философских (вернее, теолого-философских). Важнейшее среди последних произведений Оригена — «О началах» (написанное между 220—230 гг., как и все другие произведения Оригена, по-гречески, оно в своей большей части дошло до нас в латинском переводе). Здесь Ориген сделал первую в истории христианства попытку дать систематическое изложение всех его «истин».

На это изложение очень большое влияние оказали принципы неоплатонизма. Дело в том, что Ориген прошел философскую школу у Аммония Саккаса, оказавшего решающее влияние и на другого своего ученика, Плотина, который, однако, остался язычником. Философский подход Оригена к трактовке Библии проявился прежде всего в аллегорическом истолковании многих ее положений.

Первым из христианских писателей Ориген стал обосновывать нематериальность бога, совершенство и вечность которого, по его убеждению, с необходимостью требуют такого представления. Другое решающее свойство христианского бога, тоже впервые приписанное ему Оригеном, состоит в его бесконечности. В Библии нет такого представления, но оно, в сущности, вытекает из положений негативной теологии, требующей отрицания относительно бога всех возможных предикатов. Используя эти положения вслед за Филоном (который не сделал вывода о бесконечности божественного существа), Ориген приблизил понятие бога к неоплатоновскому понятию абсолюта, но вместе с тем сохранил и библейско-

христианское представление о нем как о личности, которой присуща доброта и любовь. Бесконечность божественного существа, согласно Оригену, вытекает и из его нематериальности: то, что бестелесно, не может иметь никаких границ. Первые христианские апологеты колебались в вопросе о творении мира богом «из ничего». Некоторые из них, трактуя библейское положение о творении мира богом, склонялись к платоновскому представлению, согласно которому бог творит мир, используя уже существующую материю. Ориген же стал доказывать, будто понятие творения «из ничего» более ясно и менее противоречиво, чем творение на основе уже существующей материи (в последнем случае ограничивалось и божественное всемогущество).

Но в своем истолковании природы бога и процесса творения Ориген высказал воззрения, которые в дальнейшем были признаны несовместимыми с ортодоксальным христианством. В духе неоплатонизма Ориген рассматривал бога-сына, Христа-логоса и бога-духа святого как последовательные эманации верховного бога-отца. Особенно большую роль он приписывал при этом «второму богу», как именовал автор «О началах» Христа-логоса. Богочеловек, спаситель всех людей, Христос приобрел у Оригена функцию космологическую: именно он, будучи порожден богом-отцом, который сам не хочет иметь дела с тленным миром, и творит его. Причем это творение рассматривается Оригеном прежде всего как реализация функции Христа в качестве логоса, божественного слова, содержащего в себе умопостигаемый мир идей, по образцу которых и создается вещественный мир. Истолкованный таким образом Христос-логос приближался к неоплатоновскому понятию нуса как первой эманации единого (впрочем, вместе с понятием мировой души). Этой космологической функцией Христа в качестве главного посредствующего звена между верховным богом-отцом и реальным природно-человеческим миром была отодвинута на второй план его основная в христианском учении сотериологическая (спасительная) функция.

Еще большее отступление Оригена от ортодоксально-христианского учения было связано с его мыслью, согласно которой творение мира богом нужно понимать не как однократный акт по созданию именно данного мира. Извечность бога, доказывал философ-богослов, предпо-

лагает и извечность процесса творения. Бог каждый раз создает мир, ограниченный в пространстве, но, поскольку любой мир имеет не только начало, но и конец — тоже ограниченный божественной волей во времени, — вслед за ним бог создает новый мир и этот процесс не может иметь конца. Наш мир, однако, отличается ото всех других тем, что именно в нем божественный логос стал человеком и проявил свою спасительную функцию.

Извечность божественного творчества проявилась не только в создании все новых и новых вещественных миров, но и в творении им — еще до создания мира — бессмертных и бестелесных духов, соподчиненных богу как святому духу. К сфере духов принадлежат как ангелы, так и человеческие души.

Весьма характерно для идеологии христианства, возникновение которой определялось и углублением субъективной сферы личностного сознания, что Ориген наделяет духи *свободой воли*, свободой выбора. Именно в этом он видит главную функцию разумности духов. В принципе они все равны как творения единого и единственного бога, создающего их по своему подобию. Но свобода воли создает различия между духами, которые становятся и различиями, проявляющимися сначала в иерархической структуре космоса, а затем и человеческого мира.

Приписывая духам свободу воли, Ориген стремился снять с бога ответственность за зло, царящее в мире, и это становится затем определяющей чертой христианской теодицеи (богооправдания). Одни из духов, проявившие абсолютную выдержку, пошли за творцом и составили мир ангелов, другие же, поддавшись какому-то соблазну, пали вниз, обрели материальные тела и образовали вещественный — растительный, животный и человеческий — мир. Как и в платонизме (и неоплатонизме), Ориген исходит из предсуществования душ, но в отличие от него не допускает их посмертного переселения из тела в тело (метемпсихоз).

Упадок духов оказал решающее воздействие на судьбы мира. Но бог не позволяет ему вечно пребывать во зле. Посредством Христа-логоса он перед всеми людьми и даже перед всеми существами открывает возможность спасения, которой ни один из них не упускает, так как каждый стремится вернуться в лоно всеобщего верховного отца (так называемый апокатастасис). Возвраще-

ние к богу, к духовной полноте бытия составляет новый этап в судьбах мира. Ориген весьма оптимистичен в своем истолковании, ибо считает, что даже сатана спасется.

При всей фантастичности этих богословских представлений они привели автора «О началах» к забвению еще более фантастических христианских представлений о страшном суде и воскресении тел из мертвых, игравших первостепенную роль в христианской пропаганде. Но после воссоединения духов с богом следует их новый упадок, приводящий к образованию нового мира, и так до бесконечности.

С точки зрения взаимоотношений христианского вероучения и философии процесс возвращения к богу представляет большой интерес, ибо Ориген связывал его и с совершенствованием человеческого познания. Развивая воззрения Климента, он рассматривал христианство как завершение эллинской философии. Философия расценивалась Оригеном как лучшее введение в христианское вероучение.

Но учение Оригена в ряде важнейших его положений оказалось неприемлемым для складывавшейся ортодоксальной церкви. Епископ Мефодий особенно обрушился на его положения об извечности мира, предсуществовании душ, естественного равенства всех духов, концепцию упадка духов.

Впоследствии оригенизм был официально осужден церковным собором. Но к этому времени он успел оказать влияние на ряд философствующих «отцов церкви» (которые обычно обходили молчанием имя самого Оригена), да и в средние века его учение, представлявшее собой первую спекулятивную обработку библейского мировоззрения, привлекало к себе христианских теологов.

**Установление
официальной
христианской
доктрины
и капподокийские
«отцы церкви»**

(К концу III — началу IV в. особую остроту приобрела для церкви *христологическая* проблема — проблема сочетания в личности Иисуса Христа божественной и человеческой природы.

В эту эпоху христианская церковь становилась государственной религией Римской империи и хотела, чтобы все подданные видели в ней единственную представительницу небесного царства благодати. Для утверждения абсолютности своего авторитета ей нужно было учение, согласно которому единый бог воплотился в личности

Иисуса Христа, от которого церковь унаследовала сверхъестественную и спасительную благодать (впервые в лице двенадцати апостолов, учеников Христа). Причем это воплощение было осуществлено в силу сверхъестественного божественного промысла.¹

Между тем в начале IV в. в Александрии, оставшейся крупнейшим центром христианской богословской мысли, выступил пресвитер Арий, продолжавший традиции Оригена и стремившийся внести элементы логики в христианское учение о боге-отце и боге-сыне. Поскольку последний рожден богом-отцом и только верховный бог, таким образом, представляет собой извечное существо, бог-сын не может быть полностью равным ему. Тем самым Иисус Христос был объявлен Арием не единосущным (по-греч. homoousios) богу-отцу, как на этом настаивала церковь, а лишь подобносущим (по-греч. homoioousios). Хотя Христос и не лишался этим утверждением божественной природы, но в какой-то степени приближался к изменчивым и превратным вещам и существам сотворенного мира и, как представлялось большинству церковных руководителей, терял значительную часть своего божественного авторитета (а вместе с ним, считали церковники, уменьшался и их авторитет).

Вокруг этого важнейшего вопроса христианской теологии разгорелась горячая борьба представителей господствующей церкви против ариан. Влияние последних, весьма сильное в Александрии и Египте, распространялось позднее и на другие страны. К арианству примыкали многие из тех христиан, кто был недоволен крепнувшим деспотизмом официальной церкви, освящавшей еще больший деспотизм императорской власти. На Никейском соборе 325 г. победила антиарианская линия. Это во многом объясняется решительной поддержкой ее императором Константином. Не будучи христианином и не интересуясь богословием, император нуждался в единой, монолитной церкви, а не в церкви, раздираемой борьбой группировок.

В результате ариане были отлучены от церкви и был выработан никейский символ христианской веры. Главным содержанием его было осуждение того, что получило впоследствии название субординационализма, т. е. подчинения бога-сына богу-отцу, ибо оно ставило под сомнение полиоценность божественного воплощения в Христе, а вместе с ним и единоспасающую роль христи-

анской церкви. Вместе с тем оно позволяло трактовать второе и третье лицо божественного единства (т. е. бога в качестве святого духа) как результат безлично-естественного процесса эманации, как это утверждал в свое время Ориген.

Никейский собор 325 г. установил давно формировавшийся основной догмат христианского вероучения относительно бога: будучи единственным и единым существом, он одновременно существует как бы в трех лицах: как бог-отец, бог-сын, и бог-дух святой. Этот догмат в отношении логичности уступал основному тезису арианства, утверждавшему не единосущие, а лишь подобосущие бога-сына богу-отцу. Установив догмат троицы, христианство, по словам Энгельса, окончательно «заменяло вечно равного себе застывшего иудейского бога внутренне расчлененным, таинственным триединым божеством» [1, т. 22, с. 490]. Триединство христианского бога представляло собой известную дань христианского монотеизма побежденному им языческому политеизму.

Установление официальной догматики ставило перед философствующими идеологами христианства более ограниченные, чем прежде, задачи: теперь они должны были оправдывать и по возможности разъяснять верующим установленные и устанавливавшиеся после Никейского собора догматы, привлекая необходимые элементы античной идеалистической философской мысли. Систематизация христианского вероучения была еще более необходима в связи с многочисленными еретическими отклонениями от официальной догматики, которые нередко становились знаменем различных социальных и локальных движений. Наиболее выдающиеся из такого рода идеологов веры впоследствии провозглашались святыми и были названы отцами христианской церкви.

В IV в. на Востоке наиболее значительными из них были «три светоча капподокийской церкви» (Капподокция — область в Малой Азии): Григорий Назианзин (учившийся философии в Афинах вместе с будущим императором Юлианом), прозванный за большую начитанность в священных книгах Богословом и исполнявший некоторое время функции константинопольского епископа, его друг Василий, епископ Кесарийский, прозванный Великим, и брат последнего Григорий, епископ Нисский. На западе выделился Амвросий, епископ Миланский, проповедник, богослов и политик, оказавший

значительные услуги начавшей формироваться тогда римско-католической церкви, а также Иероним, переведший Библию на латинский язык.

Как философ раннего христианства наиболее значителен из них Григорий Нисский (325—394), автор «Большой огласительной речи», в которой была сделана попытка разработать систему правоверного богословия. Подобно Оригену Григорий исходил из предпосылки о возможности согласия между откровением и философией, но уже более ограниченно, чем автор «О началах». Философия становится у Григория лишь средством толкования догматических «истин», принятых официальной церковью. С этой точки зрения разум — только орудие христианской веры.

Особенно много усилий приложил Григорий Нисский к обоснованию догмата троицы. Он опирался при этом на принципы неоплатонизма, различавшего в сфере идеального мира три основные ипостаси, или субстанции: единое, ум и мировую душу, — представлявшие собой лестницу спускающегося совершенства. Григорий же стал рассматривать каждую из трех ипостасей совершенно равными друг другу лицами божественной троицы. В этой связи он предложил различать сущность (по-греч. *ousia*) и ипостась.

Божественная сущность, учил христианский платонизирующий богослов, выражает единство бога и существует как бы самостоятельно, но вместе с тем одинаково присутствует в каждой из своих ипостасей. Последние самостоятельны, но вместе с тем и едины. Усилия обоих Григориев и Василия по обоснованию догмата троицы способствовали окончательному осуждению арианства официальной церковью на Втором вселенском соборе христианской церкви в Константинополе в 381 г. (но как еретическое направление оно продолжало существовать еще длительное время).

Григорий окончательно закрепляет представление о боге как о нематериальном и сверхприродном существе. В решении важнейшей в христианском богословии теологической проблемы, в противоположность пантеизму и натурализму стоиков, теперь закрепляется супранатуралистическое понимание бога как таинственного и непознаваемого существа. В противоположность же гностицизму и особенно манихейству это существо стало мыслиться единым и единственным.

Нематериальный и бессмертный бог, учил также Григорий, мог создать лишь такую же душу, ибо он создавал ее по своему образу и подобию. Более ранние христианские апологеты (особенно Тертуллиан) под влиянием стоицизма склонялись еще к представлению о телесности души. Теперь же под влиянием неоплатонизма в христианской теологии закрепляется учение о *бессмертии совершенно бесплотной души*. Однако в отличие от неоплатоников Григорий Нисский, как и другие христианские теологи, не мог допустить предсуществования душ появлению конкретных людей (допущение такого рода предсуществования — одна из главных причин осуждения Оригена).

Христианский креационизм распространялся и на человеческие души, тоже творимые богом в момент создания тела. Но здесь возникал вопрос о существовании бессмертных душ после смерти их обладателей, который еще долго обсуждался христианскими теологами и философами.

Принцип нематериальности Григорий распространял и на весь остальной мир, чтобы таким образом он был более последовательно согласован со своим нематериальным творцом. Доказательство нематериальности мира Григорий видел прежде всего в том, что материя, постигаемая — с идеалистической точки зрения, обосновывавшейся Платином, — только умом, представляет собой лишь идеальную сущность. Аналогичным образом и качества всех вещей носят нематериальный характер, следовательно, и сами вещи, которых нельзя представить без качеств, нематериальны.

Из произведений, принадлежащих капподокийским отцам христианской церкви, следует указать на книгу Василия Кесарийского «Шестоднев». Она представляет своего рода натуралистический комментарий на ветхозаветный миф о шести днях творения. Острие «Шестоднева» направлено против античной натурфилософии, которая, по убеждению благочестивого автора, может внушить людям излишнюю любознательность и безбожные мысли, будто бог не имеет никакого отношения к природе. Проповеди Василия имели цель отвратить умы верующих от безбожных заблуждений, если они заинтересуются окружающей природой. Василия Кесарийского не интересует природа сама по себе. Его цель — всемерно подчеркнуть премудрость всемогущего творца.

Августин
— крупнейший философ
периода патристики

Виднейшим из западных отцов церкви был Аврелий Августин (354—430). Труды этого «учителя Запада», написанные на латинском языке, оказали наиболее сильное влияние на западноевропейскую философию средневековья.

Августин родился в г. Тагасте в Северной Африке (на территории современного Алжира) в семье небогатого римского чиновника. Первоначальное образование он получил в местных школах Тагаста и Медавры, а затем продолжал его в школе риторики в Карфагене. Здесь он познакомился с трактатом Цицерона «Гортензий», который возбудил его интерес к философии.

Первое знакомство Августина со Священным писанием не превратило его в сторонника христианства: языческий ритор, воспитанный на лучших образцах римской литературы, не мог примириться с грубым языком и примитивным строем мышления этого документа. В поисках удовлетворения своих религиозно-мировоззренческих интересов он обратился к манихейству. Как горячий его приверженец Августин приехал в 383 г. в Рим, где при помощи манихеев организовал школу риторики. Но постепенно в нем нарастало разочарование и в манихействе, которое тоже не могло удовлетворить его мировоззренческие запросы. По мере этого разочарования Августин склоняется к скептицизму (в его академическом варианте Аркезилая и Карнеада). Из Рима он переезжает в Медиолан (Милан), где сблизается с кругом лиц, группировавшихся вокруг местного весьма влиятельного епископа, упомянутого выше Амвросия. Под его влиянием Августин начал склоняться к христианству.

Готовясь принять христианство не как рядовой верующий, а как идеолог вероучения, Августин начал штудировать платиновские «Эннеады» (в латинском переводе, ибо греческий он знал слабо), некоторые произведения Порфирия. Он углубился также и в произведения Платона (прежде всего «Менон», «Тимей» и «Федон»). Свой скептицизм Августин преодолел в таких философских произведениях, написанных в 386—387 гг., как «Против академиков» («Contra academicos»), т. е. скептиков, «О блаженной жизни» («De beata vita») — о способе познания сверхчувственных истин, «О порядке» («De Ordine»), «Монологи» («Soliloquia») — о зависимости человеческого счастья от познания бога, «О бессмер-

тии души» (*De animae immortalitate*). В 387 г. их автор обратился в христианство. В следующем году он возвратился на родину и стал здесь одним из наиболее активных деятелей христианской церкви, неумолимым врагом и гонителем многочисленных «еретиков», отступников от ее официальной доктрины. Эту деятельность Августина развивал не только в своих многочисленных литературных произведениях, но и в качестве епископа Гиппона, каковым он стал в 396 г. и оставался до конца жизни. Его борьба против многочисленных отступников от официального христианского вероучения, не останавливающаяся на призывах к насильственной расправе с ними, дала многим его биографам основание называть Августина «молотом еретиков» и видеть в нем наиболее раннего предшественника католической инквизиции средневековья.

Огромное литературное наследие Августина включает несколько философских произведений, часть которых упомянута выше. Разумеется, философия произведения крупнейшего из отцов церкви трактуют и положения христианского богословия. С другой стороны, многие из его религиозно-догматических произведений содержат философские мысли. Наиболее важны для истории философии «О величине души» («*De quantitate animae*», 388—389) — об отношении души к телу, «Об учителе» («*De Magistro*», 388—389), «Об истинной религии» («*De vera religione*», 390), «О свободной воле» («*De libero arbitrio*», 388—395), «Исповедь» («*Confessiones*», 400). Последнее произведение — религиозная автобиография Августина. Описывая свою жизнь с детства и не скрывая многих своих пороков, крупнейший христианский мыслитель, впоследствии причисленный католической церковью к лику святых, стремился показать в этом произведении, как религиозные искания привели его к христианству, которое возвысило его нравственно и ответило на все его мировоззренческие запросы. Непосредственная цель августиновской «Исповеди» — побудить и других язычников, особенно из числа образованных верхов, к обращению в христианство. Наиболее значимы для истории философии три последние (из тринадцати) книги этого сочинения. Из последующих произведений Августина следует назвать трактат «О троице» («*De Trinitate*», 400—416), дающий систематическое изложение собственно богословских воззрений Августина, «О природе и



благодати» («*De natura et gratia*»), «О душе и ее происхождении» («*De anima et ejus origine*»), «О благодати и свободной воле» («*De gratia et libero arbitrio*»). В 413 г. под впечатлением разгрома Рима, учиненного вестготами, Августин начал писать самое обширное и знаменитое из своих произведений «О граде божьем» («*De civitate Dei*»), которое было окончено ок. 426 г. Незадолго до смерти он закончил «Исправления» («*Retractationes*»), в которых дал краткое изложение основных своих воззрений вместе с поправками в ортодоксально-католическом духе — своего рода духовное завещание Августина.

Августин систематизировал христианское мировоззрение, стремясь представить его как целостное и единственно верное учение. Необходимость такого рода систематизации была связана с борьбой церкви против многочисленных еретических движений, разрушавших ее единство. Церковь, изображавшая свою миссию как реализацию прямого указания бога, не могла пойти на существование в ее лоне нескольких враждующих направлений (которые в конце концов получили бы и организаци-

онное закрепление). Поэтому единство веры и организации для христианской (впрочем, и для любой другой) церкви было вопросом жизни и смерти.

Не менее существенная причина систематизации христианского вероучения, предпринятой Августином, состояла в положении христианской религии как идеологии господствующих классов феодализирующегося общества. Недолгое правление Юлиана, лишившего христианство роли единственной государственной религии и поднявшего неоплатонизм до роли государственной религиозно-философской системы, нанесло христианству весьма чувствительный удар. Кроме того, эти события вскрыли мировоззренческую силу неоплатонизма как философской системы, во много раз более стройной и обоснованной по сравнению с христианским вероучением и в силу этого чрезвычайно влиятельной в среде образованных верхов римского общества.

Задача, решавшаяся Августином, состояла в том, чтобы в процессе систематизации христианского вероучения использовать принципы неоплатонизма. На этот путь, как мы видели, еще до Августина встали капподокийские «отцы церкви», но именно епископ Гиппона провел эту работу особенно систематично и по-своему глубоко. В результате ее в течение многих последующих столетий истории средневековой западноевропейской философии платонизм существовал лишь в своей христианизированной (августинизированной) форме. Религиозно-философская система Августина, с одной стороны, представляет результат усвоения некоторых основоположных принципов платонизма и неоплатонизма, приемлемых для христианского вероучения и использованных для его философского углубления, а с другой — результат отвержения и преодоления тех принципов, которые для него совершенно неприемлемы.

От философов эллинистическо-римской эпохи Августин перенял практическо-этическую установку как главную цель философского знания, но он изменил эту установку в соответствии с положениями и задачами христианства. Провозглашая стремление к счастью основным содержанием человеческой жизни, он усматривал это счастье в познании человеком бога и в уяснении своей полнейшей зависимости от него. «Любовь к себе, доведенная до презрения к себе как греховному существу, суть любовь к Богу, и любовь к себе, доведенная до пре-

зрения к Богу — порок» [см. 5 и 49, О граде божьем, XIV, 28].

Религиозное мировоззрение Августина насквозь *теоцентрично*. Бог как исходный и конечный пункт человеческих суждений и действий непрестанно выступает во всех частях его философского учения.

**Бог и мир.
Божественное
предопределение
и иррациональность
действительности**

При таких предпосылках } совершенно естественно, что проблема бога и его отношения к миру выступает у Августина, как и у многих его патристических предшественников, первой и основной проблемой его

теолого-философского учения.

Креационизм, сформулированный в самом начале Ветхого завета и утверждающий творение мира со всем многообразием его предметов, явлений и существ в весьма ограниченный отрезок времени и притом «из ничего», комментируется и многократно обосновывается крупнейшим идеологом христианства.

По образцу Плотина он превращает божественное бытие в нематериальный абсолют, противопоставленный миру и человеку. Но в противоположность Плотину и его последователям Августин ликвидирует всякие предпосылки, могущие привести к выводам пантеизма, к мысли о единстве бога и мира. Главную из таких предпосылок — учение об эманации, посредством которой мир последовательно излучается богом, он заменяет креационистской установкой христианства. А эта установка означала наличие сугубого *дуализма* бога и мира. Такой дуализм принципиально отличался от манихейского дуализма, расщеплявшего высшее бытие на два непримиримо враждебных друг другу начала. Он утверждал супранатуралистическое, сверхприродное бытие бога, который абсолютно не зависит от природы и человека. Природа же и человек, напротив, полностью зависят от бога.

В противоположность неоплатонизму, рассматривавшему абсолют как безличное единство, Августин истолковывал бога как *личность*, сотворившую конечный мир и человека, исходя из своей добровольной склонности. В одном месте своего главного произведения «О граде божьем» [IV, 33; здесь и в дальнейшем см. 5 и 49], он специально подчеркивает отличие так понимаемого бога от слепой фортуны, игравшей огромную роль в античном языческом мировоззрении. Среди многочис-

ленных атрибутов божественной личности Августин всегда указывает на его абсолютное всемогущество [см., например: Исповедь, I, 4]. Христианский бог полностью овладел судьбой, подчинил ее своей воле. Судьба становится провидением, промыслом божьим. Божественное всемогущество вытекает также из бесконечности божественного существа, которую автор «Исповеди» подобно Оригену выводит из его бестелесности [там же, VII, 1]. Бесконечный бог бесконечно возвышается над созданным им конечным миром.

Многочратно подчеркивая личностное начало в боге, христианский философ связывает его прежде всего с наличием *воли* в божественном интеллекте. «Воля Божья присуща Богу и предваряет всякое творение... Воля Божья принадлежит к самой сущности божественной» [см. 5 и 49, Исповедь, XI, 10].

Полная и непосредственная зависимость природы и человека от бога как сверхприродной личности приводила при таких предпосылках к положениям крайнего фатализма. Августиновский креационизм выражался не только в утверждении о том, что бог является единственным источником возникновения каждой вещи и любого существа. Перерастая в фатализм, этот креационизм приводил к концепции «непрерывного творения» («*creatio continua*»), согласно которой бог ни на один миг не оставляет своего попечения над миром. Если бог, пишет Августин, «отнимет от вещей свою, так сказать, производительную силу, то их так же не будет, как не было прежде, чем они были созданы» [О граде божьем, XII, 25]. Этот абсолютный фатализм полностью распространяется и на индивидуального человека, что однажды выражено автором «Исповеди» [1, 6] в форме автобиографической заметки: «Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты через них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми Ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей».

Религиозно-фаталистическое воззрение на мир, являющееся одной из определяющих черт августинизма, приводит к *иррационалистическому* истолкованию действительности. Она представляется переполненной чудесами, т. е. непостижимыми для человеческого ума событиями и явлениями, за которыми скрывается воля всемо-

гущего творца. Здесь можно констатировать отличие философского иррационализма неоплатоновской системы от религиозного иррационализма христианского вероучения. Первый выражался в положении о непостижимости абсолютного первоединства и мистическом пути его познания. Второй же распространял сферу непостижимости на всю действительность.

Все вещи и все существа появились, согласно Августину, в результате божественного творчества. Среди этих существ прежде всего были созданы такие бесплотные существа, как ангелы и человеческие души — сразу в законченном виде. Таким образом, философ христианства, используя идею неоплатоников о бестелесности человеческих душ, вместе с тем в противоположность сохранявшемуся у них воззрению языческой мифологии об извечном существовании душ распространяет и на них противоположный религиозно-монотеистический принцип креационизма. Все остальные вещи и явления природного мира необходимо связаны с материей, которую он в духе многовековой идеалистической традиции считал абсолютно бесформенным и пассивным субстратом. Творение как материи, так и всех телесных вещей происходит одновременно.

При этом четыре традиционных элемента древних — земля, вода, воздух и огонь, — как и небесные светила, подобно ангелам и человеческим душам, были созданы в раз и навсегда законченном виде. Отсюда совершенно очевидно, что христианско-августинский креационизм приводит к крайне метафизическим, антидиалектическим воззрениям, исключавшим идею эволюции (скрывающуюся в неоплатоновской концепции эманации).

Но и для этого воззрения ясно, что в природе есть такие существа, которые растут и развиваются в течение значительной части своей жизни. Таковы растения, животные, людские тела. Для объяснения их возникновения и роста Августин использовал учение стоиков о так называемых семенных (или зародышевых) причинах (*gationes seminales*), которые и создают возможность развития живых существ в индивидуальном плане. Учение стоиков было креационистски переосмыслено Августином. Нужно напомнить в этой связи, что в античной натурфилософии, особенно у Аристотеля, затем у тех же стоиков, была весьма разработана концепция имманентной, присущей самой природе целесообразности, направ-

лявшей их развитие к некоему конечному состоянию. В креационистско-метафизической доктрине Августина (как и в «Шестоднев» Василия Кесарийского) эта целесообразность стала последовательно *трансцендентной*, сообщенной органическим существам богом, предопределяющим и их индивидуальное развитие. Подобно тому как беременные матери вынашивают в себе своих детей, так и мир чреват причинами всего того, чему предстоит народиться. Но все происходящее в нем обязано своим возникновением исключительно высшему существу, и поэтому в мире, в сущности, ничто не рождается и ничто не умирает [см.: О троице, III, 9, 16].

Божественное существо Августин представляет в соответствии с догматом триединства, установленным Никейским собором. Опираясь на Евангелие от Иоанна, он рассматривает его вторую ипостась, бога-сына, или логос-слово, как самосознание бога-отца и как то «да будет», в результате которого и появился мир.

Но бог произнес эти сокровенные слова, руководствуясь не только своей доброй волей. Творя бесконечное многообразие вещей и явлений природы, он исходил и из тех совершенных прототипов, или идей, которые заключены в его уме. В этом контексте творец христианской философской доктрины неоднократно использовал слова Ветхого завета о том, что бог-творец «все расположил мерою, числом и весом» [Премудрость Соломона, XI, 21. В дальнейшем эта книга была признана неканонической, возможна эллинистическая подделка]. Данным положением своего учения, которое впоследствии получило наименование *экземпляризма* (от лат. *exemplar* — образец, модель), Августин окончательно христианизировал платонизм: идеи из самостоятельных, бестелесных и неизменных родов бытия превращались в предвечные мысли бога-творца. С точки зрения августиновско-христианского платонизма все вещи, отягченные материей и в силу этого приближающиеся к небытию, представляют собой весьма несовершенные копии божественных идей. Все существует как бы в двух планах: в плане предвечных мыслей-идей божественного ума и в плане материальных вещей как их несовершенных подобий. В этой связи Августин в особенности подчеркивает вечность и неизменность, присущие идеям и составляющие два важнейших атрибута божественного существа. Дуализм сверхприродного бога и мира природы и выступает прежде всего

как противоположность между вечным и неизменным верховным бытием и непрерывно изменяющимся миром преходящих вещей.

Вечность и время Констатация этой противоположности привела Августина к философской проблеме времени, поставленной им в связь с его теологическими интересами. Теолог отвечал на вопросы тех, кто сомневался, что бог создал мир сразу, в короткий промежуток времени, и выражал свои сомнения в вопросе: а что же бог делал до этого? Отвечая на вопросы этих воображаемых оппонентов Ветхому завету, Августин развил соображения, приобретшие интерес и за пределами теологии.

Философ осознавал всю трудность проблемы времени. «Что же такое время?» — спрашивал он и отвечал: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, насколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» [Исповедь, XI, 14, 17]. Мыслитель-христианин постоянно взывает к богу и молит просветить его в столь трудном вопросе.

Для него, конечно, совершенно неприемлемы воззрения тех античных ученых, которые ход времени ставили в зависимость от движения небесных светил. Такие воззрения он «опровергает» ссылкой на известный эпизод Ветхого завета [см.: Иисус Навин, X, 12—14], когда Иисус Навин, чтобы довершить разгром врагов, упросил бога остановить Солнце, благодаря чему был продлен день. Таким образом, «Солнце прекратило свое движение, время же не прекращало своего течения» и битва была доведена евреями до успешного конца [см.: Исповедь, XI, 23, 30].

Итак, время не возникает, по Августину, в результате движения небесных светил, ибо и сами они, как и весь мир, сотворены богом. Но для него несомненно, что время составляет меру движения и изменения, присущих всем конкретным, «сотворенным» вещам. Оно не существовало до вещей, до творения мира, а появилось в результате божественного творчества одновременно с ним. Сотворив преходящие вещи, бог создал и меру их изменения.

Анализируя понятие времени, Августин пытался установить соотношение таких основных его категорий, как настоящее, прошедшее и будущее. Общий вывод, к которому он пришел при этом, состоял в том, что ни прошед-

шее, ни будущее не имеют действительного существования, принадлежащему только настоящему, и в зависимости от которого может быть осмыслено как прошедшее, так и будущее. С этой точки зрения, прошедшее обязано своим существованием человеческой памяти, а будущее — надежде.

Наиболее характерная черта настоящего — стремительность его течения: человек не успевает оглянуться, как он уже вынужден вспоминать о прошлом, если он в этот момент не уповаает на будущее. Тем самым христианский философ встает на позицию субъективизации времени (и поэтому его концепцию называют иногда релятивистской теорией времени).

Для метафизическо-антидиалектического мировоззрения Августина чрезвычайно характерно сведение как прошедшего, так и будущего к настоящему. Но для него еще более характерно стремление «остановить» его стремительный бег. В реальном мире этого сделать невозможно. Но данная черта составляет как раз важнейший атрибут божественного существа. Будучи источником времени, бог не переживает никакого «предтема» и никакого «потом», ибо в мире его мыслей-идей все есть раз и навсегда. В этом мире все существует поэтому как застывшее, постоянное «теперь» («nunc stans»). Статичная вечность неотделима от божественного существа.

Августиновское противопоставление абсолютной вечности бога и постоянной изменчивости материально-человеческого мира стало одной из основ христианского мировоззрения.

Это противопоставление, как и сами категории вечности и времени, отнюдь не являются здесь эмпирическими понятиями. Функция этих умозрительных понятий мировоззренческо-моральная. Проводя свою земную жизнь в окружении постоянно изменяющихся вещей и будучи сам подвержен этим изменениям, человек ни на минуту не должен забывать о божественном, абсолютно неизменном мире и должен постоянно стремиться к нему.

Как и перед некоторыми из предшествующих христианских философов, перед Августином встала нелегкая задача снять с верховного бога-творца ответственность за зло, царящее в созданном им мире. Это была первостепенная задача, если учесть, сколь влиятельным было манихейское движение, захватившее одно время и

Добро и зло
— теодицея Августина

будущего идеолога западнохристианской церкви. Это движение, как мы видели, отражало глубокое недовольство широких масс общественным порядком вещей. Зло, присущее ему, казалось им неискоренимым, так как оно коренилось в особом телесном и темном начале, столь же извечном, как и светлое духовное начало, являющееся источником добра.

В своей борьбе против манихейства Августин обратился к принципам неоплатонизма. Как система объективного идеализма неоплатонизм рассматривал добро и зло в качестве ценностей, имеющих космическую природу. Как монистическая система, в которой весь мир является результатом излучения внеприродного абсолюта, она представляла зло не как нечто, абсолютно противостоящее добру, а только как недостаток добра. Весь мир, с этой точки зрения, представляет собой градацию добра — стопроцентного в абсолюте и ничтожного в материальном мире, но все же присутствующего и здесь.

Эту неоплатоновскую концепцию зла как отрицательной степени добра Августин согласовал со своей основоположной креационистской установкой. Опираясь на тексты Священного писания, говорящие о доброте верховного творца, он доказывает, что и все сотворенное им в той или иной мере причастно к этой абсолютной доброте. Ведь бог, создавая вещи, запечатлел в них определенную меру, вес и порядок. Поскольку же, согласно августинианско-платоновскому воззрению, он руководствовался при этом и своими идеями-мыслями как высшими образцами для любой из сотворенных вещей, в них заключен тот или иной внеземной образ. И как бы он ни был искажен неизбежным присутствием материи, как бы ни изменялась любая земная вещь и любое существо, они все же в той или иной степени сохраняют такой образ. В меру этого в них заключено и добро. Как тишина есть отсутствие всякого шума, нагота — отсутствие одежды, болезнь — отсутствие здоровья, а темнота — света, так и зло — отсутствие добра, а не нечто, существующее само по себе.

Но такого рода философское обоснование отрицательности понятия зла было, в сущности, незначительным утешением для верующего христианина, ибо оно все же не могло отрицать наличия в мире зла, хотя и пыталось снять с бога ответственность за это. Однако такое утешение все же может появиться, если учесть *отно-*

сительность зла как ослабленного добра. Конечно, поскольку в мире не может быть заключено все то добро, которое содержится в мире божественных идей, в нем немало и зла. Но следует иметь в виду, что мир создан единственным и наилучшим богом, и, будучи его творением, он является наилучшим из всех возможных миров.

Такова *теодицея*¹ Августина, которую нередко называют христианским оптимизмом. Совершенно прозрачен ее социальный смысл. Он состоит в стремлении виднейшего идеолога официального христианства Августина примирить с существующими общественными порядками вещей рядовых верующих, которые призываются не родить на зло, а благодарить всевышнего за то добро, какое он запечатлел в мире.

**Человек и душа
Познание и воля**

Мир, созданный богом, представляет раз навсегда установленную им иерархическую структуру. Ее подножие составляет неодушевленные тела, которые просто существуют. Над ними возвышаются растения, которые не только существуют, но и живут. Далее следуют животные, у которых к этим функциям прибавляется еще и функция ощущения. Эта схема мира напоминает аристотелевскую концепцию, согласно которой мир жизни определяется тремя родами души: растительной, чувственной и разумной, присущей только человеку. Но аристотелевская концепция рассматривала неорганический и органический мир как систему спонтанного развития, определяемую целеведущим действием все более высоких форм. Она в значительной степени включала человека в природный мир, придерживаясь общих позиций античного натурализма.

Ничего подобного мы не наблюдаем в августиновско-креационистском истолковании природы и человека. Она полностью разделалась не только с натурализмом и динамизмом стоической натурфилософии, но и с тем истолкованием природы и человека, какие развивали неоплатоники. Дематериализация человеческого духа и денатурализация человека, характерная для религиозной философии начиная с Филона, достигает у Августина своей кульминации. Даже органический мир он лишает одушевленности, решительно отличаясь здесь не только от стойков

¹ Данный термин принадлежит Лейбницу.

(которые распространяли сферу одушевленности и на неорганический мир), но и от Аристотеля. Душой, по Августину, обладает только человек, ибо только он из всех земных существ в какой-то степени напоминает бога.

Человеческая душа — это разумная душа. В отличие от неоплатоновского панпсихизма, исходящего из вечности душ и их космического круговорота, христианский философ признает их вечность лишь после того, как они созданы богом. В столь фантастической форме была сформулирована идея индивидуальности, духовной неповторимости каждого человека.

Душа имеет начало, но она не может иметь конца; будучи бессмертной, она существует и после смерти и разложения того тела, которое она оживляла при жизни.

Опираясь на плотиновские «Энеады», Августин постоянно трактует душу как нематериальную сущность, как самостоятельную духовную субстанцию, не имеющую ничего общего с телесно биологическими функциями человека. Душа, читаем мы в произведении «О величине души» [см.: 49, I, 2], «не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь, ни соединение всех этих элементов или также некоторых из них». Нематериальность души означает прежде всего непространственность ее, неприменимость к ней никаких пространственных и количественных характеристик. Основные функции понимаемой таким образом души составляют *мысль, память и воля*.

Благодаря деятельности памяти события, переполняющие человеческую жизнь, не исчезают в небытии, а сохраняются как бы в огромном вместилище, не имеющем, однако, никакого пространственного расположения. А это, по Августину, свидетельствует именно о нематериальности души, ибо бестелесны хранимые ею образы, получаемые с помощью органов чувств, не говоря уже о хранящихся в ней абстрактных понятиях — математических, этических и других.

Но последовательное утверждение нематериальности души поставило перед Августином трудную и, в сущности, неразрешимую проблему — проблему взаимодействия бестелесной и непространственной души и материального тела человека, всегда занимающего определенное пространство. Христианский философ, заканчивая главное произведение, в последние годы своей жизни признался в неразрешимости этой проблемы: «.. ибо... и

тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами (*animalia*), в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека. а между тем это и есть человек» [О граде божьем, XXI, 10].

Исходя из соединения души и тела человека, как из факта, не поддающегося дальнейшему объяснению, Августин видит доказательство нематериальности души и в том, что она не находится в каком-либо одном месте (философ-идеалист, таким образом, не локализирует психических функций), а как бы рассеяна по всему телу. И эта вездесущность души, находящейся в любой частице тела, свидетельствуют, по Августину, не столько о том, что душа находится в теле, сколько о том, что тело существует в душе (это воззрение наметилось уже у Платона).

Постоянно противопоставляя их друг другу и всемерно возвышая душу над телом, Августин определяет душу как «разумную субстанцию, приспособленную для управления телом» [О величине души, XIII, 22]. Сущность любого человека проявляется именно в его душе, а отнюдь не в теле.

Оригинальность Августина заключается в том, что он усматривает эту сущность души не столько в ее разумно-мыслительной деятельности, сколько в деятельности *волевой*. Активность человеческого существа проявляется не в том, что человек мыслит, — здесь он выступает скорее существом, пассивно отражающим объекты (идеи), находящиеся вне его сознания (в боге). Эту установку Августин тоже почеркнул в платонизме. Но, прорвав с интеллектуализмом этого направления (как и всей античной философии классического периода), христианский философ усматривает определяющий фактор человеческой деятельности именно в воле, которая, таким образом, обладает очевидным преимуществом по сравнению с человеческим разумом. Призывая к неустанному поискам божественной истины и подчеркивая значение для этого твердой воли [см. особенно: Исповедь, VIII, 8], он постоянно демонстрирует в своих трудах страстность и эмоциональность этих поисков. С таких позиций познание бога и любовь к нему — двуединый процесс.

Выдвижение на первый план иррационального фактора человеческой личности и деятельности, каким он счи-

тает фактор воли, связано у Августина с утверждением о *свободе воли*. Выше мы видели, что подобное утверждение — о свободе воли духов — уже было сформулировано в теолого-философской концепции Оригена. Августин, углубляя эту христианскую линию иррационализации человеческого духа, усматривает его сущность не просто в воле, но в *воле свободной*. Полемизируя с Цицероном, считавшим несовместимыми представления о свободе человеческой воли с представлениями о божественном провидении и божественном управлении миром, автор произведений «О свободе воли» и «О граде божьем» доказывает совместимость этих представлений. Более того, описанная выше августиновская концепция абсолютного божественного управления миром, совершенно непостижимого для человеческого ума, для которого события, происходящие в нем, представляются почти непрерывной цепью чудес, основывается именно на понятии свободы человеческой воли. Но в божественной деятельности она осуществлена абсолютно, а в человеческой, как увидим ниже, все же ограничена этим божественным фактором.

**Соотношение веры
и разума**

Преобладание иррационально-волевых факторов над факторами рационально-логическими в сфере самого познания выражается в *превосходстве веры над разумом*. Такое превосходство проявляется прежде всего в преобладающей силе религиозного авторитета по сравнению с человеческим разумом. Веру в божественный авторитет, зафиксированный в Священном писании, Августин провозглашал основой и главным источником человеческих знаний. Грех, совершенный Адамом и Евой и передавшийся всему человечеству, неисправимо исказил людской разум, серьезно ослабил его силу. С тех пор человеческий ум с необходимостью должен искать себе опору в божественном откровении. Согласно известной формуле Августина (провозглашенной в одном из его писем) — «Верь, чтобы понимать», — вера должна предшествовать пониманию.

Но все же вера требует для своего подкрепления разума, известных элементов философского подхода, а не отвергает их с порога, как провозглашал Тертуллиан. Аллегорическое, символическое истолкование многих библейских положений, с которым мы встречаемся в произведениях Августина, выступает одним из важных

элементов такого подхода (хотя сам же он стремился свести такие элементы к минимуму).

Сама по себе формула о превосходстве веры над разумом уже не была новой в истории христианской философии, но новым было то толкование веры, которое развивал крупнейший представитель западной патристики. Предшествующие «отцы церкви» содержание веры, божественного откровения искали лишь в Библии. Августин же провозгласил, что авторитет церкви как единственной и никогда не ошибающейся толковательницы его составляет последнюю инстанцию всякой истины. Такая позиция епископа Гиппона отражала ситуацию, сложившуюся в результате укрепления церкви — особенно формировавшейся римско-католической церкви в разваливавшейся Западной Римской империи — как догматической и строго централизованной, институциональной организации.

Августин не ограничивался простым провозглашением теологической формулы о превосходстве веры над разумом. Он стремился дать ей философское обоснование. Христианский философ исходил из того, что все содержание человеческого познания черпается из двух источников. Первый — это личный опыт любого человека, его чувственный контакт с предметами и явлениями природного и человеческого мира. Этот источник весьма ограничен, знание, почерпнутое в нем, очень поверхностно и несущественно. Во много раз богаче и значительнее другой источник человеческих знаний — то, что любой человек узнает от других людей. Такое опосредствованное знание Августин и называет верой. Но он делает неправомерный вывод, отождествляя веру в то, что человек узнает от других людей, с религиозной верой в освященные церковью авторитеты. Ибо вера первого рода в конечном итоге опирается на опыт, на коллективный опыт всего человечества и ее истины могут быть проверены эмпирически. Ничего подобного невозможно осуществить по отношению к «истинам», содержащимся в Священном писании и в церковном предании.

Таким образом, общий итог августиновского решения проблемы соотношения веры и разума состоит в принижении разума, который без помощи христианского откровения неспособен обосновать, в сущности, ни одной истины. Лишение разума самостоятельности в процессе познания характерно для всего его учения.

Выше было отмечено, что Августин, разочаровавшийся в манихействе, некоторое время разделял воззрения скептиков. Но став теоретиком христианского вероучения, он не мог уже разделять этих воззрений, острие которых в поздней античности было обращено прежде всего против различных религиозно-догматических утверждений. Отсюда борьба Августина против скептицизма.

Мы встречаемся с ней в его сочинении «Против академиков» (т. е. против скептиков новой и средней Академии). Автор указывает здесь [см.: 49, II, 9, 23], что принципиальная разница между позицией академиков и его собственной заключается в том, что первая состоит в категорическом утверждении того, что истину найти невозможно, а вторая доказывает правдоподобность обратного. В этой связи в том же сочинении Августин выдвигает убедительный аргумент против академического скептицизма, утверждавшего возможность только вероятностного, а отнюдь не достоверного знания. Но если невозможно последнее, если невозможна подлинная истина, говорит христианский критик скептицизма, то как же можно говорить о вероятностном, т. е. правдоподобном знании, поскольку мерилom этой правдоподобности должна служить несомненная, достоверная истина? Такая истина и даже целая система истин даны в христианском вероучении. Опровергая скептицизм, Августин стремился отстоять данное учение от рациональных посягательств.

Однако взаимодействие августиновской мысли со скептицизмом не сводилось только к отрицательным взаимоотношениям. Для философа христианства была приемлема критика чувственного познания, данная Секстом Эмпириком и другими античными скептиками. Эта критика, вскрывающая ненадежность всех чувственных постижений, приводит к выводам феноменализма, согласно которым чувственные явления (феномены) сами по себе достоверны, но было бы совершенно неосновательно видеть в них отражение сущности самих вещей. Примыкая к этой стороне гносеологии скептицизма, Августин был убежден, что показания наших органов чувств, необходимые для практической жизни человека, неспособны снабдить нас достоверной истиной.

Развивая здесь также и платоновскую традицию, христианский философ последовательно исходит из того, что чувственный контакт с «тленным», непрерывно меняющимся миром может нас скорее увести в сторону от истины, нежели приблизить к ней. В этой связи он доводит до крайней степени ту антисенсуалистическую позицию, которую он нашел в платоновских «Эннеадах». С материалистическо-сенсуалистической точки зрения чувственные восприятия доводят до нашего сознания образы вещей внешнего мира, воздействующие на нас. Для Августина же эта точка зрения абсолютно неприемлема: нематериальность человеческой души полностью исключает какую бы то ни было возможность воздействия на нее материальных объектов. Конечно, он не мог отрицать как самого факта ощущений, так и того, что их возникновение нередко связано с теми или иными контактами нашего тела с внешними предметами. Но своим рождением чувственные образы обязаны не этим контактам, а только деятельности самой души, которая, не теряя ни на миг «жизненного внимания», непрерывно заботится о своем теле. Поэтому чувственное ощущение не является делом тела, но делом души посредством тела [см.: 49, О бессмертии души, XVI, 25].

Антисенсуалистическая позиция Августина означает у него полную изоляцию человеческого сознания от внешнего мира (когда речь идет о процессе познания, а не о практической деятельности). Объективный мир не в состоянии ничему научить человека. «Не выходи в мир,— пишет он в этой связи,— а возвращайся к самому себе: внутри человека пребывает правда» [см.: 5 и 49, Об истинной религии, XXXIX, 72].

Если опираться только на чувственное познание и видеть в нем действительное познание мира, то невозможно преодолеть скептицизм, можно лишь укрепить его. Другое дело область самого человеческого сознания, в наличии которого у нас не может быть никаких сомнений. Только опираясь на него, мы можем преодолеть всякий скептицизм. «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что ты существуешь? — вопрошает Разум самого Августина в его «Монологах». — Знаю. Откуда же знаешь? Не знаю. Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю. Итак, ты знаешь, что существуешь, знаешь, что живешь,

знаешь, что познаешь» [Монологи, II, 1]. Даже акт самого сомнения есть акт мысли и как таковой свидетельствует о существовании человека и его мысли: «Всякий, кто сознает, что он сомневается, сознает это (свое сомнение) как некоторую истину...» [см.: 49, Об истинной религии, XXIX, 73].

Итак, сознание любого человека, его душа, представляет, по Августину, единственный устой несомненности в непрерывно меняющемся, неустойчивом мире. Углубившись в недра ее, человек находит там такое содержание, которое полностью не зависит от внешнего мира, а между тем присуще всем людям. Людям только кажется, что они черпают во внешнем мире то, что в действительности они находят в глубинах собственного духа. Отказавшись от платоновской идеи о предсуществовании душ, Августин полностью сохранял идею априорности, абсолютной независимости от опыта самого главного и глубокого содержания человеческих знаний. С этой точки зрения всякое знание, согласно автору «О величине души», представляет собой результат, так сказать, отступления памяти вспять или припоминания души. [см.: XX, 34].

Понятия чисел и геометрических фигур, этические понятия добра, справедливости, любви и т. п., нормы человеческого поведения, эстетические понятия, законы диалектики (т. е. логики) — все они внеопытны. Понятия чисел, например, существуют вовсе не потому, что существуют вещи, которые можно считать, а сам счет их становится возможным потому, что мы обладаем понятиями, необходимыми для такой операции. И если бы даже не было мира со всеми его предметами, то все понятия человеческой души продолжали бы существовать. Все эти понятия человек познает внутри своей души непосредственно, интуитивно.

Но если душа не существовала искони и не могла черпать их, созерцая мир идей, как учил об этом Платон, то возникает вопрос об их происхождении, об их источнике. Ответ на него очевиден с позиций августиновско-христианского креационизма: источником, творцом всех этих понятий, или идей, может быть только бог. Следовательно, осознание человеком вечных и неизменных идей в глубинах собственной души убеждает его и в существовании вечного, вневременного и бестелесного бога. «Создал Ты человека по образу и подобию своему,

и истину эту познает лишь тот, кто познал самого себя» [см : 5 и 49, Монологи, I, 1, 4].

Но, познавая бога, человек окончательно убеждается, что только божественному творчеству и непрерывному божественному вмешательству он обязан всем своим наиболее глубоким знанием. Бога Августин называет «отцом умственного света» и «отцом нашего озарения» («*pater illuminationis postrae*») [*там же*]. Не только явления природы и события человеческой жизни, но и процесс познания совершается благодаря непрерывному вмешательству бога. Теоцентризм и фатализм составляют у Августина столь же определяющие черты его истолкования познания, как и его истолкования бытия. В процессе познания человек оказывается лишь пассивным восприимчиком божественных идей. Сам по себе он ничего не знает, как и не может. Только сверхъестественное озарение, неожиданно приходящее от всеобщего и единого небесного учителя, поднимает человека до познания самых глубоких истин. «Душа разумная и мыслящая... не может сиять сама по себе, но сияет в силу участия в ином, правдивом сиянии» [О граде божьем, X, 2]. Только такое участие и делает возможным огромное усиление ее познавательных способностей.

Очевидно отличие августиновско-христианской формы мистицизма от той его языческой формы, с которой мы ознакомились на примере Плотина. У автора «Эннеад» непосредственное, интуитивное познание, порывающее со всякими разумно-логическими операциями, достигалось в минуты экстаза, когда философ сливался с первоединым источником бытия и знания. С этой мистико-пантеистической точки зрения бог и человек идентичны по своей духовной сущности, что и делает возможным и даже естественным их слияние в эти потрясающие мгновения восторга и самозабвения. Августиновско-христианское учение последовательно сохраняет внеприродные позиции бога. Сам по себе он не коренится ни в одной человеческой душе, но благодаря своей ни для кого не объяснимой милости он делает возможными для своих избранных сверхъестественное озарение их душ и благодаря этому постижение глубочайших истин. Культ смерти становится закономерным дополнением религиозно-мистического истолкования процесса познания. «Чтобы душа могла без препятствий погрузить свою сущность в полноту истины,— читаем мы в произведении

«О величине души [XXXIII, 76], — она начинает жаждать как наивысшего дара бегства и полного избавления от тела — смерти».

- Христианско-мистическое учение об озарении составляет центральный пункт учения Августина о процессе познания, а в определенном смысле и всей его философии. В свете этого учения становится совершенно очевидным, что предметом философского знания Августин провозгласил бога и человеческую душу. «Я желаю знать Бога и душу,— говорит он в своих «Монологах».— А более ничего? — спрашивает его Разум. — Решительно ничего», — отвечает автор [Монологи, I, 2, 7].

Наука и мудрость В свете такого теологического ограничения предмета философии становится ясным и августиновское разграничение науки (scientia) и мудрости (sapientia). Знание, перерастающее в науку,— это разумное познание объективного мира, познание, позволяющее нам пользоваться вещами. Мудрость же — это познание вечных божественных дел и духовных объектов [см.: О Троице, XII, 12, 15]. Знание само по себе вовсе не является злом, в определенных пределах оно необходимо, поскольку человек вынужден жить в телесном мире. Но он не вправе забывать о внеземной цели своей жизни, не должен поэтому превращать знание в самоцель, воображая, что с его помощью и без помощи бога ему удастся познать мир. Человек обязан поэтому подчинять науку мудрости, ибо в спасении души — его высшее назначение.

Эта концепция Августина отразила весьма характерные особенности гибнувшей античной культуры, превращавшейся в культуру средневекового, феодального общества. Наука не занимала тогда первостепенного места в системе производства, в общественной жизни. Она даже отступила с тех позиций в общественно-философском сознании, которые занимала в период расцвета античной культуры. С другой стороны, прогресс личности чрезвычайно заострил и углубил моральную проблематику, которая с необходимостью приняла религиозно-монотеистическую форму. Возрастание субъективности, происходившее в течение всей поздней античности и являвшееся одним из важнейших показателей углубления личностного сознания, приняло в христианстве форму учения о спасении души. «Люди,— говорит Августин,— идут удивляться высоте гор, и огромным волнам моря, и

величайшим водопадам, и безбрежности океана, и течению звезд, а не обращают внимания на себя самих» [Исповедь, X, 8, 15]. Решительно выступая за подчинение науки мудрости, христианский философ отразил этот противоречивый период духовного развития средиземноморского человечества, шедшего по пути к феодализму,— варваризацию интеллектуальной деятельности и углубление морального самосознания.

Вместе с тем в этом своем учении о подчинении науки мудрости теоретик раннего христианства набросал программу подчинения научно-философского знания интересам христианского вероучения, осуществление которой стало важнейшей чертой духовной культуры феодального общества в странах Западной Европы в эпоху феодализма. Ведь вся совокупность «мудрости» дана в Священном писании и в церковном предании.

Человеческая воля
и божественная
благодать.
Моральная доктрина

Абсолютность божественного добра и относительность зла, как было установлено выше, снимает с бога, согласно Августину, ответственность за зло, существующее в мире. Между тем человеческий мир переполнен злом, но в этом виновен сам человек, его свободная воля. Она постоянно увлекает человека к тому, что он преступает божественный закон и впадает в грех. Грех же состоит в привязанности к земным, телесным благам, в самонадеянности человеческой гордыни, которая воображает, что может полностью овладеть миром и не нуждается в божественной помощи. Грех — это бунт смертного тела против бессмертной души. В этом состоянии уже не душа контролирует тело, ибо ее духовные силы почти полностью истощаются, а скорее телесные влечения подчиняют себе душу. Предоставленный сам себе человек бессилен освободиться от греха. Ему необходима божественная помощь.

Здесь снова возникает вопрос о соотношении божественного промысла и свободной воли человека. Как же их все же можно согласовать, если божественный творец не только создал человека, но, даже наделив его свободной волей, не выпускает ни на миг из-под своего наблюдения ни одного его поступка, поскольку он постоянно управляет миром?

Решить это противоречие логически, конечно, невозможно. Но христианская, как и любая другая, теология

отнюдь не представляет собой рациональной философской системы. Будучи религиозно-иррациональной совокупностью представлений и догматов, она должна заключать в себе много неустранимых противоречий. Но, поскольку христианское вероучение претендует на то, чтобы стать теологической системой, Августин стремится разрешить данное противоречие. Точнее, он пытался снять эту трудность, перенеся ее в историко-мифологическую плоскость.

Христианский моралист использует один из основоположных и наиболее популярных мифов Ветхого завета относительно грехопадения Адама и Евы, отведавших яблоко вопреки строжайшему божественному запрету и изгнанных затем богом из рая. Следовательно, рассуждал Августин, бог наделил первого человека свободой воли, но это не нарушало его совершенства и не вносило разлада в его моральное сознание. Ибо главное назначение первоначально доброй воли состояло в том, чтобы подчиняться во всем божественным заповедям и божественному руководству. Но, употребив свою волю вопреки им, Адам передал эту по-прежнему свободную, но уже отягченную стремлением к греху волю всему человечеству. С тех пор свободная воля человека создала пропасть между ним и богом.

Но высшее назначение человека состоит в его спасении, которое невозможно без религиозной морали. Христианский оптимизм Августина, рассматривающий зло как ослабленное добро, отнюдь не привел его к выводу, что все люди, включая самых зяблых грешников, будут спасены всемилостивым богом в день страшного суда, когда будет подведен итог земной истории человечества, как это считали Ориген, а за ним и Григорий Нисский. Укрепившаяся церковь отнюдь не хотела открывать столь блестящей перспективе перед всеми своими прихожанами, ибо она предпочитала держать их в страхе божьем как наиболее надежном средстве их повиновения. Вот почему ее виднейший идеолог последовательно исходил из того, что морально ценные, добрые поступки свойственны меньшинству людей. Но и у этого меньшинства безупречная мораль — а христианский моралист знает лишь противоположности греховного и морально безупречного — обязана своим существованием отнюдь не их свободной воле, не человеческой инициативе, а только предвечному избранию немногих счастливых к

спасению в отличие от большинства прочих грешников. Такое избрание и называется Божественной благодатью. Оно не зависит всецело от человеческих поступков, но полностью определяет тех, на кого снизойдет такая благодать.

Совершенно очевиден сверхъестественный, иррациональный характер этой религиозной моральной доктрины, согласно которой счастье может дать только бог [см.: О граде божьем, V, 18]. Он вполне аналогичен мистической концепции озарения в учении Августина о познании. Как там, так и здесь прямое вмешательство бога, намерения которого остаются всегда непостижимыми для человека, определяет как содержание сознания человека, так и характер его поступков. Божественное предопределение и руководство столь могущественно и всесильно, что оно, направляя меньшинство избранных по морально-безгрешному и притом кратчайшему пути в рай, полностью игнорирует тот факт, что сам же бог наделил человека свободой воли. Только к греху и злу она может привести человека, к добру же его ведет сам бог вопреки любой склонности.

Развивая эту религиозно-иррационалистическую доктрину, Августин в начале V в. вел ожесточенную полемику с монахом Пелагием, выходцем с Британских островов, пытавшимся реформировать монастырскую жизнь в духе ригоризма первоначального христианства в западной части Римской империи. Пелагий сохранял при этом некоторые рационалистические и натуралистические элементы нерелигиозной (точнее, языческой) морали античности. Он отрицал догмат первородного греха и не считал человечество радикально испорченным. С его точки зрения, подвиги и мученическая смерть Христа отнюдь не означали принципиального искупления греховности человечества, а послужили только лучшим образцом для человеческого подражания. По учению Пелагия, человек обладает действительной свободой воли, могущей повести его как по пути добра, так и по пути зла. Отнюдь не отрицая роли божественной благодати в деле морального просвещения человека, он видел в ней только помощь бога человеку, оказываемую ему соответственно его «заслуге». Лишая, таким образом, человека роли слепого орудия бога, Пелагий в известной мере изымал его и из-под власти церкви. Она же, конечно, совершенно не могла принять его отрицания

первородного греха человечества и тем более его трактовки спасительной роли Христа. Такая трактовка подрывала тот идеологический фундамент, на котором христианская церковь с таким трудом возводила сложное здание своего господства. Отсюда яростная борьба Августина против пелагианской ереси (в дальнейшем пелагианство было официально осуждено на одном из церковных соборов).

Из других положений этой доктрины необходимо отметить систематическую проповедь любви к богу, с которой мы встречаемся чуть ли не на каждой странице его произведений. Любовь к богу необходима в особенности потому, что именно бог, а не человек является «творцом вечного закона», единственным источником моральных норм и оценок [см.: 49, Об истинной религии, XXXI, 58]. Естественно, что при таких установках моральной доктрины Августина любовь к богу заменяет любовь к человеку. Ориентация человека на человека совершенно не должна иметь места по этому учению. «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [О граде божьем, XIV, 4],— говорит Августин в своем главном произведении, подчеркивая антигуманистическую сущность своей морали. И сам автор следовал этой морали, когда по настоянию своей фанатичной матери-христианки перед обращением в христианство прогнал любимую жену, с которой он прожил много лет, вместе со своим единственным сыном.

При охарактеризованных предпосылках нетрудно установить и содержание той «жизни по богу», которая, по Августину, является единственно ценной и достойной человека. Абсолютное — превосходство нематериальной души над тленным и преходящим телом требует аскетического пренебрежения ко всем благам и соблазнам чувственного мира. Добродетель тем выше, чем большим количеством вещей пренебрегает данный человек [см.: О величине души, XVII, 30].

Аскетизм морального учения Августина был наиболее радикален в начале его литературной деятельности, когда он не изжил еще манихейского влияния. Но манихейство, как мы видели, отражая умонастроения народных масс, развивало радикальный аскетизм, основанный на полном осуждении чувственного мира как порождении злого и темного начала. Став идеологом господствующих классов, Августин не мог уже пропо-

ведовать подобного осуждения существующего мира. Отсюда колебания его в проведении линии аскетизма. С одной стороны, он осуждает, например, театральные зрелища, как способствующие распутству, а произведения изобразительного искусства — как проявления идолопоклонства, а с другой — восторгается разнообразием человеческих талантов, проявляющихся в различных сферах деятельности.

Осуждая все низменные, телесные стремления человека, прославляя монашескую жизнь, получавшую в ту эпоху все большее распространение, он вместе с тем восхищается красотой многообразной природы и формами человеческого тела [см., особенно: О граде божьем, V, 11]. В последних случаях Августин постоянно подчеркивает, что земная красота и гармония обязаны своим существованием божественной мудрости. Радикальное осуждение их противоречило бы и усвоенному им при помощи неоплатонизма воззрению, согласно которому любое зло представляет собой лишь ту или иную степень добра.

Эти обстоятельства объясняют августиновское разграничение всех благ человеческой жизни на те, которые следует любить и наслаждаться (*frui*), и на те, которыми нужно только пользоваться (*uti*). К первым принадлежит любовь к богу как вечному добру и последнему источнику всякого существования. Ко вторым — все вещи и блага конкретного мира. Без них нельзя прожить, ими необходимо пользоваться, но любить их и тем более привязываться к ним, забывая о высшем назначении человеческой души, — значит поступать вопреки христианской морали. Земные блага — только средство для культивирования внеземных ценностей.

Общество и история С этими положениями моральной доктрины августинизма связаны и ее социальные выводы. Крупнейший идеолог христианства согласен с тем положением христианской морали, согласно которому нищета и убожество наиболее благоприятны для спасения (эти положения многократно зафиксированы в Евангелиях). Но, будучи идеологом господствующих классов, он далек от мысли, будто только бедность открывает дорогу к спасению (как утверждали пелагиане). Богатство при «правильном» его употреблении отнюдь не может быть препятствием на пути к спасению.

Усиливая эти выводы, Августин доказывал даже, что имущественное неравенство людей, богатство одних и бедность и даже голод других — необходимое явление общественной жизни. Это следствие первородного греха, навсегда искажившее первоначальное блаженство. Материальный достаток выпадает также людям не за их личные заслуги и не за их достоинства. Как и все в этой жизни, он представляет собой совершенно непонятное для человеческого ума решение божественного промысла. Поэтому бессмысленно стремиться к уравниванию богатств, ибо неравенство будет иметь место, пока продолжается земная жизнь. Полнота человеческого счастья воцарится лишь «в той жизни, где никто уже не будет рабом» [О граде божьем, IV, 33]. В этой же жизни «человек добродетельный, хоть он и находится в рабстве, свободен, напротив, злой, хоть и царствует, раб» своих пороков [там же, IV, 3].

Оправдание и обоснование социального неравенства — основная черта общественно-политической доктрины Августина. Необходимость такого неравенства обусловлена, по его учению, иерархической структурой общественного организма, гармонически устроенного богом. Эта иерархия — несовершенное отражение того небесного, духовного царства, монархом которого является сам бог. Стремясь всеми силами предотвратить выступления народных масс, увлекавшихся еретическими учениями, против строя «гармонического» неравенства и эксплуатации, автор «Града божьего» широко использует одну из основных христианских идей — идею равенства, принципиального равенства всех людей, поскольку они происходят от единого праотца [см.: О граде божьем, XII, 21; XIV, 1]. И люди обязаны постоянно помнить о своем родстве, поддерживать это единство, не злоумышлять и не бунтовать друг против друга.

Однако в реальном обществе дело обстоит далеко не так. Осмысление особенностей и судеб этого общества составляет то, что историки нередко называют философией истории Августина, изложенной в 22 книгах его главного труда.

Как было упомянуто, это произведение епископ Гиппона начал писать под свежим впечатлением взятия и разгрома «вечного города» вандалами под предводительством Алариха. Этот факт произвел огромное впечатление на современников. Многие из них видели в нем

месть исконных римских богов римлянам, отступившимся от них и перешедшим в христианство. С другой стороны, было немало и христиан, не довольных «порчей» христианства, утратой его первоначального демократического духа, ожидавших скорого конца грешного мира и видевших в разгроме Рима начало такого конца. В своем произведении Августин выступает как против первых, так и против вторых.

В первых 10 книгах своего труда он выступает против языческих религиозных представлений и учений, а также этических и философских концепций. Многочисленных языческих богов Августин представляет в качестве бессильных демонов и просто как порождения поэтической фантазии. Всем им автор противопоставляет единого и всемогущего христианского бога. В последующих двенадцати книгах он излагает систему христианского богословия, осмысленного в свете тех философских идей, которые охарактеризованы выше. В этой системе немаловажное место занимают его философско-исторические воззрения.

Интересно отметить в этой связи, что уже в «Исповеди» ее автор видел ограниченность тех людей, которые «при кратковременности земной жизни своей не обладают способностью проникать в дух предшествующих веков и других народов и сопоставлять этот дух с духом настоящего времени, которое переживают сами. Их близорукий взгляд может видеть только то, что в известном обществе, или в известный день, или в известной семье прилично каждому члену, или моменту, или лицу,— но не далее» [Исповедь, III, 7]. Августин развивает свою философско-историческую концепцию как антитезу такого рода близорукой ограниченности.

Конечно, можно лишь условно говорить о философии истории Августина. Но в общем примерно в том же смысле, в каком мы характеризовали выше его философское учение. Можно утверждать, что автор «О граде божьем» стал первым мыслителем (по крайней мере в Европе), сделавшим предметом философских размышлений судьбы всего человечества в тех максимальных масштабах Средиземноморья, в которых уже стойками выработывалась космополитическая концепция единого человечества. Именно эту концепцию единства человеческого рода и развивал теперь Августин, опираясь на христианско-мифологическое представление о происхожде-

нии всего человечества от единственной пары прародителей.

Философию истории Августина можно назвать и теософией истории. Опираясь на библейские мифологические материалы, нередко подвергая их аллегорическому истолкованию, автор «Града божьего» попытался дать синтез библейской истории, т. е. истории главным образом «избранного» еврейского народа, и истории остальных народов Средиземноморья вплоть до Римской империи, западная половина которой рушилась на его глазах.

Центральное положение августиновского осмысления истории составляет идея провиденциализма. Рассмотренная выше теологическая концепция религиозного фатализма, распространенная на сферу человеческой истории, и составляет сущность этой идеи. Бог распространяет свою абсолютную власть не только на явления природы и индивидуальной человеческой жизни, но и на все без исключения события коллективной человеческой жизни, непрерывное течение которых и образует историю. Выше мы видели, что религиозно-монотеистический фатализм Августина как сугубо иррационалистическое воззрение означал, что природа переполнена чудесами, т. е. явлениями, совершенно непостижимыми для человеческого ума. Равным образом иррационалистичен и августиновско-теологический провиденциализм, усматривающий в крутых поворотах и зигзагах истории едва ли не большее количество чудес, чем в природной сфере.

Вся человеческая история, по убеждению Августина, с самого своего начала определяется борьбой двух божественно-человеческих институтов — божьего царства (*civitas Dei*) и земного царства (*civitas terrena*). Дуализм между богом и природой трансформировался в «Граде божьем» как исконная противоположность этих двух институтов.

Этот дуализм вытекал из теологической концепции Августина относительно божественной благодати, которая непостижимым образом ведет к спасению избранное меньшинство людей и осуждает на греховную жизнь, определяемую свободой их воли, подавляющее большинство человечества. Первая часть человечества и составляет божье царство, а вторая — земное. Их противоположность носит моральный и, можно сказать, антагонистический характер. Ведь божье царство составляют те праведники, которые свою любовь к богу доводят

до презрения к себе. Напротив, земное царство состоит из тех себялюбцев, которые в эгоистическом самоослеплении совсем забывают о боге. Божье царство первоначально состояло из верных богу ангелов, а также из ветхозаветных патриархов, пророков и других положительных, сугубо моральных персонажей, избранных богом. После пришествия Христа и появления христиан божье царство значительно расширилось и окрепло. Определяющими чертами человеческих существ, принадлежащих к этому государству, стали смирение и покорность как перед лицом божественного промысла, так и перед христианской церковью, представительницей бога на земле.

Но в своем земном существовании общество праведников, составляющих божий град, перемешано с земным царством, вкраплено, так сказать, в нечестивую среду, состоящую из падших ангелов, язычников, еретиков, отступников от христианства, неверующих. В своей критике земного, т. е. реального, государства Августин вскрывает ряд действительных черт классового, эксплуататорского общества и государства. В особенности он подчеркивает насильственный характер государственной власти как «великой разбойничьей организации». Недаром первым строителем города стал братоубийца Каин, а Рим аналогичным образом был основан братоубийцей Ромулом. Все последующие римские завоевания, как и завоевания Александра Македонского, тоже представляют собой разбойничьи предприятия. В той же связи автор «Града божьего» осуждает эгоизм, ненасытное стремление к концентрации материальных благ, которых на всех никогда не хватает, к удовлетворению низменных страстей, постоянное стремление людей господствовать друг над другом. Эти качества, в сущности, и составляют основу тех гражданских добродетелей, которыми так кичились римляне. В действительности же они всегда порождали раздоры и распри между людьми.

Но теологическая критика Августином эксплуататорского общества и государства имеет свои пределы. Они определяются «высшим» назначением власти, ибо даже самая скверная власть происходит от бога и выполняет функции, запланированные провидением. Власть поддерживает в обществе определенный порядок, следит за общественным спокойствием, вершит правосудие. Как идеолог господствующих классов Августин враждебно

относится ко всем революционным движениям социальных низов как в прошлом, так и тем более в настоящем. Такая позиция вполне понятна, поскольку он рассматривал общественное неравенство как необходимое следствие испорченности человеческой природы первородным грехом. Любое стремление к равенству в этих условиях, с его точки зрения, противостоит и заранее осуждено на поражение. Кроме того, осуждая всякое государство, в частности Римскую империю, как разбойничью организацию, Августин вместе с тем осуждает и освободительные войны народов, направленные против римского гнета. Основание для этого опять-таки он видит в «высшем» назначении этой величайшей из всех существовавших до тех пор империй, которая объединила весь мир, как его тогда представляли, и тем самым подготовила условия для повсеместного распространения христианства.

Раскрывая планы божественного провидения, автор «Града божьего» в 18-й книге этого труда дает периодизацию истории земных государств. Для его философско-исторической концепции весьма существенно, что он отказывается от периодизации по наиболее крупным монархиям, которой придерживались некоторые христианские теологи III—IV вв. Стремясь дать более глубокую периодизацию, Августин проводит аналогию между шестью днями творения, шестью возрастами человеческой жизни и шестью эпохами, как они «явствуют» из Ветхого завета и истории христианства.

Шестью возрастами человеческой жизни являются: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелый возраст и старость (мысль о сопоставлении истории с периодами индивидуального развития человека заимствована Августином из античной языческой литературы). Первому из них соответствует «историческая» эпоха, начинающаяся непосредственно от детей Адама и Евы и продолжающаяся до потопа, от которого спаслось только семейство Ноя, вторая — от этого события до патриарха Авраама. Шестая и последняя историческая эпоха, соответствующая старости индивидуального человека, началась со времени прихода Христа и возникновения христианства. Она будет длиться до конца существования человечества.

Именно в этой связи раскрывается высший, *эсхатологический* замысел божественного провидения, осуществ-

вляемый в человеческой истории. Она не топчется на месте, не возвращается циклически к одним и тем же состояниям, как это представляли многие античные историки и обществоведы. При всей своей фантастичности философско-историческая концепция Августина интересна тем, что она одна из первых ввела идею прогресса человеческой истории, рассмотренной во всемирно-историческом масштабе. Правда, прогресс здесь истолкован чисто теологически. Он осуществляется не в конкретной жизни реальных, земных государств, в условиях которых подавляющее большинство человечества предается греховной жизни. Неизменность последней соответствует неизменности человеческих стремлений. Прогресс проявляется в расширении и углублении божьего царства, объединяющего тех счастливых избранников, которых бог с самого начала решил спасти. В истории этого царства господствует непрерывное изменение, возникновение нового и исчезновение старого.

Августин делает в этой связи попытку определить место различных народов и государств в реализации планов провидения относительно осуществления божьего царства. Главное внимание он уделяет при этом «избранному» еврейскому народу, а о других идет речь главным образом лишь как об орудиях его наказания, когда он отступает от заветов единого бога (например, в период вавилонского пленения),— автор «Града божьего» остается здесь под определяющим влиянием событий, изложенных в Ветхом завете, хотя замысел его много шире этого документа.

Последняя эпоха человеческой истории, начавшаяся вместе с христианством, стала эпохой старости, которая оканчивается смертью и прекращением существования как человека, так и человечества. Она соответствует последнему, шестому дню божественного творения. Но подобно тому как за этим днем последовало воскресение, когда бог стал отдыхать после напряженных трудов, так и избранная часть человечества отделяется в день страшного суда от подавляющего большинства грешников, с которыми она была перемешана в течение нескольких тысячелетий своей истории. С этого дня, кладущего конец земной истории человечества, праведники окончательно отделяют свое государство и соединяются с богом как с единственным своим владыкой и подлинным монархом. Нечестивых же отщепенцев, которых, к со-

жалению, подавляющее большинство, он соединяет с их давно истлевшими телами и ввергает в вечный огонь, в котором они и будут гореть как вулкан Этна.

В противоположность множеству еретиков-хилиастов той эпохи, ожидавших скорого второго пришествия Христа и его праведного суда и расправы с миром зла, за которыми должно последовать тысячекратнее царство справедливости и всеобщего счастья, Августин благоразумно не определял времени конца человеческой истории. Пути божьи неисповедимы, и человек не может с точностью сказать, когда наступит тот судный день, в который будет окончательно выявлена небольшая часть людей — следовательно, вовсе не большинство народа, — каждый из которых уже в день своего рождения был определен к спасению.

Из всего изложенного нетрудно определить и главное назначение общественно-политической и философско-исторической концепции Августина. Хотя теолог постоянно исходит из того, что божий град в длительный период его странствий в процессе человеческой истории носит, так сказать, идеальный, незримый характер и организационно не совпадает с церковью, все же церковь — не только христианская, но и любая другая церковная организация в предшествующие времена, — всегда была единственным видимым представителем божьего царства на земле. Поэтому и светское, земное государство, тоже являющееся божьим установлением, хотя и не таким привилегированным, как церковь, высшее оправдание своего существования находит в служении церкви. Только в условиях беспрекословного подчинения светских властей авторитету и руководству священства общество и государство могут представлять собой единый, всеобъемлющий, согласный организм, успешно и мирно функционирующий, несмотря на разнородность и пестроту своих составных частей.

Делая обзор истории с этой точки зрения, Августин подчеркивает периоды и случаи теократического функционирования власти и государственных институтов, когда господство священства гарантирует благополучие всего общественного целого. Идеолог церкви оправдывает одни государства и осуждает другие в зависимости от того, насколько они подчиняются авторитету и руководству теократии. В особенности же он осуждает их тогда, когда они идут собственным, не зависимым от

церкви путем, обращают сугубое внимание на материальную сторону жизни.

Но обращаясь к истории, Августин постоянно имел в виду свою современность. В условиях разрушения западной половины Римской империи римская церковь становилась не только решающей идеологической, но и огромной экономической силой. Уже в эпоху Августина она делалась руководящей силой политически распыленного феодализирующегося западноевропейского общества и сохраняла эти свои позиции в течение последующих веков феодализма. Его обоснование теократии отражало и стимулировало формирование власти римского папства — одна из причин огромного авторитета Августина в течение последующих веков западноевропейского средневековья.

«Ареопагитики» В эпоху становления феодального общества в Византийской империи (а точнее — в Сирии, которая до седьмого столетия составляла одну из ее областей) во второй половине V в. были написаны (по-гречески) четыре произведения (к которым примыкают десять писем того же автора), сыгравшие огромную роль в последующей истории религиозно-философской мысли средневековья как на Востоке, так и на Западе. Эти произведения — «О божественных именах», «О таинственном богословии» («О мистической теологии»), «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Произведения эти были впервые предъявлены на Константинопольском церковном соборе в 532 г. и подписаны именем Дионисия Ареопагита, полумифического сподвижника апостола Павла и первого христианского епископа Афин, якобы жившего в I в.

Такое почтенное авторство снабдило названные произведения священным ореолом и сыграло огромную роль в их последующей канонизации христианской церковью (первоначально — византийской). Между тем содержание этих произведений в ряде отношений не соответствует христианской ортодоксии, но в течение почти всего средневековья они не были подвергнуты критическому анализу (поскольку такого рода анализ был противопоставлен христианской — как, впрочем, и любой религиозной — идеологии). Только в эпоху Возрождения были высказаны предположения о зависимости названных произведений от неоплатоновского круга идей и невоз-

возможности того, чтобы их автором был христианский деятель первого столетия, живший задолго до возникновения неоплатонизма. В дальнейшем историко-филологическая и историко-философская наука установила близость интересующих нас произведений к идеям самого крупного неоплатоника V в. Прокла. Автора этих произведений давно именуют поэтому Псевдо-Дионисием Ареопагитом (а сами произведения — соответственно «Ареопагитиками»). Западные ученые, за некоторыми исключениями, и поныне считают невозможным определить, кто был их действительным автором.

На авторство «Ареопагитик», как и на вопрос об их происхождении, много света пролил советский исследователь проф. Ш. И. Нуцубидзе, который [см.: 31] пришел к выводу, что подлинным автором всех четырех произведений (вместе с примыкающими к ним письмами) был грузинский философ Петр Ивер (т. е. Грузин, в миру Набурнагий, сын грузинского царя). Этот современник и почти ровесник (412—488) Прокла в молодости обучался философии в Константинополе, через своего учителя и сподвижника Иоанна Лаза (тоже грузинского философа) был хорошо знаком с идеями Прокла (в особенности с его «Первоосновами теологии», которые они перевели на грузинский язык, несколько переделав их). Основав в дальнейшем грузинскую философскую школу в Сирии, Петр Ивер (в ту пору уже епископ) и написал здесь свои произведения, которым в дальнейшем была уготована такая большая религиозно-философская судьба. Но есть и другие гипотезы относительно авторства «Ареопагитик».

Мистико-богословские спекуляции Они составляют главную черту «Ареопагитик», определившую их огромное влияние в последующей истории христианской мысли. Эти спекуляции опираются прежде всего на неоплатоновскую концепцию Единого как внеприродного абсолюта, но вместе с тем они широко используют материалы Библии. Если теолого-философская концепция Августина представляла собой приспособление принципов платонизма и в меньшей степени неоплатонизма к христианскому вероучению, то и «Ареопагитики» представляют собой синтез его с неоплатонизмом. Но в отличие от августинизма в этом синтезе чаще побеждают неоплатоновские элементы. При этом синтез «Ареопагитик» показал несколько другие

стороны христианской теологии, чем те, с которыми мы познакомились у Августина.

Теологические спекуляции концентрируются в «Ареопагитиках» прежде всего вокруг путей богопознания.

Первый из этих путей составляет путь *положительной* (по-гречески катафатической) теологии. Основа этого пути — аналогия между реальным миром предметов, в особенности человеческих существ, и богом как их верховным и единственным творцом. Сам путь состоит в том, что мы в процессе его, отправляясь от самых низших предикатов (например, камень, воздух и т. п.), употребляем все более высокие предикаты, пока не доходим до таких, как Свет, Жизнь, Благо, Любовь, Красота, Мудрость, Всемогущество и т. п. Одни из них в большей, а другие в меньшей мере выражают сущность бога.

Но поскольку бог — это абсолют, к нему приложимы все имена, употребляемые в Писании. Отсюда название первого произведения «Ареопагитик» — «О божественных именах», обосновывающих прежде всего «всеимянность» бога.

С особой настойчивостью автор этих произведений подчеркивает Единство как главный и наиболее значительный из всех божественных атрибутов. Совершенно очевидна его зависимость здесь от неоплатоновской системы. Она приводит Псевдо-Дионисия или Петра Ивера к известной недооценке догмата троицы, триединства божественного существа.

Путь положительной теологии, по убеждению автора «Ареопагитик», оказывается далеко неадекватным путем постижения бога. Во-первых, потому, что далеко не все «имена», не все атрибуты, присущие человеку, приложимы к богу. Для этого совершенно не подходят такие, например, свойства, как гнев или пьянство [Таинственное богословие, 3]. Во-вторых, даже те бесчисленные атрибуты, которые можно приписать божественному существу, употребляются в этом контексте далеко не в том смысле, в каком мы осмысливаем посредством них мир природы и человека. Ведь бог — сверхприродное существо.

Эту основную установку христианского монотеизма Псевдо-Дионисий, естественно, сохраняет в своих произведениях. Поэтому он и считает, что по отношению к единому и единственному богу более адекватны такие атри-

буты, как Сверхжизнь, Сверхкрасота, Сверхблаго, Сверхмудрость и т. п., в особенности же Сверхбытие (или Сверхсущество). А такие суперлативные атрибуты «через превосходство выражают отрицание» [О божественных именах, II, 3; здесь и в дальнейшем см. 6, с. 606--620].

Здесь положительная теология переходит уже в *отрицательную* (по-гречески апофатическую) теологию. По убеждению автора «Ареопагитик», она и составляет наиболее адекватный способ осмысления божественного существа. Именно с ней и связаны в первую очередь мистические спекуляции Псевдо-Дионисия о боге, наиболее полно сформулированные в трактате «Таинственное богословие».

Выше мы видели, что идеи отрицательной теологии, восходящие к Платону (но их можно обнаружить и в индийских «Упанишадах»), в античном мире развивались религиозными философами начиная с Филона. Их основное назначение состоит в обосновании бескачественности, а тем самым и сверхприродности бога. Особенно же большую роль эти идеи стали играть у Плотина и других неоплатоников, в системе которых они стали главным средством обоснования сверхприродного, единого и единственного бытия как бытия актуально бесконечного и уже в силу этого неизмеримо превосходящего всякое конкретное, конечное бытие. Псевдо-Дионисий, по-видимому, почерпнул эти идеи у Прокла. «Ареопагитики» стали главным источником мистических идей в дальнейшей истории христианской религиозно-философской мысли средневековья.

Сущность негативной, отрицательной теологии состоит в последовательном отрицании относительно бога любых свойств, любых атрибутов, наблюдаемых и мыслимых в окружающем мире, ибо бог и в самой отдаленной степени не похож ни на одно из них. Благодаря этому «всеимянный» бог как предмет положительной теологии становится «безымянным» богом как объектом отрицательной теологии. Как в «Таинственном богословии», так и в «Божественных именах» (да и в двух других своих трактатах) Псевдо-Дионисий многократно провозглашает непознаваемость, недоступность ни для человеческих чувств, ни для человеческой мысли божественного существа, которое не постигается ни чувственно, ни умственно, ибо оно запредельно всякому пониманию

и разумению [см.: О божественных именах, VII, 3]. На все лады автор «Ареопагитик» превозносит неизреченность бога, таинственность «божественного мрака», «недосягаемого света», незримого «по причине чрезмерной ясности» и недосягаемого «по причине преизбытка сверхсущностного светолития» [Письма, V]. Он провозглашает, что непознаваемость бога следует рассматривать как вершину его понимания. Сугубо мистический характер этого основного вывода отрицательной теологии близок и к неоплатоновскому экстазу, ибо, по словам Псевдо-Дионисия, к «сокровенному мы устремляемся, отрешаясь от всякой умственной деятельности» [О божественных именах, II, 7].

Предельная иррационализация в истолковании всевышнего существа на путях негативной теологии особенно последовательно выражает исконную *агностизирующую функцию бога*. Такая иррационализация совершенно понятна в условиях, когда торжествовавшая церковь, в сущности, была мало заинтересована в псевдорациональном обосновании догматов христианского вероучения.

К тому же мистика как сущность любой, в особенности монотеистической, религиозности была всегда для нее необходима, ибо именно она в наибольшей степени поддерживала страх и благоговение верующих перед богом.

Но высоко оценивая этот аспект «Ареопагитик», христианская церковь подвергала большой опасности свое вероучение, потому что отрицательная теология, последовательно отвергавшая все антропоморфные атрибуты бога, вставала на путь его полной *деперсонализации*. А благодаря этому подрывалось основоположное христианское представление о боге как о высшем субъекте, носителе воли и промысла.

Обезличенное представление о боге, пожалуй, с наибольшей силой было выражено в положении Псевдо-Дионисия о том, что бог, «будучи Всем во всем и Ничем в чем-либо, всеми познается из всего и никем из чего-либо» [О божественных именах, VII, 3]. А это положение, в свою очередь, утверждало, что бытие бога состоит в его небытии — основной тезис *теологической диалектики*, неразрывно связанный как с отрицательной теологией, так и со стремлением к целостному восприятию мира, характерному для неоплатонизма.

Креационизм и пантеизм. В понимании отношений бога к миру мы встречаемся в «Ареопагитиках» как с христианским креационизмом, так и с неоплатоновским эманационизмом, приводящим к положениям пантеизма.

Философия иерархии Креационизм обнаруживается, например, из следующих слов, весьма характерных для мистического стиля этих произведений: «Суший по своему могуществу сверхсущностно превышает все бытия и является основной причиной, творцом существ, существования, ипостаси, сущности, природы, началом и мерой веков, сутью времен и вечностью существующего (существования); временем становления, бытием всего, что каким-либо образом существует... Из сущего происходит вечность, сущность, сущее, время, рождение и рождаемое...» [О божественных именах, V, 4].

Но христианско-креационистский ход мыслей все время перебивается в «Ареопагитиках» неоплатоновско-эманационистским. Последний выражается, например, в их утверждениях о многочисленных световых изливаниях, посредством которых из бога порождается многоступенчатая структура мира. Эта тема разрабатывается главным образом в «Небесной иерархии» и «Церковной иерархии». Возникновение мира в этой связи трактуется здесь как спонтанный процесс самоотчуждения божественной доброты и любви. В духе платонизма любви приписывается космическая функция: она не только ведет от бога к миру, но и движет всеми существами, снова направляя их к породившему их богу. Именно на пути любви для человека возможно то, что невозможно на пути рассудка, — познание бога. Достигнув его, человек уже в этой жизни в известной мере добивается обожествления (*theosis*). Космос же с этой точки зрения — круговорот божественной доброты и любви, осуществляющийся скорее по необходимости, чем по сверхъестественному произволу.

На этих путях *трансцендентный* бог становится богом, *имманентным* всем предметам и существам. Видоизменяя известную платоновскую формулу о боге как начале, середине и конце всего сущего, автор «Ареопагитик» трактует его как «Начало и Конец всех существ», как «их Начало, поскольку Он есть их Причина, их Конец, поскольку Он есть их высшая цель» [О божественных именах, IV, 35; V, 10]. Пантеистический ход мыслей «Арео-

пагитик» выражается поэтому в утверждении, что божественное творение вещей и существ скорее следует истолковывать как самопроявление бога. Всякое бытие, с этой точки зрения, — *богоявление* (по гречески теофания).

Непосредственное участие бога в мире приводит Псевдо-Дионисия к постановке проблемы соотношения бесконечного и конечного в реальном мире. Эта проблема оказалась неразрешимой для него, как и для многих других мыслителей последующих веков, ибо он исходил из метафизического представления об актуально-бесконечном и статичном абсолюте, в который вливаются все вещи и, таким образом, участвуют в нем. Бог же, будучи высшим единством и порождая из себя бесконечное многообразие их, пребывает всегда тождественным и неизменным и, таким образом, вне всех своих проявлений.

Эманационистское начало в конечном итоге подчиняется креационистскому в «Небесной иерархии» и в «Церковной иерархии», изображающих структуру мира небесного и земного. Отправляясь от учения Прокла о последовательном нисхождении от небесного единства к земной множественности, сохраняя также и тройственный ритм этого нисхождения, Псевдо-Дионисий рисует этот процесс скорее как результат свободного творчества бога, который раз и навсегда установил лестницу небесно-земного мира. Как бы в застывшем процессе эманации метафизика креационизма взяла здесь верх над диалектикой эманационизма.

Вот как выглядит эта мировая лестница, простирающаяся от «пресветлого мрака», единого бога, до абсолютной тьмы материального мира: серафимы, херувимы, престолы; господства, силы, власти; начала, архангелы, ангелы. Здесь кончается небесный мир, но «божественный законодатель» устроил так, что церковная иерархия продолжает небесную иерархию и подражает ей. Ступени церковной иерархии составляют: епископы, священники, дьяконы; монахи, члены христианской общины, оглашенные. Ниже церковной иерархии расположен весь остальной мир: разумные существа, живые неразумные существа, безжизненные тела.

Как видно из этого перечисления, весь мир представлен Псевдо-Дионисием как иерархически организованное целое, устроенное всевышним творцом таким образом, что место каждого существа определяется степенью его

совершенства (вернее, совершенства его вида). Социальный смысл этой системы определяется принципом, согласно которому высшие ступени уделают свой свет низшим и тем самым управляют ими. Низшие же ступени могут получить божественный свет только через посредство высших. Тем самым каждому воздается по его достоинству в соответствии с иерархической «табелью рангов».

Из изложенного совершенно очевидно социальное назначение философии иерархии Псевдо-Дионисия — оно определяется прежде всего его идеями церковной иерархии, а небесная и земная — только проекции ее. Восторжествовавшая церковь стремилась из всех сил внушить верующим, что только через нее возможно общение с богом.

Идея иерархии, далее, требовала беспрекословного подчинения низших ступеней высшим. Такое требование было весьма актуально прежде всего для самой строго централизованной церкви, стремившейся полностью искоренить демократическо-уравнительный дух первоначального христианства (который был еще силен в монастырях).

Проповедь беспрекословного подчинения и покорности начальству — главный социальный вывод данной системы.

Поскольку же иерархия провозглашалась универсальным свойством мира, такая проповедь распространялась и на нецерковный мир. Подтверждение этого мы встречаем в «Письмах» Псевдо-Дионисия, где, в частности, провозглашается, что каждый человек должен выполнять те обязанности, которые вытекают из его сословной принадлежности [см.: VIII, 1]. В случае спора слуги с господином следует всегда брать сторону господина, если даже он неправ [*там же*, VIII, 3]. Человеческая спесь особенно невыносима, когда кто-либо стремится занять более высокое место, чем то, какое предназначено ему в системе общественной иерархии.

Таким образом, философия иерархии обосновывала как структуру победившей христианской церкви, так и структуру формировавшегося тогда феодального общества, для которого «иерархия, — по словам Маркса [1, т. 3, с. 164] — есть идеальная форма феодализма». Отсюда популярность «Ареопагитик» в последующие века и титул их автора «Иерархический доктор».

Несмотря на интенсивную деятельность Августина и других христианских писателей IV—V вв. в западной половине Римской империи, христианское мировоззрение не смогло еще тогда полностью подчинить себе умы и деятельность ряда видных писателей и философов, которые оставались под преимущественным влиянием нехристианских идей. Но такое влияние они испытывали в условиях ослабления и умирания античной образованности. Вместе с тем очень важно для последующей средневековой образованности и философии, что некоторые из таких писателей подводили своеобразный итог античного знания.

Важнейшим из этих авторов стал римский писатель Марциан Капелла (первая половина V в. н. э.). Его единственное произведение (на латинском языке) называлось «О бракосочетании Филологии и Меркурия». Его первые две книги свидетельствуют о решающем влиянии на автора дохристианской, «языческой» мифологии. Но исторически ценными стали последующие семь книг, в каждой из которых излагается соответствующее «искусство», или «дисциплина» (*artes et disciplinae*). Всего так называемых свободных искусств (как они обычно и именовались в последующей истории средневековой образованности) семь: грамматика, рассматривавшаяся Капеллой в качестве основы всех других знаний, риторика как искусство литературного выражения мыслей. Особенно значительную роль в последующей истории средневековой философии сыграло третье из изложенных Капеллой искусств — *диалектика*. Оно истолковывалось в духе преобладавшего в античности ее понимания — как искусство логического рассуждения и его выражения в языке. При таком понимании диалектики ей, в сущности, не придавалось онтологического содержания. Последующие четыре искусства, также почерпнутые в различных античных произведениях (в некоторых случаях немного обработанные), — это арифметика, геометрия, астрономия и музыка.

V—VI века, когда Западная Римская империя прекратила свое политическое существование, стали периодом нарастающего экономического упадка, натурализации хозяйства, варваризации духовной жизни. Но этот процесс не был безостановочно-регрессивным. В конце V — начале VI в. в условиях Остготского государства

(в Северной Италии), возглавлявшегося Теодорихом, наступила довольно устойчивая политическая стабилизация, которой сопутствовало известное оживление торговли, ремесла и городской жизни, а вместе с ними — и временное укрепление светской образованности. Крупнейшим деятелем этой образованности и весьма значительным философом поздней античности стал Аниций Манлий Северин Боэций (480—524).

Принадлежавший к патрицианскому римскому роду, блестяще образованный Боэций был видным государственным деятелем в правительстве Теодориха. Однако причастность Боэция к сенатской оппозиции, которая стремилась к ликвидации владычества остготов в Италии и к ее присоединению к Восточной Римской (т. е. Византийской) империи, привела к его заключению и казни. Но до своей довольно ранней и насильственной смерти «последний римлянин», как его нередко называют, сумел очень много сделать для фиксирования и развития позднеантичной образованности и философии, настолько много, что его произведения стали важнейшим соединительным звеном между научно-философским наследием античности и западноевропейского средневековья.

Весьма велика роль Боэция в развитии той концепции семи свободных искусств, первый набросок которой был дан Марцианом Капеллой. У Боэция достаточно четко наметилось подразделение этих семи искусств на две категории. В первую из них вошли грамматика, риторика и диалектика, которые стали называться «трехпутьем» («trivium»). В нем было сконцентрировано собственно гуманитарное знание. «Трехпутью» до известной степени противопоставлялись последующие четыре искусства, составлявшие «четырепутье» («quadrivium»). Арифметика, геометрия, астрономия и музыка давали знание, в основном относящееся к природе. Эти искусства исчерпывали для Боэция то, что в антично-древнегреческой традиции именовалось физикой. Последний римский философ немало сделал если и не для существенно-го обогащения четырех названных искусств, то для консолидации и, главное, передачи их последующим векам западноевропейской истории.

Очень большую роль сыграла здесь уже переводческая деятельность Боэция — с древнегреческого языка, который стали забывать на Западе, на латинский, который становился здесь, в сущности, единственным языком

образованности и культуры. Так, он перевел некоторые математические произведения, в частности четыре первые книги эвклидовых «Начал» (характерно для снижения теоретического уровня будущей науки средневековья, что переводчик опустил при этом доказательство). Трактат Боэция «О музыке» излагал музыкально-теоретические воззрения древних греков. Но наибольшее значение для будущей философии средневековья имела его переводческая и комментаторская деятельность в области логики и гносеологии (которые в своей совокупности и составляли искусство диалектики). Боэций перевел и прокомментировал все основные логические произведения Аристотеля (некоторые из его комментариев вырастали в целые трактаты). Эти его произведения стали основным источником «диалектического искусства» для последующих веков западноевропейского средневековья (вплоть до XII в.).

Особое значение для истории этой философии имели боэцианский перевод и комментарий к аристотелевским «Категориям» и «Введению» упоминавшегося в них выше крупнейшего неоплатоника III в. Порфирия. В своем «Введении» (которое в историко-философской литературе нередко фигурирует под его древнегреческим наименованием «Исагога») Порфирий изложил свое понимание пяти так называемых предикабилей, т. е. определяющих признаков понятия: рода, вида, видового отличия, собственного признака и несобственного, или случайного, признака. В этой связи виднейший древнегреческий философ III в. сделал чрезвычайно важное высказывание относительно своего понимания общего и его отношения к особенному и единичному. Смысл этого высказывания Порфирия был уклончивым. Трудность данной фундаментальной гносеологической проблемы заставила его воздержаться от категорических формулировок по вопросу о том, существуют ли роды и виды самостоятельно или находятся только в мыслях, а если существуют самостоятельно, то телесны они или бестелесны, обладают ли они отдельным бытием или существуют в чувственных предметах. На эти вопросы, поставленные Порфирием, Боэций дал в своем комментарии ответ в духе Аристотеля: общие понятия рода и вида создаются познающим умом, но на основе тех общих черт, которые в многообразном переплетении свойственны самим предметам. Абстрагирующая роль человеческого ума состоит в том, что он вы-

деляет эти признаки и, объединяя их, создает общие понятия. Последние, таким образом, существуют в вещах, но познаются как бы независимо от них. В дальнейшем мы увидим, что эта первостепенная гносеологическая проблема общего и единичного благодаря именно произведениям Боэция привлекла самое пристальное внимание множества философов западноевропейского средневековья.

В истории средневековой философии и культуры популярность Боэция была связана также с его теологическими, христианскими трактатами (важнейший из них — «О святой троице»). Правда, многие историки сомневались (и сомневаются) в принадлежности этих трактатов перу Боэция. Возможно, что они были написаны другими авторами, но приписаны ему. Степень христианизации мировоззрения Боэция остается неясной.

Уже будучи в заключении и ожидая смерти, «последний римлянин» написал произведение «Об утешении философией» («De consolatione philosophiae»). Здесь почти нет христианских мотивов (нет, например, ни одного обращения к Христу). Зато продемонстрировано огромное и, в сущности, решающее влияние «языческой» философии, прежде всего и главным образом платонизма. Этическая интенция трактата Боэция, отраженная в самом его названии, сочетается здесь с космогоническими и космологическими идеями, которые философ почерпнул не в Ветхом завете, а в платоновском «Тимее». Бог-творец, реализуя платоновскую идею высшего блага, творит мир не из ничего, а упорядочивает хаотическую материю прежде всего сообщением ей геометрических форм, после чего реализует и более глубокие, идеальные архетипы. Автор последнего философского трактата античности широко использует при этом и платоновскую концепцию мировой души как посредницы между идеальным и реальным миром.

В своем «Утешении...» Боэций дает и иную концепцию общего в его отношении к единичному, уже не аристотелевскую, а платоновскую. Согласно этой концепции, человеческий ум не нуждается в чувственном познании как его первоначальном этапе, а может постичь сущность простым напряжением своих высших познавательных способностей. Общее, с этой точки зрения, существует самостоятельно и человеческий ум обладает способностью — ее можно было бы назвать интуитивной — ее не-

посредственного и адекватного постижения. Эта платоновская концепция общего, развитая Боэцием, в эпоху раннего западноевропейского средневековья получила большее распространение, чем его же аристотелизирующая концепция, развитая в названном комментарии к «Исагогу» Порфирия.

Боэций поставил и другую философско-гносеологическую проблему, очень важную для последующей истории средневековой западноевропейской философии. Это онтологическая проблема различения в каждой вещи ее, так сказать, индивидуального существования во всей его конкретности (*id quod est*) и ее более глубокой сущности, или бытия. Именно сущность как общее начало для познания и истолкования бытия более важна, чем конкретное существование любой индивидуальной вещи. Но только по отношению к ним и может быть произведено различение двух этих слоев бытия — непосредственного и глубинного. В боге же такое раздвоение невозможно, его сущность полностью совпадает с его сверхъестественной личностью.

Современник и друг Боэция Кассиодор (ок. 540 г. ушедший в монастырь и умерший в 570 г.) в своем произведении «Об искусствах и дисциплинах свободных наук» закрепил их подразделение на тривий и квадживий и весьма способствовал распространению того воззрения, что знание этих искусств полезно и необходимо для понимания Священного писания.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

**ВОЗНИКНОВЕНИЕ
И РАЗВИТИЕ
СХОЛАСТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ
(VI — XII ВВ.)**

Элементы феодальных отношений созревали уже в последние века существования рабовладельческой Римской империи. Еще более интенсивно они стали развиваться после крушения ее западной половины в V столетии. Формирование феодализма происходило в результате сложного процесса взаимодействия социальных структур «варварских» (главным образом германских) народов и тех социальных структур, которые сложились в различных странах и областях Западной Римской империи, завоеванных этими народами. Этот длительный процесс происходил в условиях почти полного исчезновения городов как экономических центров торговли и ремесла. В эпоху раннего средневековья (примерно с V по X в.) города были прежде всего административными центрами. Их значение определялось населенностью, размерами и силой тех государственных образований, внутри которых они существовали и которые они представляли. Но и такого рода образований в данный период европейской истории было в общем немного, ибо ранний феодализм характеризовался здесь весьма аморфной государственностью.

Наиболее сильным в рассматриваемый период было Франкское государство, сложившееся в основном на территории Древней Галлии, но распространявшее свое

влияние на Северную Италию и на значительную часть Германии. Правление Карла Великого знаменовало наибольшую силу его огромной феодальной империи. После его смерти наступило ее ослабление и даже распад на более мелкие феодальные образования. Следует напомнить также, что, хотя в интересующие нас теперь века «великое переселение народов» в основном уже «улеглось», все же продолжались опустошительные походы и вторжения в различные страны и области Европы арабов (сарацин), норманнов (викингов-варягов), венгров, а позднее и монголо-татар. Такие вторжения тормозили развитие государственности как в Западной, так и в Восточной Европе. Они отнюдь не способствовали и прогрессу экономики, а вместе с ней и культуры.

Ее глубокий упадок в ранний период европейского феодализма многократно исследован историками-медиевистами. Он подчеркнут и Ф. Энгельсом в «Крестьянской войне в Германии», где, в частности, говорится о том, что феодализирующийся европейский мир унаследовал от древнего рабовладельческого мира лишь «христианство и несколько полуразрушенных, утративших всю свою прежнюю цивилизацию городов» и что в области культуры этому обществу пришлось «начать во всем с самого начала» [1, т. 7, с. 360].

**Социально-политическая
и идеологическая роль
римско-католической
церкви
в раннее средневековье**

Социальная структура и в особенности культура феодального общества немыслима вне учета огромной, во многих отношениях решающей роли религии и церкви, ее носительницы. Монотеистическая религиозность становится главной разновидностью мировоззренческой деятельности в любом феодализирующемся и тем более феодальном обществе. В странах Западной Европы ею стала христианская религия и римско-католическая церковь. Они и послужили своеобразным, даже главным связующим звеном между культурой античного мира, с одной стороны, и культурой европейской феодализирующегося мира — с другой. В рассматриваемый период римско-католическая церковь сформировалась как особая разновидность христианской церкви.

Среди особенностей, сделавших ее первостепенной силой европейского феодального общества, следует указать прежде всего на ее развитие в качестве наиболее *централизованной* организации этого общества. В условиях со-

циальных, этнических, политических потрясений в целом аморфной еще государственности церковь могла здесь устоять только превратившись в прочную, централизованную организацию. Потребность в такой централизации привела к тому, что римский епископ стал первым епископом западнохристианской церкви. Хотя Рим давно утратил прежнюю политическую роль и был неоднократно разгромлен варварскими завоевателями, его обаяние прежней столицы мировой империи усиливало авторитет римского папы в качестве главы христианского мира. В раннем средневековье католическая церковь создала легенду, согласно которой Христос, покидая землю, передал свою божественную благодать апостолу Петру, якобы первому епископу Рима, который, в свою очередь, завещал ее римскому папе. Отдаленность Италии от Византии, борьба византийского императора против остготов, лангобардов, сарацин, вторгавшихся в Италию и основывавших здесь свои государства, также способствовали усилению влияния и авторитета римских пап.

Правда, и сами они нуждались в поддержке государственной и военной силы. Став фактическими правителями римской епархии еще в середине V в., они расширили ее в дальнейшем, когда в 756 г. глава Франкского государства Пипин Короткий подарил папе Стефану II Римскую область вместе с Равеннским экзархатом (в дальнейшем Карл Великий подтвердил это дарение и права пап в качестве государей). Еще в папство того же Стефана возникла и другая легенда — о так называемом Константиновом даре. Согласно этой легенде, призванной обосновать власть римских пап в качестве государей, император Константин передал одному из первых римских пап не только власть над епископами всего мира, над городом Римом, но и над всей Италией и даже над всем Западом.

Централизованная власть римского папства, стоявшего во главе разветвленной церковной иерархии, в сущности, не признававшей политических границ как в рассматриваемые века западноевропейской истории, когда таких границ почти не было, так и в более поздние времена, когда они стали более четкими, зиждилась не только на самой этой иерархии. Вместе с ростом населения, со все большим увеличением числа прихожан и священнослужителей росло и материальное влияние римской церкви. Уже к концу рассматриваемого периода она сосредото-

точила в своих руках около трети всех обрабатываемых земель — этой основной формы феодальной собственности. Они принадлежали различным епископам, монастырям, соборным капитулам и церковным владельцам. Будучи органической частью феодальной собственности, церковные земли все же составляли ее *особую* часть. Их верховным сюзереном, возвышавшимся над множеством феодальных владык, был римский папа. Земельная собственность церкви подкреплялась определенными налогами, которые платили ей прихожане, дарениями многих феодальных владык, включая королей.

Но сколь бы ни была велика экономическая сила церкви, сама по себе она не может объяснить ее огромной роли в жизни феодального общества. Эта роль определялась духовно-идеологической функцией христианско-монотейстической религии и римско-католической церкви как ее главной носительницы. Христианство, превратившись из религии угнетенных в религию угнетателей, с начала IV в. закрепило эту идеологическую трансформацию прямым союзом с государственной властью. Подобно этому и в рассматриваемый период средневековой истории Европы церковь нуждалась в защите — и прежде всего военной — со стороны государственных властей, но и последние нуждались в услугах церкви едва ли не больше, чем она сама.

В 756 г. и возникло папское государство — из земель, отобранных королем франков Пипином у лангобардов. Сын Пипина, Карл Великий (768—814), создавший огромную империю, не удовлетворялся уже королевским титулом и в 800 г. в римском соборе Петра был увенчан папой императорской короной. Тем самым как бы восстанавливалась Западная Римская империя, что вызвало решительный протест со стороны византийского императора, рассматривавшего себя единственным главой и бывших западных римских земель. В ответ на эти действия римской церкви Карл Великий стремился усилить ее материальное и духовное могущество, в частности узаконив десятину в пользу церкви, ставшую обязательной податью, которой облагалось в принципе все население империи.

Так уже в эпоху раннего средневековья сложилась система, которую нередко называют системой *цезаропапизма*, обозначающим тесное единство между светско-политической и духовно-идеологической властью при

раздельности этих властей в данную эпоху западноевропейского средневековья. Новый император как глава светской власти во всем своем необъятном государстве в качестве верховного суверена считался главой небольшого папского государства. Однако, с другой стороны, он должен был признавать духовный авторитет папства и подчиняться этому авторитету. Факт коронации, подчеркивавший священное и как бы сверхъестественное происхождение верховной власти, был одним из проявлений такого рода зависимости императора от папства.

Потребность становящейся феодальной государственности в религиозном и церковном обслуживании была весьма многосторонней. Уже в раннем средневековье в Западной Европе христианская церковь стала выступать, употребляя слова Ф. Энгельса, «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [1, т. 7, с. 361].

Когда речь идет о данной эпохе, следует напомнить, что тогда происходило распространение христианства среди германских, а затем и других варварских народов, заселявших пространства бывшей Западной Римской империи. Христианские миссионеры часто опережали приобщение различных племен и даже народов к той или иной системе политической власти. С другой стороны, когда такая власть утверждалась чисто военными и административными средствами, как это в особенности имело место в годы правления Карла Великого, функция церкви состояла в том, чтобы закреплять эту непрочную еще власть религиозно-идеологическими средствами, созданием соответствующей духовной атмосферы.

Особенность религиозной ситуации в странах раннего западноевропейского средневековья состояла также в том, что ряд германских народов, завоевавших эти страны, — остготы, вестготы, лангобарды, вандалы — приняли христианство в форме арианства, и с точки зрения складывавшейся католической церкви (как, впрочем, и православной) были еретиками. Франкские же короли приняли его по римскому, «правильному» обряду. Поэтому и достижение религиозно-идеологического единства в огромной империи франков делало необходимым тесный союз императорской власти и папской курии.

Сложившаяся в этих условиях система цезаропапизма в дальнейшем ходе истории не представляла собой чего-то неизменного и постоянного. Неустойчивое равно-

весие императорской власти, с одной стороны, и власти римских пап — с другой, смещалось то в одну, то в другую сторону. Так, после смерти Карла Великого и последовавшего за ней упадка централизованной власти в его огромной империи (к тому же распавшейся на три больших феодальных государства) католическое духовенство все чаще требовало не только независимости духовной власти от светской, но даже господства первой над второй. Эти тенденции, выражавшие усиление как духовной, так и экономической роли церкви в качестве феодального собственника, обобщались римскими папами. Один из них, Николай I (858—867), провозгласил не только непосредственную зависимость всех церковных организаций от папской курии, но и их независимость от светских владык и властей.

Однако такое усиление папства оказалось временным явлением. Церковь все же не могла в тех условиях стать полностью самостоятельной организацией, совершенно не связанной со светской властью. Упадок же последней, стимулированный новыми набегами и вторжениями сарацин, норманнов, венгров, в конце IX и в X в. привел к нарастанию феодальной партикуляризации, как светской, так и церковной. Вместе с ней наступил и длительный упадок папской власти и авторитета папства. Папскую тиару сплошь и рядом возлагали на себя совершенно случайные люди, проматывавшие накопленное достояние и компрометировавшие ее.

**Оформление
римско-католической
церкви**

Становление католической церкви происходило и в процессе отделения ее вероучения от общей христианской доктрины первых веков новой эры и противопоставления православной церкви. В этом процессе сформировалась вероисповедная доктрина католицизма. Сам этот процесс отражал различие процессов феодализации на Ближнем Востоке, где сохранялась сильная государственная власть и христианская церковь функционировала в большой зависимости от нее, и в Западной Европе, где эта власть была значительно слабее и где христианская церковь порой даже брала над ней верх. В силу особенностей идеологической жизни средневековья социально-экономические и политические различия получали религиозно-догматическое оформление.

Важнейшим вероисповедным догматом, отличавшим римско-католическую религиозность от греко-католиче-

ской (впоследствии именовавшей себя православной, т. е. правоверной), стал догмат относительно соотношения трех лиц божественной троицы. Согласно греко-восточной версии, «дух святой» исходит только от «бога-отца», а согласно римско-западной версии, он в равной степени исходит и от «бога-сына» (латинское выражение *filioque*). В догмате православного богословия под влиянием неоплатоновской традиции «бог-сын» рассматривается в качестве ипостаси, равной «святому духу». В римско-католической редакции того же догмата проявился больший иерархизм в представлении об отношении лиц божественной троицы. Другим важным догматом римской церкви стал догмат о том, что заслуги первых христианских святых перед богом были настолько велики, что благодаря им был создан как бы неисчерпаемый запас божественной «благодати». Носителями ее и стали служители римской церкви как единственные посредники между всеми верующими и богом. В силу этого догмата в наибольшей степени такой «благодатью» обладал папа. Его личные моральные качества (а среди пап конца IX — X в., да и впоследствии, было немало прямо преступных лиц), в сущности, никак не отражались на его непререкаемом религиозном авторитете (тем более что неграмотные и малограмотные верующие в тех условиях ничего и не знали об этих качествах). Не только папа, но и любой священнослужитель, хотя и в меньших масштабах, согласно тому же догмату, тоже был наделен божественной благодатью независимо от своих моральных качеств и мог ее передавать мирянам. Догмат о «сверхдолжных заслугах» христианских святых, якобы унаследованных римской церковью, породил в ней впоследствии практику продажи так называемых индульгенций — грамот об отпущении грехов. Восточная церковь не признавала такой практики. В ней развивалось даже представление о возможности прижизненного сверхъестественного слияния особенно ревностных верующих с богом. Это так называемое обожение стало особенно характерным для православного мистицизма (оно восходило к тезису александрийского епископа IV в. Афанасия, главного противника арианства).

Не упоминая о других догматических различиях западной и восточной церквей, необходимо все же напомнить, что богослужение в первой из них допускалось только на латинском языке, в то время как восточная

церковь богослужение на греческом языке вела лишь в тех странах Византийской империи, где население говорило по-гречески. Вместе с тем она допускала использование и местных (в частности, славянских) языков, на которые переводилось и Священное писание. Из числа других различий следует упомянуть безбрачие священников и монахов на Западе (и только последних на Востоке), нерасторжимость браков, заключенных по римскому обряду, запрещение мирянам толковать Священное писание, институт кардиналов при папе и др.

Наибольшее соперничество между западной и восточной церквами разгорелось в их стремлении распространять свое вероучение среди еще не обращенных в христианство народов (главным образом Европы). Их борьба в этой области была борьбой не только за духовное могущество. Многочисленные столкновения преимущественно на этой почве выливались в вероисповедные формулы. Папы, начиная с Григория I («Великого», занимавшего папский престол в 590—604 гг.), стали ставить под сомнение право Константинопольского патриарха выступать в качестве вселенского, верховного патриарха всего христианского мира. Впоследствии с такого рода отрицаниями сочетались собственные притязания пап на верховное руководство христианским миром. Борьба пап с константинопольскими патриархами происходила особенно интенсивно во время понтификата упоминавшегося выше папы Николая I. В этой борьбе он впервые использовал сборник так называемых Лжеисидоровых декреталей, якобы возникших в VI—VII вв. Сборник состоял из множества вымышленных папских посланий, содержал составленный ранее «Константинов дар» и другие фальшивки, с помощью которых папство стремилось обосновать свои притязания на верховное руководство христианским миром. Дальнейшая борьба пап с константинопольскими патриархами и усилившаяся борьба западной и восточной церковью привела в 1054 г. к их взаимной анафеме и к формальному разрыву между римско-католической и греко-католической (православной) церквами.

Состояние христианских церковей, их социальные и культурные функции будут непонятными без учета огромной роли *монашеского* движения. Оно зародилось в III—IV вв. в Египте, Сирии и других странах христианского Ближнего Востока и было одним из главных проявлений аскетического движения, столь характерного для эпохи

разложения одной культуры и рождения другой, и сыграло огромную роль в христианизации многих стран и областей Европы. Многочисленность монашества, его тесная связь с народом делали его единственным в своем роде институтом связи церкви с верующими.

**Образованность
и знание в VI—X вв.**

Эпоха крушения античной рабовладельческой цивилизации и становления феодальных общественно-экономических отношений в Европе сопровождалась в рассматриваемый период интеллектуальной варваризацией общества. Отживала свое время старая система образованности, а новая еще не появилась. Многочисленные общественные школы в западных провинциях бывшей Римской империи к середине VI в. удерживались лишь в Италии. Только здесь, главным образом в церковных учреждениях, еще знали классическую латынь, в то время как в Галии, Испании и других провинциях как народные массы, так и верхи общества пользовались только народной («вульгарной») латынью. Названное столетие истории средневековой культуры рассматривают как крайний предел падения, деградации классической культуры античного мира. Даже Священное писание чаще использовалось тогда в форме упрощенных рассказов и извлечений.

Однако медленно и постепенно рождалась новая система образованности и культуры. В свете вышеизложенного должно быть совершенно понятным, что эта система возникала в прямой связи с церковью и в полной зависимости от нее. Римско-католическая церковь в рассматриваемый период стала в странах Западной (и в некоторых странах Восточной) Европы основным связующим звеном между исчезавшей античной культурой и рождавшейся феодально-средневековой. Звено это определялось главным образом тем, что духовенство, как подчеркнул Энгельс, захватило монополию «на интеллектуальное образование» [1, т. 7, с. 360].

Такого рода монополия осуществлялась прежде всего в монастырях и монастырских школах. Некоторые из монастырей, например монастырь в Виварии, основанный Кассиодором, другом Боэция, стал одним из самых активных очагов, в котором собирались и переписывались различные произведения античной культуры, расходившиеся затем в другие места и страны Западной Европы. Монастырские школы готовили священнослужителей. Бо-

лее высокий класс школ, тоже готовивших священнослужителей, представляли собой так называемые епископские школы, начавшие появляться примерно с VIII в. В их деятельности принимал участие епископ и приближенные к нему духовные лица, а, так сказать, повседневное обучение осуществляли специально подготовленные учителя (*magistri*). Разумеется, и здесь готовили священнослужителей.

Что же касается содержания обучения во всех этих школах, то его первую ступень составляло светское знание, а вторую, высшую, — теология. Светским знанием назывались те семь «свободных искусств», которые сложились в поздней античности и о которых была речь выше. Но по сравнению с римской эпохой содержание этих искусств было значительно урезано и, можно сказать, деформировано, поскольку это содержание приспособлялось к выполнению религиозно-церковных и богословских функций. Грамматика сводилась к изучению правил латинского языка, языка Священного писания (на латинском Западе) и церковной службы. Риторика была сведена церковью к умению составления проповедей, а затем и к умению составления различных документов. О диалектике как завершающем искусстве тривия мы скажем несколько ниже. Арифметика, необходимая для элементарного счета, получала также функцию мистического истолкования чисел, встречающихся в Священном писании. Геометрия включала в себя некоторые, порой весьма фантастические сведения относительно различных стран и земель, а также и населявших их народов. Музыка целиком была сведена к искусству организации церковного песнопения. Астрономия стала предметом, с помощью которого можно было прежде всего определять сроки наступления христианских праздников.

В рассматриваемую эпоху раннего западноевропейского средневековья, эпоху глубокого упадка образованности и культуры, все же выделяется один сравнительно небольшой период, характеризовавшийся значительным для той эпохи культурным подъемом, коснувшимся, правда, лишь самых верхов общества. Начало этого периода совпало с правлением Карла Великого. Преимущественно административные интересы его огромного государства требовали значительного увеличения числа грамотных людей. В этих целях во вновь организуемые монастырские и епископские школы стали приниматься уча-

щиеся, не принадлежавшие к духовным кругам и не предназначавшиеся в дальнейшем к церковной деятельности. В этих школах стали уделять большее внимание изучению «семи свободных искусств». В монастырских скрипториях усилилась переписка сохранившихся античных рукописей (основная масса трудов античных авторов дошла до нас в рукописях, относящихся к концу VIII — IX вв.).

Интенсификации интеллектуальной атмосферы при дворе Карла весьма способствовало привлечение им сюда из разных стран Европы ряда столь редких тогда представителей образованности и эрудиции. Они образовали при дворе Карла (при участии самого императора, хотя и неграмотного, но весьма чтившего знание и образованность) нечто вроде литературного кружка, в котором читались и истолковывались произведения не только церковных, но и дохристианских, античных авторов. Этот кружок получил даже громкое название «Академии». Она стала как бы центром «просветительного» движения. Ее деятельность (как и все это движение) многими историками средневековья именуется Каролингским Возрождением, историческое значение которого состоит в том, что оно сохранило и в известной мере переработало элементы культуры, завещанные поздней античностью. Но в целом это движение оказалось непродолжительным. После смерти Карла Великого, примерно к середине IX в., оно замерло. Для более устойчивого и длительного культурного подъема тогда не созрели еще социально-экономические предпосылки. Школы, основанные при прямом содействии императора и принимавшие в свои стены светских учеников, снова превратились в чисто церковные учебные заведения, готовившие только священнослужителей.

Весьма типичной для самого раннего средневековья стала позиция папы Григория I (именуемого также Великим). Суть этой позиции состояла в формулировании программы «христианской мудрости». Выражая наступившую тогда эпоху глубокой варваризации духовной культуры, почти полного исчезновения из нее научно-философских интересов античности, Григорий призывал в своих посланиях к католическим епископам к тому, чтобы деятельность их как духовных пастырей ограничивалась рамками вероучения и богословия. Он осуждал и даже клеймил всякий интерес к светскому знанию, особен-

но если этот интерес носил самодовлеющий характер, не связанный с положениями христианского вероучения и укреплением их. В своих письмах к полуварварским королям Григорий стремился укрепить теократические притязания папства. Если для Августина «божий град» в окружении «земного царства» был слабо локализован и еще недостаточно организован, то для Григория I, опиравшегося на данную идею «Учителя Запада», «божий град» отождествлялся с формировавшейся западнохристианской церковью. В его представлении и политике эта централизованная сила была значительно более высокой и ценной, чем аморфная феодальная государственность.

Хотя убеждения и настояния Григория четко выражали официальную позицию руководства римско-католической церкви по отношению к светскому знанию, позицию, сохранявшую свою силу в последующие века западноевропейского средневековья, жизнь развивалась своим чередом и требовала развития знания. Сама церковь была вынуждена открывать школы, в деятельности которых уделялось определенное внимание и светскому знанию. Еще больше в нем была заинтересована формировавшаяся феодальная государственность. В этих условиях естественно появление некоторых, обычно принадлежавших к числу служителей церкви, выдающихся представителей светского знания. Характер эпохи не позволял им развивать светское знание в его «чистом» виде, а заставлял так или иначе увязывать его с христианским вероучением. Причем в рассматриваемую эпоху невозможно говорить о возникновении какого-то нового знания. Речь может идти только о сохранении и систематизации тех элементов светского знания, которые дошли от античности.

Одним из первых систематизаторов такого рода стал Исидор Севильский (560—636), епископ значительного по тем временам испанского города Толедо (тот самый епископ, которому были впоследствии приписаны упомянутые выше папские «Декреталии»). При дворе толедских епископов собралась горстка образованных людей. В числе произведений, написанных Исидором, были «О порядке творений», «О природе вещей», а также двадцать книг «Начала, или Этимологии». В первых книгах последнего труда его автор, опираясь на Бозэция, Кассиодора и других позднеантичных авторов, дает обзор семи свободных искусств. В этой связи в труде Исидора содержится немало сведений из области зоологии, медицины, геогра-

фии, а также литературы и права. Вселенная представляется ему ограниченной как в пространстве, так и во времени, она сотворена богом всего несколько тысяч лет. Но особенно любопытна и показательна методологическая черта произведения Исидора, отраженная в самом его названии. Автор убежден, что сущность вещи может быть выведена из самого ее названия, которое, таким образом, выражает ее природу, а не возникает произвольно. Это наивное воззрение (аналогичное которому встречалось и в античной мысли) долго сохраняло свою силу в средневековом мировоззрении. Впрочем в «Этимологиях» самого Исидора встречается весьма любопытная мысль о том, что слово «человек» (homo) показывает его происхождение из «земли» (humus).

Монастыри и монастырские школы Ирландии, почти не затронутой опустошительными набегами варварских народов, стали важными в ту эпоху центрами передачи знания от античности к средневековью. Миссионерская и «просветительская» деятельность ирландских монахов и вообще духовных лиц распространялась на Британию и даже на континент. В Британии возникли свои школы. Одна из самых значительных существовала в Ярроу (на севере Англии). Здесь преподавал Беда Достопочтенный (672—735), автор многих теологических произведений, а также труда «О природе вещей». Эта книга Беды опиралась на «Этимологии» Исидора, но содержала также ряд космографических и метеорологических сведений, почерпнутых у античных авторов (в частности, у Плиния). Книга Беды стала важным источником раннесредневековой учености в школах Западной Европы.

Другой значительной школой раннесредневековой Британии стала школа в Йорке. В конце восьмого столетия его возглавлял знаменитый Алкуин (ок. 735—804), которого затем Карл Великий пригласил к своему двору, где он и возглавил «Академию» (а также обучал самого Карла и его детей). В самом конце своей жизни Алкуин основал школу при Турском монастыре во Франции, сыгравшую заметную роль в распространении здесь образованности.

Во время своей преподавательской деятельности в придворной школе Алкуин написал дидактические руководства по грамматике и риторике, которые были отчасти ориентированы на античные образцы. Но с точки зрения развития средневековой философии в Западной Европе

большую роль сыграли два других труда Алкуина: «О разуме души» — первое западноевропейское сочинение по средневековой психологии, но еще важнее второе — «Диалектика».

Значение последнего сочинения Алкуина состоит в том, что его автор впервые в истории раннесредневековой образованности выделил диалектику из числа других свободных искусств. Алкуин видел в ней главное интеллектуальное искусство, посредством которого можно систематизировать многочисленные вопросы веры. Вместе с тем диалектика в понимании Алкуина — не только логика как искусство формально правильного мышления. Ее значение более широко, поскольку она применяет понятия человеческого ума ко всей сфере божественного бытия.

С данного произведения Алкуина можно начинать историю схоластической философии в Западной Европе, поскольку сущность ее, как увидим, заключается в стремлении к той или иной рационализации положений христианского вероучения. Алкуин, в сущности, отождествлял диалектику с философией, объявляя ее исследованием естественных вещей, а также познанием человеческих и божественных вещей, если человек в состоянии их понять. Но, по существу, все знание сконцентрировано для Алкуина в Священном писании. Ветхозаветная книга бытия дает все знание относительно природы и мироздания; все морально-этические вопросы человеческой жизни решаются в других книгах и в Евангелиях.

Иоанн Скот Эриугена Общефилософская проблематика
более интенсивно проникает в страны Западной Европы в форме неоплатоновских идей, переработанных в христианской теологии греческих отцов церкви. Их тексты были известны в IX в. (возможно и раньше) в монастырских школах Ирландии, где жили клирики, знавшие греческий язык (неизвестный в подавляющем большинстве других западноевропейских школ). Эти тексты ирландские монахи, эмигрировавшие на континент, принесли с собой (в особенности в Лан и Реймс). Важнейшие из них — «Ареопагитики» уже в 20—30-х годах IX в. начали переводиться с греческого на латинский язык в аббатстве Дионисия под Парижем. Спустя три-четыре десятилетия крупнейшим деятелем неоплатоновского движения в системе западноевропейской образованности стал Иоанн Скот Эриугена (ок. 810—877).

В данном столетии Иоанн сильно возвышался над своими современниками и стал самым глубоким представителем неоплатоновского движения в западной христианской философии.

Иоанн Скот Эриугена, как указывают оба его прозвища, был ирландского происхождения. По всей вероятности именно в Ирландии, в монастырях и школах которой сохранялись традиции не только латинского, но и греческого образования, к этому движению примкнул и Эриугена, хорошо знавший оба эти языка. Но девятое столетие (эпоха интенсивных нормандских вторжений) стало неблагоприятным для Ирландии, откуда многие ученые монахи эмигрировали на континент. Одним из них был Иоанн Скот (по всей вероятности мирянин — крайне редкое явление для той эпохи). Он прибыл во Францию около 840 г. по приглашению реймского епископа Гинкмара, чтобы принять участие в теологическом споре о божественном предопределении, который Гинкмар вел против теолога Готтшалка (начавшего этот спор). Результатом участия в этом споре Эриугены стал его трактат «О предопределении» («De praedestinatione»), не удовлетворивший ни одну из споривших сторон. В этот период своего духовного развития Иоанн знал главным образом латинских отцов церкви, в особенности Августина.

Около середины века Эриугена был приглашен ко двору французского короля Карла Лысого и занял руководящее положение при дворцовой школе. Здесь по просьбе Карла в конце 50-х годов Иоанн Скот осуществил перевод с греческого на латинский язык произведений Псевдо-Дионисия (разумеется, считавшегося тогда их подлинным автором), а также прокомментировал их. Характерно, что упомянутый выше папа Николай I был весьма недоволен переводом этих произведений, осуществленным без его санкции, но не смог помешать этому ввиду воли короля. Вслед за тем Эриугена перевел комментарии к «Ареопагитикам» византийского теолога и философа VII в. Максима Исповедника и произведение «О творении человека» Григория Нисского. По-видимому, эти переводы оказали на Иоанна Скота решающее воздействие. Результатом его стало его собственное произведение «О разделении природы» («De divisione naturae»), написанное вероятно в 862—866 гг. Одно из основных творений средневековой философии, произведение Иоанна Скота, состоящее из пяти книг, написано в

форме диалога между учителем и учеником (как были написаны и произведения Алкуина). В последующие годы своей жизни Эриугена комментировал произведения Боэция. Он был знаком также с фрагментами платоновского «Тимея» (в версии Халкидия и Цицерона), а также с «Категориями» Аристотеля.

**Проблема веры
и разума у Эриугены.
Его трактовка
диалектики**

Подобно греческим отцам церкви, но еще более энергично, чем они, Иоанн Скот доказывал, что между откровением и разумом нет противоречия. Для устранения его Иоанн прибегал к аллегорическому истолкованию Писания в духе гностицизма. Под покровом образов Писания нужно раскрыть их подлинный смысл. Поразительна для той темной и суеверной эпохи смелость Эриугены, считавшего, что при всей неопровержимости Писания и оно может и должно быть подвергнуто разумному истолкованию.

В «Разделении природы» (см. I, 67, 512В) Иоанн заявил, что он «не настолько запуган авторитетом» и не робеет «перед натиском малоспособных умов» [здесь и в дальнейшем см.: 6, с. 788—794 и 67], чтобы отказаться от собственного истолкования христианского вероучения. Доказывая здесь также отсутствие противоречий между «правильным разумом» и «истинным авторитетом», его автор стал одним из первых защитников рационализации теологии, утверждая, что «авторитет рождается от истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета» [О разделении природы, I, 69, 513А]. Еще в первом своем произведении его автор пришел к выводу о том, что «истинная философия есть истинная религия, и обратно, истинная религия есть истинная философия» [О предопределении, I, 3, 58А].

Сильнейшим орудием разума является диалектика. В отличие от Алкуина Эриугена не делает ее безропотной служанкой христианской теологии и еще сильнее, чем тот, выдвигает ее онтологическое значение. В этой связи необходимо подчеркнуть двойственное содержание средневековой диалектики как наиболее философского из всех семи «свободных искусств». Она одновременно выступала и в качестве логики как науки о правильном мышлении, и в качестве учения о наиболее общих принципах и свойствах бытия. Впрочем, такое понимание диалектики развивали и античные философы (в частности, Платон, еще не знавший слова «логика»).

Логический аспект диалектики у Эриугены состоит в учении о решающей роли общих понятий в познавательной деятельности, в умении философски мыслящего человека различать уровни общих понятий, различать роды и виды и четко отличать их от индивидуальных понятий. При этом общее всегда важнее единичного, родовое — видового. В соответствии с платоновской традицией, которую Эриугена здесь целиком воспринял, общее и единое существует вне и до индивидуального и конкретного. И чем более общим является понятие, тем объективнее, реальнее его существование в качестве особой бестелесной сущности, не зависимой от познающего человеческого ума. Согласно этой идеалистической методологии, получившей в последующей истории средневековой латинской философии наименование *реализма*, индивид существует лишь в силу своего приобщения к виду, а вид — к роду. Онтологическое истолкование диалектики берет у Эриугены явный верх над ее логическим содержанием, ибо он подчеркивает, что диалектика — это учение о сущем, «искусство», «которое делит роды на виды и сводит виды к родам». Она не результат человеческого изобретения, «но установлена в природе всех вещей самим виновником (*auctor*) всех искусств... и мудрецами открыта» [О разделении природы, IV, 4, 748Д -- 749А].

**Пантеистическая
онтология Эриугены**

В философской мысли рассматриваемого периода Эриугена первым поставил наиболее фундаментальную проблему христианской, можно сказать, и любой другой религиозно-монотеистической философии — проблему соотношения бога и мира (которая, как мы видели, играла первостепенную роль в ранней христианской философии). Понятно, что в духе его методологии концепция бога Эриугены с необходимостью отошла от той дословной и достаточно наивной интерпретации, которая запечатлена в Библии. Эта концепция стала учением об абстрактном боге, интенсивно выраженным в неоплатоновской традиции.

Проблема бога ставится Иоанном Скотом как проблема бытия. Основное разделение, к которому приходит познающий человеческий ум, — это разделение всего на сущее и не-сущее, для которого «имеется общее обозначение — по-гречески *physis* а по латыни *natura*» [О разделении природы, I, 1, 441А]. Тем самым бог так или иначе отождествляется с природой (разумеется, понимае-

мой абстрактно, а не эмпирически). Такое отождествление не могло не привести автора «Разделения природы» к *пантеистическим* воззрениям. Он исходит при этом из основоположной платоновской формулы, согласно которой в мировом процессе движения всех вещей бог выступает как «начало, середина и конец» (*principium, medium et finis*) [*там же*, I, 11, 451Д]. Выше мы видели, что та же платоновская формула (правда, усеченная, без середины, что весьма существенно для пантеистической интерпретации бога) фигурировала и в «Ареопагитиках» и именно с ней в значительной мере были связаны наличные там пантеистические мотивы. Но монотеистический креационизм «Ареопагитик» взял верх над их пантеистическими мотивами. Другую картину мы констатируем в «Разделении природы»: здесь пантеизм явно преобладает над креационизмом. Дуализм единого бога и созданного им мира приглушен и затенен в этой картине. Более определенно выступает их единство, ибо «бог есть во всем... он существует как сущность всего» (*essentiam omnium*) [*там же*, I, 72, 518А]. Бытие бога состоит в непрерывном и, по сути, во вневременном созидании всего сущего, а не в однократном творении конечных и преходящих вещей.

Трансформируя неоплатоновскую идею эманации как вневременного порождения единым и безличным абсолютом духовных ипостасей бытия и бесконечной множественности телесных и конкретных вещей, Эриугена учит о циклическом движении от бога к миру и обратном возвращении бытия к тому же единому богу. Рассматриваемый в этом решающем онтологическом аспекте бог открывается созерцающему его уму как четвероякая природа.

Первую ступень этого процесса Эриугена называет *природой не сотворенной, но творщей* (*natura quae non creatur et creat*). Так именует автор «Разделения природы» бога-отца христианской религии. Но черты его внеприродной личности в качестве творца и промыслителя всего сущего сильно размыты концепцией, почерпнутой Иоанном Скотом в основном в «Ареопагитиках». Подобно автору последних, он говорит о двух путях богопознания: положительном и отрицательном богословии. Первый путь имеет место тогда, когда мы приписываем богу самые различные предикаты, выраженные существительными, прилагательными или глаголами (при этом «не в

собственном, а в переносном смысле») [см.: I, 76, 522А—В]. Но ни один из этих предикатов и все они в совокупности бессильны выразить неизреченную природу таинственного бога-отца. Относительно нее значительно более адекватно будет отрицание всех и всяческих атрибутов (уже «не в переносном, а в собственном смысле») [см. там же].

С большой силой и выразительностью вслед за Псевдо-Дионисием Эриугена говорит о таинственности и непознаваемости божественного существа. К нему неприменима ни одна философская категория, ибо он выше всех и всяческих сущностей. Учение о непознаваемости и неизреченности божественного существа — главное проявление мистической традиции, к которой примкнул здесь автор «Разделения природы». Поскольку бог «пребывает предельным (*finitus*) для самого себя и беспредельным (*infinitus*) для твари» [там же, II, 28, 587В], он непостижим ни для какого разума, даже для разума ангелов. Более того, хотя бог и знает самого себя, но он не знает того, что он представляет собой: «...его неведение есть неизреченное постижение» («*ipsius enim ignorantia infabilis est intelligentia*») [там же, 593С]. В этой мистической самоуглубленности, подчеркивающей «непостижимое беспредельное божественное знание», неведение, которое «есть истинное постижение» [там же, II, 29, 597С—598А], нашла свое красноречивое выражение агностицирующая функция бога.

Но непостижимый ни для какого разума бог все же открывается познающему уму в своих многообразных творениях, богоявлениях (теофаниях). Здесь он становится и видимым, и слышимым, и обладающим определенными формами. В бытии всех вещей обнаруживается божественное бытие, в их порядке, выявляемом посредством расчленения бытия на роды и виды, — божественная мудрость, движение и покой свидетельствуют о наличии божественной жизни.

Мир теофаний отнюдь не принадлежит к первой стадии божественно-космического процесса. Его вторую стадию Эриугена называет *природой сотворенной* и одновременно *творящей* (*natura quae creatur et creat*). Первая природа отождествлялась с верховным, абсолютным богом-отцом, который, будучи никем и ничем порожденным, сам порождает все сущее. Но непосредственно он порождает вторую природу. Первая природа представляет со-

бой абсолютное божественное единство, которое бесконечно возвышается над всякой множественностью. В соответствии с неоплатоновским принципом эманации вторая природа знаменует уже начало раздробления первоначального единства и различимости, начало умножения бытия. Она трактуется автором «Разделения природы» как божественный ум, или логос, который он в качестве христианина именуется сыном божьим. Умножение бытия, достигаемое на этой стадии, выражается в совокупности бестелесных первообразов, или идей (родовых и видовых). Они тоже не имеют начала во времени, но все же извечно творятся богом как первой, абсолютно вневременной природой.

Дальнейший процесс божественного порождения приводит к появлению *третьей природы*, которую Эриугена называет *сотворенной и нетворящей* (*natura quae creatur et non creat*).

Это уже мир единичных теофаний, конкретных и чувственных предметов. Здесь умножение бытия достигает своей предельной стадии. Весь процесс становления бытия, как он изображен в учении о трех названных «природах», выдержан в типичном объективно-идеалистическом, неоплатоновском духе. Более общее и «реальное» порождает менее общее и конкретное, пока не появляется единичное, индивидуальное, предельно конкретное. Все конкретные вещи как богоявления оказываются некоей видимостью, за которой скрывается их непостижимая духовная основа. Телесные вещи сводятся к некоторым интеллектуальным характеристикам, к которым мы приходим в результате их познания. А эти характеристики и свидетельствуют о непостижимом божественном знании, которое их порождает. Любое тело, по убеждению автора «Разделения природы», — только совокупность величины, формы, положения, тяжести, плотности, цвета и других преимущественно умопостижимых характеристик. Материальность его, в сущности, прозрачна, ибо она — только одна из бесчисленных теофаний.

Но онтологическо-космический процесс не завершается третьей стадией. Единичное и индивидуальное оказывается наименее устойчивым. Оно с необходимостью погибает и возвращается в ту же божественную первооснову. Последняя именуется *четвертой природой*, которая одновременно *и несотворенная и нетворящая* (*natura quae non creatur et non creat*). Бог в качестве первой при-

роды был началом всего космического процесса, в качестве второй и третьей он составил его середину. Превратившись в четвертую природу, он стал его концом, целью всего мирового движения. Характерно, что возвращение единичного и конкретного к богу (*reversio, deificatio*) осуществляется путем утраты его индивидуального существования и превращения в некие общие идеи. И оно становится возможным благодаря деятельности божественного ума. Теологической иллюстрацией такого рода деятельности служит учение христианского богословия о воплощении бога-отца в божественном сыне и об искупительной силе этой акции. Вместе с тем, как мы видели, логос составляет вторую природу. Все они находятся во взаимодействии. Первая и четвертая даже тождественны по существу, различаясь друг от друга лишь направлением мирового процесса.

Нарисованная таким образом картина мира Эриугены отличается чертами иерархичности, которые столь характерны для ее истолкования автором «Ареопагитик». Однако по сравнению с ареопагитской картиной картина «Разделения природы» отличается большим динамизмом. Весьма динамичен уже ее бог, созерцание которого неотделимо от творческой деятельности, ибо «его бытие... есть в то же время созидание» [*там же*, I, 72, 517Д]. Можно говорить в этой связи об определенной стихийной диалектичности данной здесь картины. Разумеется, диалектичности не в том смысле, в котором этот древнегреческий термин употреблялся в Западной Европе в средние века, а в том, в котором употребляем его теперь и мы.

Следует подчеркнуть, что господствовавшая во всей средневековой философии креационистская картина мира являла собой сугубо статическую картину разрозненности «тварей», однажды созданных единым и внеприродным богом и живущих по его неисповедимой воле. В противоположность таким сугубо метафизическим воззрениям пантеистическое истолкование бога и мира, как мы находим его уже у Эриугены, подчеркивало их целостность и даже нераздельность. Бог, будучи «всем во всем», наделяет каждую индивидуальную вещь и каждое существо существованием в меру их причастности к мировому целому. В этом контексте стала формироваться идея единства бытия и небытия по отношению к каждому существованию.

Удивительной чертой философской системы Эриугены в условиях его темной, можно сказать, варварской эпохи стало стремление максимально подчеркнуть ценность и роль человека в противоположность господствовавшей тогда религиозно-феодалной идеологии, подчеркивавшей ничтожность человеческого существования перед лицом всемогущего бога. Такая черта данной идеологии (а она быстро проникла и в философию) отражала неразвитость *личностного начала* в системе феодальной иерархии и в особенности сугубо приниженное положение эксплуатируемых и неграмотных народных масс.

Сама онтология Эриугены при всей ее теологической фантастичности явственно обнаруживает ту роль, которую в его системе играет проблема человека. Именно его судьба оказывается решающей для судеб всего космоса. Как мы видели, на стадии первой природы господствует совершенно недифференцированное божественное первоединство, а на второй стадии оно сменяется общими божественными идеями. Но грехопадение человека в соответствии с ветхозаветным мифом приводит к раздроблению общих идей на бесчисленное множество единичных вещей, а единая идея человека распадается на множество человеческих единиц. И в дальнейшем существовании мира человек, по существу, оказывается в фокусе его изменений. Необходимость человеческого искупления определяет переход к четвертой стадии в развитии космоса. Само же искупление достигается тем, что человек (соответственно и все единичные вещи) утрачивает свое индивидуальное существование и возвращается к богу в облике общих идей. В этих мыслях Эриугены была выражена одна из фундаментальных идей пантеизма, согласно которой нормальным состоянием человеческого существования является состояние общности, а эмпирическая единичность существования человека представляет собой уклонение от этого состояния и искажение его. Из вышесказанного можно заключить, что система Эриугены не просто теоцентрическая, какой была система Августина и подавляющее большинство других теолого-философских учений средневековья. Теоцентризм автора «Разделения природы» переплетается здесь с *антропоцентризмом*.

Для западноевропейского феодализирующегося общества данной эпохи с его слабо развитым личностным началом представляется весьма удивительным появление

у Эриугены при всей его гениальности антропологической проблематики. Поэтому весьма вероятно, что она была стимулирована у автора «Разделения природы» влиянием упомянутого выше византийского богослова и философа Максима Исповедника. В условиях более развитого византийского общества Максим в теологической форме поставил антропологическую проблему, придав особую — историческую и космическую — роль явлению и подвигам Христа. Его рождение завершило период очеловечения бога, а смерть открыла эпоху подготовки обожествления человека, достигаемого в день страшного суда. Вместе с тем история Христа не только резюмирует судьбы всего человечества, но и олицетворяет космические процессы.

Возможно, что под влиянием именно этих идей автор «Разделения природы» подчеркнул свой интерес к человеку, написав: «...важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить человеческую природу ... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее?» [там же, II, 32, 610Д—611А]. Самопознание человека мыслится как условие познания мира. Тот же, кто не вступает на путь самопознания и познания человеческой природы, приравнивается к «бессловесным скотам». К тому же самопознание — главный путь «к чистейшему созерцанию первообраза», т. е. бога [там же, V, 31, 941 В].

Призыв к самопознанию отнюдь не исчерпывает истолкования познания Эриугеной. Его важнейшим составным элементом стала также древняя концепция единства микро- и макрокосмоса, которую Иоанн Скот воспринял в платоновской версии, введя в нее христианско-монотеистические поправки. Первой, сугубо божественной части природы соответствует в человеческом духе происшедший от этой природы вневещный разум (*intellectus*), второй части — рассудок (*ratio*), а третьей — внутреннее чувство (*sensus interior*), иногда отождествляемое с памятью. Познание начинается благодаря деятельности внешних чувств, которые передают познавательную эстафету внутреннему чувству. Следующий затем рассудок познает уже не вещи, а их бестелесные прототипы в божественном уме — логосе. Разум в принципе направлен на высшую, первую божественную природу, которая, однако, непознаваема. Тем не менее познание посредством

разума приближает человека к ангелам, в то время как его рассуждения на стадии рассудка присущи ему именно как человеку. Чувствительность же уподобляет его лишенным духовного начала животным; жизнь, если ее отделять даже от чувственного познания, указывает на близость человека к растениям, а существование объединяет со всеми вещами. В этой аналогии микро- и макрокосмоса наиболее сильно подчеркнуты обособленность чувственного человека, принадлежащего к миру множественных вещей, и всеобщность духовного человека, стремящегося к богу.

Его непознаваемость даже для разума, этой высшей познавательной способности, преодолевается на пути онтологического объединения. Оно носит мистический характер, ибо достигается в результате смерти человека, когда его душа утрачивает телесную оболочку. Однако при воскресении тел и их соединении с душами (в день страшного суда) снова — уже в потустороннем мире — восстанавливается единство человеческого микрокосмоса. В третьей фазе потустороннего существования вновь обретенное человеческое тело трансформируется в дух, который в четвертой фазе сначала постигает божественные идеи и, наконец, полностью сливается с богом.

К проблеме человека имеет отношение и учение Эриугены о *предопределении*, развитое им в его первом произведении. Как уже указывалось, оно возникло в процессе полемики о божественном предопределении и о его отношении к человеческой воле. Позиция Иоанна Скота оказалась весьма близкой к той, которую в свое время высказывал Пелагий, в полемике с которым Августин и развил свое понимание божественного предопределения. Эриугена исходил из того, что единый бог не может быть сразу источником как добра, так и зла, спасения одних и осуждения других. Наряду с божественной любовью к людям существует также и свобода воли человека. Только при наличии обеих этих предпосылок возможны как спасение, так и осуждение в день страшного суда.

В вопросе о грехе как проявлении зла Эриугена развивал еще более радикальную неоплатоновскую позицию, чем это делал в свое время Августин. Иоанн Скот отвергал его мысль о том, что осуждение, проявляющееся в греховных поступках человека, представляет собой такой же результат божественного предопределения, как и добродетель тех, кто предвечно избран к этому богом.

Раз зло представляет собой более или менее ослабленное добро и само по себе не существует, относительно него не может быть никакого предопределения бога, ибо его предвидение распространяется только на то, что существует.

Следовательно, осуждение не может входить в планы божественного провидения и руководства миром. Оно должно быть полностью отнесено за счет свободной воли человека. Другое дело человеческое спасение, неразрывно связанное с его добродетелью. К нему божественное предопределение действительно имеет прямое отношение.

Учение Эриугены многим обязано влиянию греческих отцов церкви на западную теолого-философскую мысль. Но оно не столь мистично, как учение Псевдо-Дионисия или даже Григория Нисского. Рационализацию их воззрений следует отчасти приписать влиянию некоторых идей августицианства.

Воззрения Эриугены не были приемлемы для христианско-католической доктрины и церкви. Еще при жизни философа на соборах в Валенсии и Лангре (855 и 859 гг.) его противники усмотрели в его учении о предопределении и в особенности о свободе человеческой воли возвращение к ереси Оригена и Пелагия.

Враждебность пантеистических и рационалистических идей «Разделения природы» христианско-католической доктрине была осознана значительно позже. Это произведение было осуждено папой Львом IX в 1050 г., а впоследствии даже приговорено к сожжению папой Гонорием III в 1225 г., когда обнаружилось его опасное влияние.

Из мыслителей, живших в X в., назовем здесь только Герберта (ум. 1003), изучавшего логику в Реймской школе. Исторически более значителен другой факт его жизни — его пребывание в Испании, завоеванной арабами еще в начале VIII в. Герберт стал едва ли не первым западноевропейским ученым, познакомившимся с арабской наукой (в частности, с арабскими цифрами и счетной доской — абаком). По-видимому, уже по возвращении из Испании Герберт написал «Геометрию» и «Книгу об астролябии». Став архиепископом Реймса, последние четыре года своей жизни Герберт был даже папой под именем Сильвестра II. Главная заслуга Герберта связана с науками, составлявшими квадративий. В своем изучении (и преподавании) арифметики, геометрии, музыки и астрономии он не ограничивался упоминавши-

мися выше «энциклопедиями», а обращался к трудам Боэция, сам занимался техникой счисления (явно стимулированной его пребыванием в мусульманской Испании). Немало сделал Герберт и для углубления интересов к вопросам логики. Здесь он непосредственно опирался на «Введение» Порфирия, «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля, а также логические трактаты Боэция.

**Укрепление феодализма
в странах
Западной Европы
(XI—XII вв.)**

Если предшествующий период (VI—X вв.) был эпохой становления феодальных отношений в странах Западной Европы, то новый период их истории — XI — XII вв. — стал эпохой их укрепления. Особенно характерной для этой эпохи стала интенсификация процесса закрепощения крестьянства во многих областях Западной Европы. Процесс этот сопровождался (а во многом и обуславливался) интенсификацией сельскохозяйственного производства (переход на трехпольную систему землепользования, применение более совершенных сельскохозяйственных орудий).

Не менее примечательными фактами социально-экономической истории данного периода стало все более четкое отделение ремесла от сельского хозяйства, усиление торговли (прежде всего между различными странами, в особенности европейскими и ближневосточными) и возникновение в этой связи многих новых городов. Такие города появляются в Италии уже в IX—X вв., во Франции в X — XI вв., в Германии в XI — XII вв.

Если в предшествующий период города, будучи административными и церковными центрами, в своей экономической жизни мало отличались от деревень, то теперь, став средоточием ремесленной и торговой деятельности, они все более резко отличались от них.

В этой связи осложнялась классовая структура и классовая борьба внутри феодального общества. С одной стороны, возрастала напряженность отношений между феодалами и крепостными как основными классами феодального общества и обострялась борьба между ними. С другой же, зарождалось бюргерство и расширялся класс ремесленников, вражда между которыми отступала в рассматриваемый период перед их антагонизмом по отношению к феодалам. Усложнение социально-экономических отношений, естественно, находило свое отражение в идеологической жизни, важнейшим элементом которой становилась философия.

Еще больше, чем в предшествующий период, в фокусе всех противоречий феодальной общественности оказалась римско-католическая церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции феодального строя. С одной стороны, в качестве крупнейшего собственника она была неотъемлемым элементом этого строя. С другой же, как носительница определяющей идеологической доктрины, освящавшей данный строй, она выступала *особым* его элементом. Эта двойственная функция церкви в средневековом западноевропейском обществе, особенно типично выраженная в положении и деятельности римско-католической церкви, с наибольшей силой проявилась в ее отношениях с феодальной государственностью.

В предшествующей главе мы установили их тесную взаимозависимость, нашедшую свое выражение в системе цезаропапизма. Упадок центральной власти династии Каролингов и усиление феодальной раздробленности на первых порах способствовали усилению власти пап, но вскоре их власть стала вырождаться, терять свою силу. Это происходило по мере того, как многочисленные церковные владения и организации превращались в обычные владения феодальных собственников. Очень широкое распространение получила практика продажи и купли церковных должностей (в том числе и первостепенных) — так называемая симония. Женившиеся священнослужители нередко передавали свои приходы или даже епископства своим сыновьям. Папы, сплошь и рядом случайные люди, отягченные всеми пороками продажности, не боролись с этими процессами, которые стирали грань между церковной и светской жизнью, между священниками и мирянами.

Некоторые, притом наиболее могущественные феодальные владыки стремились полностью подчинить их своему руководству, своей юрисдикции. Тем самым они усиливали «обмирщение» церкви. Сказанное относится прежде всего к политике глав наиболее крупного феодального государства, возникшего в 962 г. в Германии и подчинившего себе значительную часть Италии. Это государство, как бы восстановившее империю Карла Великого, впоследствии получило название Священной Римской империи. Если в предшествующий период сущность и политика католической церкви концентрировалась на

отношениях пап с династией Каролингов, то в рассматриваемый период они стали концентрироваться на их отношениях с императорами Священной Римской империи.

Все более «обмирщавшаяся» католическая церковь теряла свою притягательность в глазах верующих и по мере этого ослаблялась ее идеологическая функция. В сложившихся условиях жизненной необходимостью для нее становились серьезные реформы. Характерно, что инициатива таких реформ исходила от монастырей. При этом не от старых монастырей, которые тоже были очень подвержены процессам «обмирщения», а от новой монастырской системы, сложившейся вокруг монастыря Клуни, основанного в 910 г. (на территории Бургундии, во Франции).

В этих монастырях восстанавливался суровый бенедиктинский устав, возникший в VI в., требовавший строгого аскетизма и безусловного повиновения главе монастыря. Характерно, что наиболее дальновидные представители господствовавшего феодального класса — герцоги, графы, могущественные рыцари, понимавшие подлинную роль церкви, поддерживали это так называемое клунийское движение, восстанавливая разрушенные монастыри, строя новые, даря им земли и крепостных (сам Клунийский монастырь был основан герцогом Аквитании). В реформированных монастырях сложился активный слой нового монашества, который в XI в. стал оказывать все более возрастающее влияние на римскую курию. Перед ней встала необходимость восстановить социальную функцию католической церкви как строго централизованной организации, в условиях которой многочисленный и могущественный епископат беспрекословно подчинялся бы папству. Само же папство должно было приобрести полную независимость от светской власти.

На путь такого рода реформ римская курия встала во время понтификата Льва IX (1049—1054). При нем и произошло упомянутое выше окончательное разделение западнохристианской (римско-католической) и восточнохристианской (греко-православной) церквей. Вокруг этого папы сложилась своего рода партия реформ, предложившая в 1059 г. на Латеранском соборе (в Риме) решение, согласно которому выборы папы впредь должны были осуществляться коллегией кардиналов, высших сановников церкви, назначаемых самим папой. Тем самым резко ограничивались возможности германского

императора, по желанию которого папскую тиару часто одевали угодные ему первосвященники.

Один из наиболее активных деятелей «клюнийской партии», монах Гильдебранд, человек сильной воли и весьма целеустремленный, стал римским папой Григорием VII (1073—1085). При нем не только покончили с симонией, морально дезорганизовавшей коррумпированную церковь, но ввели институт безбрачия для священнослужителей (монахи, разумеется, давали обет безбрачия и раньше). Тем самым служители церкви отделялись от массы верующих, которую они обслуживали, исполняя свою «единоспасающую» функцию. Особенно напряженную борьбу за право посвящать церковных владык не только в священнослужителей, но и в носителей светской власти (так называемая борьба за инвеституру) Григорий VII вел с императором Генрихом IV. Борьба эта, шедшая с переменным успехом, в общем закончилась в пользу папства. Она продолжалась и в следующем, XII веке (в особенности с императором Фридрихом Барбароссой).

В условиях феодальной раздробленности Европы и слабости центральной государственной власти (и прежде всего власти императоров Священной Римской империи) реформированное папство обладало огромной организационной и экономической силой. И это естественно, поскольку оно возглавляло католическую церковь, которая, по словам Энгельса, стала «крупным интернациональным центром феодальной системы» [1, т. 22, с. 306]. В этих условиях уже Григорий VII в своем «Диктате папы» провозгласил не только независимость духовной власти от светской, но и первенство власти пап над властью светских государей. Их власть сравнивалась с луной, в то время как папская власть сравнивалась с солнцем. В названном документе провозглашалось, что папа имеет право низлагать императора и освобождать его вассалов от клятвы верности ему как своему сюзерену. Характерно, что в своих теократических притязаниях Григорий VII взывал к деятельности и произведениям своего кумира, Григория I, а через них и к идеям Августина, оказавшим на него большое влияние. Рассматривая себя как прямого преемника и, так сказать, наместника апостола Петра и опираясь на идеи «Константинова дара», Григорий VII стремился поставить в вассальную зависимость от себя **некоторых феодальных владык** (например, норманнского

короля Сицилии и Южной Италии, помогавшего ему в борьбе против императора).

Руководящая роль папства по отношению ко всей католической Европе укреплялась в последующие времена, хотя этот процесс и не происходил гладко. Усиление такой роли во многом способствовали крестовые походы. Весьма характерно и знаменательно для эпохи средневековья, что эти походы, в которые были втянуты большие массы рыцарей (отчасти и крестьян, как и горожан), имели вполне земные, экономические причины, однако в сознании самих участников похода они выступали как борьба за освобождение «гроба господня» от «неверных» (мусульман), давно к тому времени захвативших Палестину.

В таких условиях было совершенно естественным, что католическая церковь в лице пап выступала вдохновителем этих походов. Первый из них был провозглашен в 1095 г. на Клермонском соборе папой Урбаном II (восемь наиболее крупных походов заняли в общей сложности около двух веков). В процессе походов в завоеванных землях были созданы духовно-рыцарские ордена, приобретшие полусветский, полумонашеский характер. Они считались непосредственно зависящими от папы.

Крестовые походы в страны Ближнего Востока (как и в Византию) познакомили европейцев с более развитой культурой, что не могло не получить своего отражения как в идеологии, так и в философии. Вариантом крестовых походов стало отвоевание Испании у мусульманских арабо-берберов христианскими государствами Пиренейского полуострова (так называемая Реконкиста, осуществлявшаяся под эгидой католической церкви). Здесь такие контакты устанавливались и раньше.

**Народно-еретические
движения
и их идеология**

Усложнение социальной структуры западноевропейского феодального общества в рассматриваемый период, значительное возрастание его динамики как прямое следствие появления городской жизни и развития торгово-денежных отношений, возрастание напряженности классовой борьбы нашли свое отражение и в сфере идеологии. Вполне естественно, что, поскольку господствующая идеология была сугубо религиозной, таковой же становилась и идеология угнетенных классов — горожан, ремесленников, крестьян. Ведь, по словам Ф. Энгельса, в эпоху средневековья «чувства масс

вскормлены были исключительно религиозной пищей» [1, т. 21, с. 314]. Рассматривая раннее христианство, мы видели, какую большую роль играли в нем различные уклонения от более или менее зафиксированной официальной вероисповедной доктрины. С точки зрения ревнителей этой доктрины такого рода уклонения и представляли собой *ереси*, т. е. различные искажения «единственно правильного» христианского вероучения, зафиксированного в определенной системе догматов.

Еретических уклонений, имевших массовую социальную базу, почти не было в эпоху раннего западноевропейского средневековья. Но они начинают расти, а их социальная база все расширяться в рассматриваемый нами период. Причина тому заключалась не просто в усложнении социальной структуры феодального общества. Дело в том, что само такое усложнение предполагало усиление эксплуатации низших классов высшими, усиление социальной дифференциации и несправедливости. Такого рода социальная несправедливость едва ли не с наибольшей силой проявлялась в положении и деятельности церкви. Ведь церковь призвала к справедливости, обещала утешение и даже вознаграждение в потустороннем мире, но в реальном обществе положение богатевшей и все более развращавшейся церкви оказывалось в резком противоречии с этими ее призывами, несмотря на все реформы, проводимые ее руководством. Возрастание ханжества среди носителей и поборников официальной морали всегда вызывает возмущение, особенно со стороны угнетенных классов. Эта ситуация возникает в странах Западной Европы уже в рассматриваемую эпоху. Суть ее сформулирована в следующих словах Ф. Энгельса: «Все выраженные в общей форме нападки на феодализм и прежде всего нападки на церковь, все революционные — социальные и политические — доктрины должны были по преимуществу представлять из себя одновременно и богословские ереси. Для того чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости» [1, т. 7, с. 361].

Идейные истоки множества еретических движений (с первыми массовыми проявлениями которого мы встречаемся во Франции уже в начале XI в.) в эпоху европейского феодализма заключались в некоторых текстах (особенно из Нового завета) и движениях раннего хри-

стианства, когда демократические тенденции в возникавшей церкви были наиболее сильны. Обычно они начинались в городах, а затем получили более или менее значительное распространение и в деревнях. Историки средневековья обычно подразделяют еретические учения и движения на бюргерские и крестьянские. Но по отношению к рассматриваемому периоду такое различие обычно не производится. В этой связи следует указать, что ереси как явление религиозной идеологии имели социально неоднозначный характер. К бюргерской — по своему первоначальному происхождению — ереси иногда примыкали и некоторые феодально-дворянские круги.

Мы не будем перечислять здесь все еретические учения и движения, имевшие место в Европе рассматриваемой эпохи. Для этого существуют учебники по средневековой истории. Мы коснемся только тех важнейших учений и движений, которые были наиболее типичны и оказывались в прямой или косвенной связи с философскими доктринами.

Одним из наиболее влиятельных еретических учений и движений рассматриваемой эпохи было учение так называемых *катаров* (буквально «чистых» в переводе с древнегреческого). Это направление продолжало упорную и длительную традицию, истоки которой восходят к гностицизму и манихейству позднеантичной религиозности и духовной культуры. В названных религиозно-философских учениях, особенно в манихействе, с большой силой и настойчивостью проведена дуалистическая идея, стремившаяся объяснить не только социально-исторический, но и природно-космический мир действием двух сверхъестественных начал — злого и доброго. Эта предельно упрощенная методология оказалась чрезвычайно влиятельной в силу уже самого этого упрощения, обеспечивающего ей едва ли не наиболее широкую социальную базу.

В условиях Византийской империи, примерно в VII в. (первоначально на ее Востоке), появилось религиозно-еретическое течение павликианства, в доктрине которого основная идея манихейства несколько видоизменялась и приспособлялась к христианскому вероучению. Под прямым и косвенным влиянием павликианства в X в. в Болгарии возникло очень сильное антифеодальное крестьянское движение, участники которого получили наименование богомилов. Из Болгарии это учение проникло в сербо-хорватские земли, а оттуда уже в XI столетии оно

распространилось в Северную Италию, где его сторонников встречали прежде всего в городах (особенно в Милане, там их называли патариями, или патаренами). В том же столетии данное учение появляется во Франции (одновременно на юге и северо-западе), влияние его нарастает в течение всего следующего столетия, во второй половине которого оно и получает наименование движения катаров. Существуют известные различия между доктринами павликиан, богомилов и катаров. Но более существенно их сходство.

Даже по сравнению с манихейством в их доктрине заострен дуализм. Причем на первый план выдвинуто злое, дьявольское начало. Согласно мифологическим представлениям богомилов, перешедшим к катарам, старший сын бога Сатанаил наделен творческими функциями (чего не было в манихействе). Он является творцом всего реального, материального мира (включая человеческое тело). Младший сын верховного бога, Христос, создатель духовного, доброго начала, открыл перед человечеством возможность спасения. Такие представления пришли в резкое противоречие с догматическим содержанием христианского вероучения, в особенности с его тринитарным и христологическим учением. Так, богомилы-катары не признавали Христа равным «богу-отцу», а большая их часть отвергала легенду о смерти и воскресении Христа (отсюда отвержение ими креста).

Но более существенно, чем эти догматические положения, учение богомилов-катаров о том, что весь существующий социальный мир (формально и вся телесная природа), включая в него и церковь, созданы дьявольским началом. Отсюда радикальное осуждение всех феодально-эксплуататорских порядков, а главное, христианско-католической (и христианско-православной в Болгарии, Сербии и Византии) церкви как его носительницы и святительницы. Еретики данного направления отвергали даже Ветхий завет и признавали только Евангелия и некоторые другие сочинения из Нового завета.

Отрицание ими феодальных порядков порой принимало революционные формы, но чаще находило свое выражение в воинствующем аскетизме, значительно превосходящем тот, к которому призывала христианская церковь. Ведь поскольку тело тоже представляет собой результат деятельности сатанинского начала и человек вынужден жить в телесном мире, средством его «преодоле-

ния» становится изнурение тела (запрещение животной пищи, требование безбрачия и т. п.). Конечно, эта мораль недостатка, стремящаяся посредством всемерного его заострения превратить недостаток в добродетель, выражала пассивный протест прежде всего угнетенных масс против богатства вообще, богатства церкви и церковников в особенности.

Антицерковная заостренность движения катаров приводила их к отрицанию христианско-католического культа, к отказу от храмов, икон, обрядов, молитв. Одновременно они отрицали такие важнейшие догматы и «тайинства» ортодоксального вероучения, как крещение, причастие (евхаристия), покаяние и т. п. Фактически это означало отвержение всей христианско-католической церкви. Действительно, катары, эти наиболее страшные и непримиримые враги католической церкви в XII, а потом и в XIII столетиях, противопоставляли ей собственную церковную организацию. Она была более простой, чем организация католической (да и православной) церкви. Наиболее активную часть катарских общин составляли так называемые совершенные (*perfecti*), которые максимально заостряли аскезу, были лишены семьи и собственности. Они принимали обряд рукоположения и представляли собой своего рода катарское священство. В качестве такового они давали «утешение» массе остальных верующих (*credentes*), которые имели семью и собственность, не столь рьяно предавались аскезе и своим трудом содержали «совершенных».

Среди других еретиков рассматриваемой нами эпохи назовем так называемых арнольдистов, сторонников Арнольда Брешианского, ученика Абеяра (о них пойдет речь ниже), типичного представителя ранней бюргерской ереси. Этот идеолог римской коммуны в борьбе против папы (в середине XII в.) страстно разоблачал лицемерие католического духовенства, фактически порвавшего с евангельскими идеалами, требовал секуляризации церковного имущества и т. п. На короткое время ему удалось добиться успеха, возглавить Римскую республику, но затем благодаря вмешательству императора Фридриха Барбароссы Арнольд потерпел поражение и был повешен (труп его сожжен и брошен в Тибр).

Церковь яростно боролась против еретических учений и их носителей. На втором и особенно на третьем Латеранских соборах (в 1139 и 1179 гг.) была провозглашена

анафема катарам, патарам и другим еретикам. Светские власти призывались к вооруженному преследованию еретиков. В 1184 г. на Веронском церковном соборе специальным декретом еретики, в сущности, провозглашались вне закона, ибо были объявлены врагами не только церкви, но и государства. Как увидим в дальнейшем, этого оказалось недостаточно и католическая церковь в борьбе против еретиков пошла на еще более жестокие меры.

Несмотря на все неудачи и поражения еретических движений, их историческая роль была весьма значительной.

Во-первых, эти учения и движения показывали, что господство ортодоксальной христианской доктрины и католической церкви даже в эту эпоху не было монолитным. Во-вторых, еретические учения создавали более свободную интеллектуальную атмосферу, благоприятную для появления новых философских учений и идей.

Культура, образование, элементы научных знаний Появление городской жизни, связанное с огромными изменениями в экономике, означало и принципиальные изменения в сфере культуры. Церковь перестает быть единственным носителем образования и образованности, как это, по существу, было в предшествующие века. В городах постепенно стала формироваться светская культура, вступающая в антагонистические отношения с церковью и ее культурой. Среди городского населения росла потребность в знаниях — правовых, медицинских, технических. Образованным людям, носителям такого знания, вовсе не обязательно было быть служителями церкви, клириками. Свои функции они успешнее могли выполнять оставаясь вне ее системы.

Разновидности культуры, как связанные с церковью, так и в той или иной степени не зависящие от нее, в рассматриваемую эпоху довольно многообразны. Особенно если иметь в виду двенадцатое столетие, когда романский стиль в архитектуре стал вытесняться готическим. Собор в Шартре и частично собор Парижской богородицы — до сих пор зримые памятники нового стиля. Еще более примечательно возникновение нецерковной литературы и поэзии с такими великолепными памятниками, как «Песнь о Нибелунгах» (на самом исходе столетия), «Песнь о Роланде» (возникновение ее первых вариантов относится еще к предшествующим векам), легенда о Тристане и Изольде, рыцарская куртуазная поэзия трубаду-

ров и миннезингеров, более демократическая и своевольная поэзия вагангов и голиардов. Если прибавить к этому весьма значительные успехи наук и все усиливавшийся интерес к ним, будут понятны характеристики ряда зарубежных историков и философов зарождавшейся городской культуры в странах Западной Европы как культуры нового (послекаролингского) Возрождения. В совокупности этой культуры наибольший интерес для нас представляет развитие знания.

Для удовлетворения потребности в нем в городах — ранее всего в итальянских — возникают нецерковные, чаще частные школы, организуемые вокруг того или иного учителя (магистра). Хотя контроль церкви в принципе сохранялся и над этими школами, но осуществить его было все труднее. Развитие таких школ больше зависело от городских властей, чем от церковных. Научная сторона образования нередко брала здесь верх над теологической.

Среди таких школ выделялись юридические (правовые). Нередко они возникали из светских же школ риторики. Усложнение экономики и всей жизни с необходимостью требовало правовых знаний. Возрастал интерес к римскому праву, детально регулировавшему взаимные отношения в древнем обществе товаропроизводителей. Эта так называемая рецепция римского права наиболее интенсивно осуществлялась в итальянских городах Равенне и особенно в Болонье. В последнем городе уже в конце XI века возник один из первых европейских университетов, который в течение всех средних веков играл роль первого научного и преподавательского центра по изучению юриспруденции.

Потребность в медицинских знаниях, необходимых в каждую эпоху, привела уже в XI в. к появлению первой в Европе медицинской школы в Салерно (Южная Италия). Более тесные связи Италии с Византией, где уровень медицинских знаний был значительным для той эпохи, послужили одной из причин появления медицинской школы именно здесь (первыми преподавателями в этой школе были византийцы). Другим центром медицинских знаний стал упоминавшийся выше монастырь в Монте Кассино. Здесь в начале второй половины XI в. обосновался ученый врач Константин Африканец. Он происходил из Карфагена, был хорошо знаком с арабской медициной. Его значение для становившейся европейской

науки состояло также в том, что Константин одним из первых стал переводить медицинские произведения с арабского и греческого языков на латинский.

Переводы с арабского языка на латинский, начавшиеся в XI в., не ограничивались только медицинскими текстами. В испанском Толедо, где в середине XII в. работал выдающийся переводчик и компилятор Доминик Гундиссальви, в итальянском Солерно и французском Шартре переводились и многие другие научные и философские тексты, как античные, так и собственно арабские.

Возвращаясь к медицине, надо указать, что в рассматриваемую эпоху эта зарождавшаяся тогда в Европе наука, в сущности, не имела отношения к философскому знанию и не способствовала его развитию (как это имело место в арабоязычном мире). Этого нельзя сказать о юриспруденции, поскольку изучение права (как и вообще юридическая деятельность) тесно связано не только с занятиями риторикой, но и с занятиями диалектикой. Интерес к диалектике, трактуемой в ее логическом аспекте, можно подметить в некоторых школах уже в X в., но особенно он возрос в XI столетии. Диалектика становится теперь первой философской дисциплиной, в сущности независимой от теологии. Она притягивает к себе умы более самостоятельных ученых, которые стремятся опереться на логические труды и комментарии Боэция, а также на то немногое, что тогда было известно из логических работ Аристотеля (главным образом «Категории»).

Из вышесказанного было бы неверно сделать тот вывод, что интерес к диалектике возрастает только в городских, нецерковных школах. Такой интерес проникал и в кафедральные, церковные школы. В ряде отношений они даже имели преимущество перед городскими школами, ибо располагали устойчивым контингентом учеников, библиотеками (следует помнить об огромной стоимости редких в ту эпоху рукописных книг), материальными средствами.

В новых условиях, созданных развитием городской культуры, кафедральные школы оживляют свою деятельность, в них становятся нередкими диспуты. Старая программа, основанная на изучении тривия и квадривия, несколько видоизменяется смещением акцента в сторону изучения диалектики.

**Диалектики
и антидиалектики**

Но изучение диалектики, разумеется, происходит не абстрактно, не ради нее самой. Диалектика должна была выявить свое отношение к теологии, представляющей собой высший, так сказать, сокровенный предмет средневекового знания. Но и при такой постановке вопроса в рассматриваемом столетии появились горячие сторонники диалектики, которые видели в ней главное оружие знания и готовы были поставить догматы теологии в зависимость от рассуждающей силы диалектики.

Для современной философии, в особенности для марксистской, представляется странным столь широкое употребление слов «диалектика» и «диалектики» в данную эпоху. Но одна из задач истории философии состоит именно в том, чтобы показать изменение содержания философских терминов в различные времена. Необходимо, впрочем, отметить, что в рассматриваемую теперь эпоху диалектиков называли также философами, а иногда и софистами.

Мы упомянем здесь двух наиболее значительных диалектиков XI в. Первый из них — Ансельм из Безаты, или Перипатетик (род. ок. 1000 г. в Италии, как учитель риторики подвизался также во Франции и Германии). Вторым и еще более значительным — Беренгарий, глава Турской школы во Франции (ум. 1088). Как бы продолжая линию, намеченную Эриугеной, эти горячие сторонники диалектики видели в ней науку, не зависящую от теологии. Бозций стал для них большим авторитетом, чем Священное писание или произведения «отцов церкви». Тем самым основоположную проблему средневековой философии — проблему соотношения веры и разума — они решали в пользу разума, выступали как рационалисты (разумеется, в данном случае следует говорить о теологическом псевдорационализме). Особенно показательно здесь произведение Беренгария «О священном причастии».

Автор стремился здесь разобраться в вопросе, каким образом во время обедни в организме прихожан вкушаемые хлеб и вино трансформируются в тело и кровь Христа (в чем и состоит соответствующий христианский догмат). Он пользовался при этом категориями субстанции и акциденции (свойства). Если субстанции — хлеб и вино — трансформируются в другие субстанции — тело и кровь, то каким же образом их свойства — определенный

вкус, видимая форма, цвет — остаются неизменными? Беренгарий был далек от того, чтобы сомневаться в самом догмате, сомневаться в том, что в процессе причастия такого рода видоизменение происходит, появляются тело и кровь Христа. Но он решал его в том духе, что субстанции (или формы) хлеба и вина не видоизменяются в процессе причастия в субстанции тела и крови, поскольку вкус и другие свойства вкушаемых субстанций не изменяются. Все дело в том, рассуждал Беренгарий, что к субстанциям хлеба и вина во время причастия сверхъестественным образом присоединятся субстанции тела и крови. Сохранение же прежних субстанций хлеба и вина объясняет наличие соответствующего вкуса и других свойств, не отделимых от данных субстанций. Если же причащающиеся вкушали бы тело Христа, то оно давно было бы съедено. Так что обряд причащения следует понимать скорее символически, чем буквально.

Конечно, эти рассуждения диалектика были совершенно неприемлемы для геологов, которые настаивали на буквальном смысле догмата, каким бы иррациональным он ни представлялся сквозь призму диалектики. Воззрения Беренгария неоднократно осуждались (впервые на синоде в Верчелли в 1050 г.), а сам он даже отлучался от церкви. Тем не менее он имел множество сторонников.

Успехи диалектики в условиях господства сугубо догматического, религиозно-теологического мышления породили и сильную реакцию со стороны носителей и ревнителей этого мышления. Характерно, что такая реакция исходила из монастырской среды и была связана с клюнийским движением.

Самым значительным из антидиалектиков стал Петр Дамиани (1007—1072), возглавлявший школу в Равенне, ставший затем епископом и кардиналом. Он был активным деятелем клюнийского движения, горячим сторонником теократической идеи превосходства духовной власти над светской. Власть папы, с одной стороны, и власть светского государя (под которым Дамиани разумел, по всей вероятности, прежде всего власть германского императора, боровшегося против папства) — с другой, составляют как бы душу и тело, и, поскольку тело подчиняется душе, светский государь должен подчиняться папе. И вообще светская власть существует для того, чтобы защищать и распространять христианскую веру. Тем самым Дамиани формулировал как раз ту теократическую про-

грамму, которую вскоре стал проводить папа Григорий VII.

Эта программа дополнялась у Дамиани и философской (точнее, теологической) программой. Он сформулировал ее в антирационалистическом трактате «О божественном всемогуществе». Главная идея, проводимая здесь автором, — защита полного превосходства веры над разумом, теологии над философией. В духе папы Григория I Дамиани стремился обосновать программу удаления философии из христианства. Как бы перекликаясь с Тертуллианом, Дамиани объявлял всякую философию вымыслом дьявола, а диалектику, т. е. логическое мышление, считал источником греха и ереси. Человеку, утверждал воинствующий антидиалектик, совершенно достаточно Священного писания. Однако в качестве логически образованного философа идеолог католической ортодоксии выдвинул положение, согласно которому диалектика (т. е. фактически философия) если и допустима, то лишь в качестве смиренной прислужницы (*ancilla*) теологии как ее единственной госпожи. Это положение, получившее широкое распространение, обычно трактуется как выражение сути всей средневековой философии (по крайней мере на Западе). В действительности она выражала официальную позицию руководства католической церкви по отношению к философии.

Данное положение Дамиани противоречит его иррационалистической программе, противопоставлявшей теологию философии, веру разуму. Выставляя это положение, католический теолог хотел подчеркнуть, что диалектика не вправе претендовать на то, чтобы анализировать догматы, положения, установленные в христианском вероучении, оправдывая их перед лицом разума, как на этом настаивал Беренгарий и другие диалектики. Такого рода анализ, подчеркивал Дамиани, может только подорвать в глазах верующих незыблемость теологических положений, вероисповедных формул. Подлинная задача диалектики состоит лишь в том, чтобы их укреплять.

Иррационалистическая позиция Дамиани в кардинальном вопросе о соотношении теологии и философии дополнялась и его онтологическими воззрениями. Они концентрировались вокруг проблемы бога и его отношения к миру. Дамиани решал ее едва ли не еще более иррационалистически и волюнтаристически, чем в свое время Августин (поскольку первый из них не опирался

уже на неоплатоновскую традицию). Абсолютное всемогущество бога, по убеждению антидиалектика XI в., выражается в его ничем не связанной воле. Она не подчиняется даже закону противоречия, имеющему силу по отношению к делам человеческим, а отнюдь не божеским. Поэтому бог при желании может даже уничтожить прошлое. Его намерения и действия абсолютно недоступны пониманию человеческого разума, как недоступны ему божественные слова, зафиксированные в Священном писании и положениях христианского вероучения.

Ансельм Кентерберийский и оформление схоластики ^{Позиция Дамиани, как и других крайних антидиалектиков, полностью не была приемлема для церкви.}

Ведь эта позиция означала радикальное осуждение вместе с диалектикой и научного знания, которое неразрывно было с ней связано. Такая позиция привела бы церковь к потере всяких контактов с развитием философии и науки, которого с необходимостью требовала сама жизнь. С другой стороны, для церкви была совершенно неприемлема и позиция крайних сторонников диалектики, которая угрожала разрушением догматам вероучения. Выход из этого противоречия был найден умеренными сторонниками диалектики, которые, не отбрасывая ее, стремились превратить диалектику в орудие теологии. Именно на этом пути и открывалась возможность реализации формулы Дамиани о диалектике (философии) как служанке теологии, формулы, которую сам Дамиани был неспособен реализовать.

Большую роль в оформлении позиции умеренных сторонников диалектики сыграл юрист и диалектик Ланфранк родом из Павии (Италия, ок. 1010—1089). Он преподавал диалектику в школе Тура, затем основал свою школу в Бекском аббатстве (Нормандия). В конце жизни он стал архиепископом Кентерберийским (духовным приматом Англии). Ланфранк — ожесточенный оппонент Беренгария, которого он резко осуждал за то, что тот в своем увлечении диалектикой ставил под угрозу христианское вероучение. Но и сам Ланфранк был сторонником диалектики, которая должна применяться в строгих рамках вероучения.

Четкое оформление этой позиции стало делом ученика Ланфранка — Ансельма, происходившего из Аосты (Италия, 1033—1109), учившегося у него в школе Бекского аббатства, настоятелем которого он стал. Подобно

своему учителю в последние годы жизни (с 1093 г.) Ансельм возглавлял Кентерберийское архиепископство. На этом посту он вел упорную борьбу с английскими королями за независимость церкви, защищая позиции папской теократии.

Главные свои произведения Ансельм [см.: 50] написал в его бытность в Бекском аббатстве. Это трактаты «Монолог» (1076), «Прибавление к рассуждению» («Proslonion», 1077—1078), в которых рассмотрены вопросы существования, природы бога и т. п. Более частный характер имеют его произведения, посвященные теологическим вопросам: «Диалог о грамматике» — вступление в диалектику, а также «Почему Бог является человеком» (1094—1098, написанные в форме диалога между самим Ансельмом и его учеником Бозоном).

Ансельм уже при жизни пользовался весьма большим авторитетом в католическом мире в качестве мыслителя, моралиста и политика. Недаром его уже тогда называли «вторым Августином». Действительно, философская позиция Ансельма может быть во многом охарактеризована как рационализированный вариант августинизма.

Это относится прежде всего к решению Ансельмом основоположной для христианской философии проблемы соотношения веры и разума. Подобно Августину Ансельм решительно ставит веру выше разума. Догматы христианского вероучения составляют для него незыблемую истину. Но это не значит, что они не требуют никакого осмысления. Диалектика необходима для верующего человека, поскольку она может укрепить его в вере. Свой «Монолог» автор назвал «примером размышления о рациональности веры» («exemplum meditandi de ratione fidei»). Отсюда широкоизвестные слова Ансельма о том, что он не для того стремится размышлять, чтобы верить, но верит, чтобы понимать (*credo ut intelligam*). Вера предшествует разуму (*fides praecedit intellectum*), и ее положения составляют норму для него. В основоположениях веры истина человеку дана, но она во многих случаях требует прояснения. Именно для этой цели бог и наделил человека разумением. Разум, диалектическое искусство выступает в доктрине Ансельма в качестве технического средства для веры. Она не имеет отношения к его операциям, и диалектическое искусство может быть очень тонким. Но его свобода ограничена вероисповед-

ными положениями, которые не только образуют послышки диалектического рассуждения, но, в сущности, определяют и выводы, к которым человек обязан прийти в процессе уразумения.

Философский девиз Ансельма о «вере, ищущей разума» («*fides quaerens intellectum*» — как бы подзаголовок его «*Proslogion*»), подчинял рационализм фидеизму. Он и составил основную идею схоластической философии — идею оправдания вероисповедных формул средствами человеческого разума. Вот почему историки средневековой западноевропейской философии нередко называют Ансельма первым схоластиком. Однако методология, характерная для схоластической философии, сложилась после него. Но по отношению к Ансельму и к последующим схоластикам следует говорить не столько о рационализме их методологии, сколько о псевдорационализме, поскольку применение логических приемов к анализу и доказательству сверхъестественных положений компрометировало такие приемы и искажало их.

Схоластический реализм Ансельма

Как сторонник применения диалектики к обоснованию догматов вероучения, Ансельм развивал не только доказательство бытия бога и стремился осмыслить его характеристики, но и пытался рационально обосновать такие догматы вероучения, как сотворение мира из ничего, единство и раздельность троицы, воплощение Христа и его искупительная миссия, бессмертие и свобода души и др.

Наиболее общей основой всех этих «доказательств» стал у Ансельма *реализм понятий*, или *схоластический реализм* (очень важно отличать этот философский смысл данного латинского термина от его понимания в новейшей философии).

Реализм понятий — типичное объективно-идеалистическое учение, сформулированное его родоначальником Платоном. Его основное утверждение об объективности существования общего *вне* и *до* вещей, как и до самого познающего человеческого ума, было воспринято — в особенности через неоплатонизм — рядом представителей патристической философии, в частности и в особенности Августином. Для Ансельма, как и для множества других схоластиков, позиция так называемого крайнего реализма, настаивавшего на том, что общее представляет собой нечто абсолютно объективное и первичное, а единич-

ное, конкретное и относительное — только вторичное и производное, была совершенно необходимой. Ведь эти мыслители рассуждали не о конкретных фактах природной и человеческой действительности, а о божестве и его свойствах, а также о других сверхъестественных и сугубо отвлеченных предметах. Если и можно было рассчитывать на их постижение, то такая возможность открывалась отнюдь не на пути чувственного восприятия, а только на пути отвлеченного понятия. Отсюда крайняя умозрительность схоластической философии, которая и находила свою наиболее адекватную форму в реализме понятий.

Реализм понятий, настаивавший на абсолютном и внечувственном существовании общих понятий, приобрел в неоплатонизме эманационистскую, пантеистическую форму, которая получила свое выражение в произведении Эриугены. Она была неприемлема с точки зрения ортодоксальной христианской креационистской теологии. Иная, вполне креационистская разновидность реализма, которую историки средневековой философии называют крайним реализмом, была сформулирована Августином (его концепцией экземпляризма). К нему и примкнул Ансельм и в известной мере развил его.

Такое развитие означало у него прежде всего применение его положений к обоснованию важнейших догматов христианского вероучения. Например, только вера в абсолютную объективность существования неких общих сущностей вне единичных предметов, данных чувствам, может оправдать перед лицом разума догмат троицы, утверждающий существование единой божественной сущности, одновременно выраженной тремя ее лицами. Важнейшая функция догмата троицы состояла в обосновании божественности Христа (второго лица ее), а следовательно, и всей «спасительной» функции церкви. Аналогичным образом понятийный реализм обосновывал догмат первородного греха, согласно которому грех Адама (вкушение яблока с древа познания) мог передаться всему человечеству не просто в силу того, что оно произошло от него, а потому, что Адам заключал в себе общую сущность будущего человеческого рода. Примерно то же можно сказать о догмате искупительной жертвы Иисуса, который по своей идее выражал все человечество и поэтому спас его. Далее, один из главных компонентов христианской литургии — причащение хлебом и вином — тоже получал обоснование с позиций этого

реализма, поскольку в данном догмате утверждалось, что тело и кровь Иисуса присутствуют в каждой частице хлеба и в каждом глотке вина.

Нетрудно понять и социальную сущность реализма. Опираясь на него, уже Августин обосновывал (как ему представлялось) нерушимое единство христианской церкви. Вслед за ним и Ансельм считал, что церковь — это полное единство верующих, составляющих однородное «тело», «душой» и «головой» которого был, есть и будет Иисус Христос. Тракуемая таким образом церковь составляла в глазах правоверных реалистов, подобных Ансельму, естественную основу и руководительницу всего общества.

По образцу учения Августина понятийный реализм Ансельма исходил также из вероисповедного убеждения, согласно которому единый и внеприродный бог обладает в своем уме извечными понятиями или идеями, представляющими собой его вневременные мысли, в которых содержалось бесконечное многообразие вещей, созданных им. К числу таких божественных понятий Ансельм относил и важнейшие этические категории, например понятие «справедливость». Справедливые поступки людей с этой точки зрения — результат присутствия в них этой сверхъестественной идеи.

**Концепция бога
и доказательство
его бытия**

Ансельмовская концепция бога тоже очень близка августиновской. От последней она несколько отличается большим интеллектуализмом,

поскольку волюнтаристическая компонента божественной сущности, столь сильная в августинизме, у Ансельма не играет существенной роли. Живейший интерес, с которым крупнейший западноевропейский философ XI в. воспринимал диалектику, усиливал рационалистическое истолкование бога у Ансельма. Можно даже утверждать, что «первый схоластик» продолжал в этом истолковании опять же то, что уже содержалось в теологической доктрине Августина, одновременно затушевывая — в качестве горячего приверженца диалектики — иррационалистическую компоненту августинианского бога (которая, можно сказать, была предельно подчеркнута у Дамиани).

В своем «Монологе» Ансельм развивает платоновско-августиновские доказательства бытия бога. Отправляясь от идеи иерархичности структуры мира, тракуе-

мой в этически-эстетическом смысле как различные степени совершенства, автор без большого труда приходит к заключению о существовании абсолютного совершенства, т. е. бога как предельного добра и последней первопричины. Более оригинальный довод Ансельм развивает в «*Proslogion*» (гл. 2—3). Именно в этом доводе, в дальнейшем названном *онтологическим доказательством*, с наибольшей силой проявилась рационализация бога, с какой мы встречаемся у Ансельма. Методологической основой этого доказательства послужило положение крайнего реализма, согласно которому чем более общим является данное понятие, тем реальнее, объективнее его существование в качестве особой сущности.

Отправным пунктом Ансельм избрал известный стих одного из псалмов (13.1): «Сказал безумец в сердце своем: «Нет бога». Но даже безумец понимает при этом смысл слова «бог»: это существо, превыше и больше которого невозможно помыслить никакого другого (*id quo majus cogitari non potest, nequit*). Безумие восклицаящего таким образом заключается лишь в том, что он отрицает возможность существования бога не только в сознании (чего невозможно отрицать, не впадая в самопротиворечие), но и вне его, в том, что он не понимает, что мыслимый таким образом бог не может не существовать в самой действительности, ибо только он и является источником самой этой идеи — наиболее значительной из всех идей нашего духа. Объективность существования объекта данного понятия, т. е. бога, трактуемого как актуальная бесконечность, абсолют, с необходимостью вытекает из самого этого понятия. Отрицать такое существование — значит приходиться в противоречие с ним, так как признак максимального совершенства якобы с необходимостью предполагает объективность (а не только мыслимость) существования наивысшего существа.

Онтологическое доказательство — от понятия бога как максимального совершенства к реальности его бытия — представлялось Ансельму аналитическим суждением, истинность которого вытекает из самого смысла употребляемых в данном суждении слов. Но именно смысл таких слов, как «совершенное существо» и «наивысшее бытие», достаточно расплывчат и неясен. Кроме того, определение того или иного понятия, сколь бы убедительным оно ни представлялось, не может служить до-

водом в пользу объективности существования субъекта этого определения. Это справедливо по отношению даже к такому максимально привилегированному субъекту, каким тогда представлялся бог. Необходимость его существования становится бесспорной лишь на почве объективно-идеалистической методологии схоластического, понятийного реализма, отождествляющего понятийные конструкции с самим бытием.

Не следует, впрочем, думать, что аргументация Ансельма развивалась в столь абстрактной форме. Мы сформулировали здесь ее логическую суть, тогда как в своих произведениях Ансельм развивал ее и в тоне молитвы, восхваляя бога за его доброту, за то, что он просветил его в труднейшем деле познания божественного бытия, за то, что даже вопреки воле сомневающегося в таком бытии бог принуждает его к этому пониманию.

Некорректность и неправомерность отождествления понятия о боге с бытием его в дальнейшем была раскрыта довольно поздно — это было сделано только Кантом, который и назвал его онтологическим доказательством.

Впрочем, уже один из современников Ансельма, монах Гаунило из монастыря Мармутье (в миру это был граф де Монтиньи), в своей «Книге в защиту безумца против Ансельма, рассуждающего в Прослогионе» пытался раскрыть несостоятельность его доказательства существования бога. Все понятия, считал знатный монах, представляют собой только психические образования, и совершенно неубедительно заключать от понятия к бытию. В этом случае можно «доказать» реальность любой химеры, наличной в человеческом сознании. Древние, например, повествуют о совершенном острове. Значит ли это, что такой остров в действительности существует? Гаунило исходил тем самым из принципиального различия мысли и бытия, и неубедительность доказательства Ансельма в соответствии с этим могла лишь подорвать веру в бога, бытие которого не нуждается ни в каких доказательствах. Защищая свою позицию, Ансельм отвечал оппоненту в «Апологетической книге против выступающего в защиту безумца» и доказывал, что заключение об объективности существования от того или иного понятия нашего ума применимо далеко не ко всем понятиям, а только к понятию высшего бесконечного существа. Только этому абсолютно привилегированному субъек-

ту немисливо не приписывать максимальной объективности существования.

Из всего вышесказанного очевидно также, что рационалистическая концепция бога (насколько, конечно, применим термин «рационализм» к методологии схоластики) у Ансельма отвергала то его истолкование, которое развивалось в традиции отрицательной теологии и было последовательно сформулировано Эриугеной. Для Ансельма же бог отнюдь не должен быть истолкован как непознаваемый не только для самого себя, но и для «сотворенного» человеческого ума. Как обладающий некими извечными идеями, бог во многом может быть познан человеком как наиболее совершенной из его «тварей». Такое познание бога может быть осуществлено отнюдь не на пути отрицательной теологии, а прежде всего на пути теологии положительной. В сущности, этот путь становится главным путем богопознания ортодоксальной схоластики (в отличие от мистического философствования, о котором пойдет речь в дальнейшем). У Ансельма путь положительной теологии выражался в приписывании богу абсолютизированных антропоморфных черт, таких, как духовность, совершенство, доброта, жизнь и т. п. Такая абсолютизация подчеркивала бренность и ничтожность человеческого перед лицом божественного.

Ансельм исходил при этом из основоположного положения христианского вероучения о том, что человек есть образ божества. Ортодоксальный схолист был далек от идеи тождества микро- и макрокосмоса, которую мы встречали у Эриугены. Человеческое познание он не мыслил себе иначе, чем сверхъестественное просветление богом человеческой души. Высшее состояние познания наступает, когда человек поднимается до понимания божественных идей, через которые он только и может наиболее совершенно постичь все существующее. Однако такого рода познание тем более может быть осуществлено только при непосредственной санкции со стороны внеприродного бога. Все эти мысли были заимствованы Ансельмом у Августина.

В духе августицианства решал Ансельм и этические вопросы. Небезынтересно при этом проводимое им различие между понятиями свободной воли и свободного выбора (*liberum arbitrium*). Свободен, согласно Ансельму, тот, кто способен к справедливой жизни. Однако она

невозможна без прямого указания бога. Поэтому совершенно свободен человек, попавший в рай, ибо это происходит лишь при прямом руководстве со стороны бога. Свободный же выбор осуществляется самим человеком и сплошь и рядом приводит его на путь греха. Первоначальный грех Адама, передавшийся всему его потомству, лишил человека способности к справедливой жизни, и у него сохранилась способность только к «свободному выбору». На путь же действительной свободы и соответствующей ей морально безупречной жизни человек уже не может вступить без прямого божественного руководства, без божественной милости.

Теологическая схоластика после Ансельма **Влияние Ансельма Кентерберийского на философствующих теологов его столетия было значительно.**

Оно проявилось прежде всего в Ланской школе, которую возглавлял Ансельм из Лана (ум. 1117). Он первым выработал литературную форму, характерную для созревшей схоластики, написав «Книгу сентенций», в которой были собраны различные «мнения», почерпнутые в Священном писании и в произведениях отцов церкви. Эта подборка претендовала на систематический обзор христианского вероучения и давала богословский материал для размышления. В дальнейшем появились многие другие «Книги сентенций», более полные, чем книга Ансельма из Лана.

Наибольшую известность и распространение приобрели «Четыре книги сентенций» (1150—1152) Петра Ломбардского, преподавателя Парижской кафедральной школы, а затем парижского епископа (происходил из Италии). «Четыре книги» содержали различные выдержки из Августина и других отцов церкви, а также из Кассиодора, Боэция, Исидора Севильского, Беды и некоторых теологов XII в. Материал, собранный здесь, был почти исключительно теологическим. Некоторые философские вопросы, фигурировавшие здесь, трактовались в духе господствовавшего августинизма. Простота и сравнительная ясность, возможная для такого труда, способствовали тому, что «Книга» Петра Ломбардского стала своего рода учебником на теологических факультетах до конца средневековья. И хотя этот труд не был философским, он сыграл немаловажную роль в истории западноевропейской схоластической философии вследствие теснейшей связи, которая существовала в ту эпоху между

философией и теологией, а также того, что позже появилось немало трудов, написанных в форме теологических и философских комментариев на «Сентенции» Ломбарда (сама эта форма весьма характерна для средневековья с его духом традиции и авторитаризма).

Росцелин Одним из важнейших историко-философских результатов диалектиче-
и начало борьбы лоскофских результатов диалектиче-
реализма и номинализмаского движения XI—XII вв. стало
оформление номинализма как одного из главных направ-
лений схоластической философии.

Номинализм как фундаментальное направление гносеологической мысли, отрицающее онтологическое содержание общих понятий, появляется в античности. Антисфен, отвергавший объективно-идеалистическую позицию Платона, древние стоики, настаивавшие на преимущественной объективности единичного, дали номиналистические образцы решения гносеологической проблемы общего и единичного. Но в рассматриваемую эпоху она встала как бы заново.

Существовали многие причины появления номиналистического направления в средневековой философии, причины гносеологического свойства, например грамматические и грамматико-логические размышления и изыскания. Номиналистические мысли в этой связи появились уже в Хейрика из Оксерра в IX в. Однако нужна была новая социальная и философская атмосфера, чтобы номинализм сложился как целостное направление внутри схоластической философии.

Социальная атмосфера, благоприятная для него, появляется в рассматриваемый период в связи с развитием городской жизни и возникновением бюргерского индивидуализма, с развитием личностного начала в недрах феодального общества. Эти новые социальные факторы обострили интерес философов к индивидуальному и конкретному, попиравшемуся феодально-церковным иерархизмом и его философскими защитниками — схоластиками-реалистами.

Атмосфера философских споров вокруг диалектики и ее взаимоотношений с теологией не могла не привлечь внимания философов к такой фундаментальной гносеологической проблеме, как проблема отношения общего и единичного. Номинализм, настаивающий на объективности только единичного, можно понять как гносеологическую реакцию на позицию крайних реалистов, утверждав-

ших объективность только общего и впадавших в этой связи в умозрительный вербализм, когда понятия подменяются словами, онтологическое значение которых чрезмерно преувеличивается.

Теоретическим источником споров о природе общих понятий (по-латыни — универсалий) — соответствуют ли им некие действительные предметы и если да, то какие — послужило «Введение» Порфирия, который давал уклончивый ответ на им же поставленные первостепенные вопросы относительно различных разновидностей общих понятий, а также комментарии к нему и к «Категориям» Аристотеля, принадлежавшие Боэцию. Аристотеля, несмотря на подчеркивание им объективности и реальности единичного и конкретного, невозможно отнести к числу номиналистов. Тем не менее боэцианское истолкование аристотелевского решения проблемы общего, в особенности истолкование им категорий как наиболее типичных высказываний о бытии (а этот преимущественно грамматический аспект действительно силен и у самого Аристотеля), могло привести и к чисто номиналистическому ответу. Он и принадлежит Росцелину.

Росцелин (ок. 1050—1120) родился в Компьене (Франция), где он стал каноником, учился в Реймсе, преподавал диалектику в Безансоне и в Туре. Его воззрения известны нам главным образом из критического выступления его противников — Ансельма Кентерберийского, Абеяра (его ученика, но затем и оппонента), Иоанна Солсберийского, а также из одной анонимной рукописи XII в., дающей более объективное изложение идей Росцелина, и из его единственного дошедшего до нас письма к Абеяру.

Основное утверждение Росцелина заключается в том, что действительным объективным существованием могут обладать только «единичные вещи» («res singulares»). Что же касается общих понятий, универсалий, то это только наименования (или имена — *nomina*, отсюда и название всего направления). Крайний реализм понятий, нередко впадавший в вербализм, породил у Росцелина ее противоположность — крайний номинализм. Он объявил универсалии даже «звуками голоса» («*flatus vocis*»), имеющими к вещам, в сущности, лишь косвенное отношение. Не только роды и виды, но и категории Аристотеля выражают не отношения вещей, а служат нам

для классификации одних лишь слов. Только язык позволяет нам, например, создать слово «белизна», которое ничего не выражает, ибо в действительности существуют только белые предметы. Подобно этому родовое слово «человек» существует лишь в языке, тогда как в действительности могут быть Сократ, Платон и другие люди как индивидуальности.

Тем самым номинализм Росцелина отвергает какую бы то ни было объективность общего — не только в бытии (что присуще любой разновидности номинализма), но и в уме познающего субъекта. Эта разновидность номинализма считается крайней.

Применяя свою номиналистическую диалектику к осмыслению христианского вероучения, Росцелин сделал предметом анализа один из его центральных догматов — догмат троицы. Понятно, что он пришел при этом к выводу, противоположному тому, какой достигался на пути реализма. Вывод этот гласил, что не может быть некой единой божественной субстанции, объединяющей существование одновременно трех божественных лиц. В действительности могут существовать только три различных бога. Подобно этому мнимо, чисто словесно различие бога и его атрибутов, свойств, например различие между божественностью Христа и его человеческим существованием.

В этих выпадах Росцелина против важнейших догматов христианского вероучения проявилось не только антиреалистическое, антидогматическое, но, можно сказать, и антитеологическое острие его номинализма. Значительная часть христианской догматики, обосновывающаяся схоластическим реализмом, с позицией номинализма выглядела надуманной спекуляцией. Тем самым ставилась под сомнение мудрость целого ряда «отцов церкви» и возникала угроза всей христианской теологии, а стало быть, и существованию церкви как ее носительницы и проповедницы. Отсюда ее незамедлительная реакция.

Церковный собор в Суассоне в 1092 г. объявил учение Росцелина еретическим (ересь «тритеизма», т. е. трехбожия) и заставил его отречься от нее.

По известному определению Маркса, в условиях средневековья номинализм стал «первым выражением материализма» [1, т. 2, с. 142]. По словам же Ленина, «в борьбе средневековых номиналистов и реалистов есть анало-

гии с борьбой материалистов и идеалистов...» [3, т. 25, с. 37].

Росцелин стоял в самом начале средневекового номинализма. С точки зрения диалектического материализма, его решение проблемы общих понятий, в сущности, столь же метафизично (т. е. антидиалектично), как и решение данной проблемы с позиций схоластического реализма. Тем не менее уже по отношению к нему можно говорить об известной материалистической тенденции, поскольку номинализм в лице Росцелина настаивал на объективности существования того, что действительно существует объективно, — единичных предметов. Другое дело отрицание им объективности всего общего. Мы увидим, что в дальнейшем это приведет некоторых номиналистов к субъективистским положениям. Но Росцелину до этого было еще далеко. Его номинализм действительно включал в себя хотя и очень слабую, но материалистическую тенденцию.

Она очевидна, например, из того, что номинализм сочетался у Росцелина с сенсуализмом. Мы можем судить об этом по полемике, которую вел против него Ансельм Кентерберийский. Он отвергал воззрение Росцелина, согласно которому тот или иной цвет означает только определенным образом окрашенное тело, а мудрость — ту или иную, вполне конкретную душу. При этом в обоих случаях, доказывал один из главных творцов схоластического реализма, унижается разум, который призван управлять человеком, а не подчиняться его «телесным представлениям».

В дальнейшем против номинализма Росцелина выступил представитель более молодого поколения схоластического реализма Гильом из Шампо (ок. 1068—1121; шалонский епископ с 1113 г.). Он делал это с позиций реализма, едва ли не еще более крайнего, чем тот, который представлял Ансельм. Согласно Гильому, универсалии абсолютны реальны и каждая из них целиком и полностью пребывает в любом предмете своего класса. Индивидуальные же различия между вещами одного и того же класса создаются внешними и случайными свойствами.

Эта позиция вызвала острую и резкую критику со стороны одного из слушателей Гильома, молодого и весьма одаренного Абеяра.



**Абеляр и его борьба
с ортодоксальными
схоластиками
и церковниками**

Петр Абеляр (1079—1142) — наиболее яркая фигура западноевропейской средневековой философии рассматриваемого периода. Он интересен не только как философ.

Весьма показательна сама его жизнь, большую часть которой он изложил в знаменитом сочинении «История моих бедствий» («*Historia calamitatum mearum*», между 1132 и 1136 гг.). Это произведение — единственная автобиография средневекового философа.

Старший сын мелкого западнофранцузского рыцаря (его владения находились недалеко от Нанта), Абеляр отказался от своих наследственных прав в пользу младших братьев, так как с юных лет почувствовал неодолимую тягу к знанию, к философии. Первым учителем совсем юного Абеляра стал Росцелин. Затем молодой философ прибыл в Шартр (ок. 1095), расположенный недалеко от Парижа, город, в котором в ту пору уже более столетия процветал научный и философский центр — самый замечательный для истории науки раннего западноевропейского средневековья. Братья Бернар

и Теодорик (Тьерри) и ученик первого из них Жильбер де ля Порре усилили стремление молодого философа к овладению науками. Он принялся было даже за изучение математики, но затем оставил эту трудную науку. Из Шартра Абеляр перебрался в Париж, который в ту эпоху становился интеллектуальным центром не только Франции, но и всей Западной Европы.

Здесь он стал слушателем епископской школы, которую тогда возглавлял Гильом из Шампо, пользовавшийся большой известностью. Но очень быстро слушатель стал оспаривать лектора, заставляя его видоизменять свою философскую позицию в направлении крайнего реализма. Дискуссии между ними, подрывавшие авторитет Гильома среди его учеников, привели к изгнанию молодого диалектика из этой школы. Но Абеляр вряд ли жалел об этом, — он открыл собственную школу в Мелене, где и началась его преподавательская деятельность. Мелен расположен недалеко от Парижа, и в ту эпоху в нем находилась одна из королевских резиденций. Вполне вероятно, что в своей борьбе с Гильомом, за которым стояли многие церковники, Абеляр стремился найти при дворе хоть какую-нибудь опору. В дальнейшем его борьба с Гильомом продолжалась и в Париже, где одно время Петр возглавлял оставленную Гильомом школу, но затем снова был изгнан последним. Затем Абеляр открыл новую школу на холме св. Женевьевы на окраине Парижа (в дальнейшем здесь возник Латинский квартал, университетский центр Парижа). В 1113 г. Абеляр снова стал студентом, но уже в другом месте — в школе города Лана (ведшего в те годы борьбу за свое самоуправление с местным феодалом). Школу эту возглавлял широкоизвестный в те годы богослов Ансельм Ланский, упоминавшийся выше. Именно в целях углубления своего богословского образования Абеляр и стал слушателем его школы. Но и здесь философ быстро разочаровался и он вступил в напряженные отношения с Ансельмом.

Впоследствии в «Истории моих бедствий» Абеляр красноречиво выразил свое разочарование. «Если кто-нибудь приходил к нему с целью разрешить какое-нибудь недоумение, — читаем мы здесь, — то уходил от него с еще большим недоумением. Правда, его слушатели им восхищались, но он казался ничтожным, вопрошавшим его о чем-либо. Он изумительно владел речью, но она была крайне бедна содержанием и лишена мысли.

Зажигая огонь, он наполнял свой дом дымом, а не озарял его светом. Он был похож на дерево с листвой, которое издали представлялось величественным, но вблизи и при внимательном рассмотрении оказывалось бесплодным. И вот, когда я подошел к этому дереву с целью собрать с него плоды, оказалось, что это проклятая богом смоковница» (цит. по изд.: Петр Абеляр. История моих бедствий) [4, с. 16—17].

Философский образ Ансельма Ланского, представителя ранней схоластики, нарисованный здесь Абеляром, насыщен огромной обобщающей силой. В этом конкретном образе подмечена первостепенная черта, присутствующая не только средневековой схоластике, но и огромному множеству тех философов, которые философствовали во времена, когда слово «схоластика» давно приобрело чисто нарицательное значение: наличие блестящей, но чисто внешней словесной формы при ничтожности развиваемого при этом содержания. Вот почему цитированные слова Абеляра сохраняют свою актуальность и в наши дни.

Перестав посещать лекции Ансельма, молодой диалектик еще в той же школе показал ее слушателям свое собственное умение — и довольно критическое, и углубленное — толкования библейских текстов. В многочисленных темных местах и местах, вызывающих сомнение в их содержании, Ансельм умолкал, предоставляя слово авторитетам, «отцам церкви» (в сущности, так поступали и другие богословы). Абеляр же делал попытки дать собственное толкование, а главное, не скрывал многочисленных противоречий и неувязок, которые имели место по различным вопросам не только в Библии, но и в произведениях «отцов церкви».

По всей вероятности именно во время пребывания в богословской школе Лана у Абеляра родился замысел создания его труда «Да и Нет» («Sic et Non»), составленного им позже и представляющего огромное количество цитат из произведений различных христианских авторитетов, дававших часто противоположные ответы на одни и те же богословские вопросы. Абеляр не считал возможным согласовывать такие ответы и выдвигал «сомнение» в их содержании, что приобретало в некоторых случаях убийственное значение для христианской доктрины.

Весьма вероятно, что Ансельм усмотрел эти «запретные» идеи еще в лекциях Абеляра. К тому же он не

мог ему простить подрыва своего авторитета в стенах собственной школы. По праву ее руководителя он запретил Абеляру выступать здесь с лекциями на богословские темы, ибо не хотел за них отвечать.

Абеляр вернулся в Париж, где продолжил свою преподавательскую деятельность в качестве магистра «свободных искусств». Здесь возобновились его споры с Гильомом по проблеме универсалий, закончившиеся победой более молодого, номиналистически настроенного диалектика над стареющим сторонником крайнего реализма (тогда уже епископом Шалона, несколько смягчившим свою позицию под влиянием критики Абеяра). Его слава как весьма острого и искусного диалектика распространилась далеко за пределы Франции (этим именем называлась тогда только центральная область данной страны, расположенная вокруг Парижа). Из различных концов Европы к нему стекались многочисленные ученики. Абеляр в эти годы находился на вершине своих преподавательских успехов (сопровождаясь и значительным улучшением его материального положения, поскольку учитель, естественно, получал определенную плату от своих учеников).

Но к концу этого периода (к 1119 г.) произошло большое несчастье в личной жизни Абеяра. У него был знаменитый роман с Элоизой, его ученицей, передовой и образованной девушкой той темной эпохи (кроме естественного тогда в Западной Европе знания латыни она изучала древнегреческий и древнееврейский языки, с которыми сам Абеляр не был знаком). Она стала его женой и родила ему сына, но в возрасте моложе двадцати лет была вынуждена уйти в монастырь после того как над ее возлюбленным супругом было совершено (под руководством ее дяди) изуверское и позорное надругательство. Сам Абеляр после этого тоже удалился в монастырь, но и здесь он возобновил свои лекции по философии.

Их новые успехи (как и успехи его новых лекций на богословские темы) возбудили большое недовольство и опасения со стороны руководителей других школ, ученики которых перебегали к Абеяру. В особенности была велика ненависть воинствующих церковников. Во главе их стояли два ученика и последователя Ансельма Ланского (к тому времени умершего) Альберик Реймский и Лотульф Ломбардский, обвинявшие Абеяра в том, что он продолжает читать лекции по философии, не согла-

сующиеся с его монашеским званием, а также лекции по богословию без соответствующего разрешения церковных властей. При поддержке Гильома из Шампо они добились созыва в 1121 г. в Суассоне церковного собора и привлекли здесь на свою сторону папского легата. На соборе развернулась борьба, в процессе которой Абеяра защищали епископ Шартра Годфруа и глава Шартрской школы Тьерри, в прошлом один из учителей Абеяра. Спор разгорелся главным образом вокруг его богословского трактата «О божественном единстве и троичности».

Накануне собора произошла схватка Абеяра с Альбериком (в присутствии учеников последнего). С присущей ему ясностью и остротой Абеяра показал, что подобно своему учителю, Ансельму из Лана, Альберик цепляется за слова и не в состоянии ухватить сути обсуждаемого богословского вопроса (о самопорождении единого бога), а также не может понять того, что нет надобности в золотом ключе там, где нечего им отпирать, т. е. что средства решения того или иного вопроса в значительной мере рождаются содержанием самого этого вопроса. Богословы же, подобные Ансельму и Альберику, сплошь и рядом учат тому, чего сами не понимают. Видя, сколь опасен публичный спор с Абеяром, много раз демонстрировавшим остроту своей диалектики, устроители собора под влиянием наговоров Альберика и Лотульфа, а главное, из опасения перед все возрастающим влиянием Абеяра, в сущности, вынесли свое решение за его спиной. Обвиненный в том же, в чем был осужден три десятилетия до этого его первый учитель Росцелин (и в том же городе, духовенство которого отличалось особо рьяным фанатизмом), Абеяра был приглашен на собор лишь для того, чтобы по его приговору бросить свою книгу в огонь и после этого отбыть в другой монастырь с весьма суровыми условиями жизни.

Подчеркивая историческое значение борьбы Абеяра с католическими церковниками той эпохи, Энгельс записал: «У Абеяра главное — не сама теория, а сопротивление авторитету церкви» [2, т. X, с. 300]. Богословское содержание споров Абеяра на Суассонском (а затем и на другом, о котором ниже) соборе целиком принадлежит истории средневековья, значение же абеяровской борьбы против религиозно-церковного авторитаризма выходит далеко за рамки средневековья.

Философ до конца дней тяжело переживал свое осуждение и сожжение своей книги собственной рукой. Но в своем суровом приговоре его судьи явно просчитались. Учащиеся городских нецерковных школ и магистры (прежде всего парижские), узнавшие об обстоятельствах осуждения Абельяра на Суассонском соборе, начали открыто атаковать его противников и гонителей. Им, Альберику и Лотульфу и даже папскому легату, пришлось оправдываться. В этой ситуации Абельяра был переведен в прежний монастырь Сен-Дени, но здесь у неугомонного критика начались столкновения с его настоятелем и монахами. Ему пришлось оставить знаменитый монастырь и искать покровительства у графа Шампани. В дальнейшем с помощью видных членов королевского совета Абельяру удалось договориться с руководством монастыря в том, что он не уйдет из-под эгиды данного монастыря, но жить будет вне его пределов. Кто-то подарил знаменитому философу небольшой участок земли в пустынном месте недалеко от Труа и он с помощью одного из своих учеников построил здесь молельню. Другие его слушатели тоже не заставили себя ждать, как только узнали о его местопребывании. Молельня Абельяра была окружена шалашами его слушателей, обрабатывавших его землю и снабжавших учителя всем необходимым. Значительную их часть составляли так называемые ваганты и голиарды — бродячие актеры-поэты и студенты, слагавшие антиклерикальные песенки, в которых нередко высмеивался сам папа римский.

Все это снова восстановило против Абельяра прежних его врагов из теократической партии и создало ему новых. Они стремятся теперь не просто очернить Абельяра перед лицом христианской религии и католической церкви — ведь это было сделано уже приговором Суассонского собора, — но и представить его врагом власти французского короля, при дворе которого философ находил какую-то поддержку (ею, по всей вероятности, объясняется то, что устроителям Суассонского собора не удалось полностью осуществить свои ликвидационные по отношению к нему замыслы на данном соборе). В отчаянии перед лицом новых нападков Абельяра подумывал было о бегстве к мусульманам (по всей вероятности в Испанию), «чтобы там, среди врагов Христа, под условием уплаты какой-нибудь дани спокойно жить по-христиански» [4, с. 49]. Нужно иметь большую силу духа,

чтобы в разгар крестовых походов говорить о возможности мирного сосуществования с «неверными». Известно, осуществил бы Абеляр свое намерение или нет. Дело в том, что в это время монахи одного бретонского монастыря избрали Абеляра, их земляка, своим аббатом. По разным обстоятельствам его настоятельная деятельность сложилась весьма неудачно. Абеляру пришлось бежать из злополучного монастыря. Он начал снова думать о возвращении к преподавательской деятельности в Париже. В это время он и написал свою автобиографию, явно предназначенную для многих его доброжелателей и учеников. «История моих бедствий» пронизана отнюдь не монашеским духом.

Автор явно гордится здесь своей философско-преподавательской деятельностью. Магистр свободных искусств далеко оттеснил в нем монаха. Он не щадит своих врагов, пропитанных завистью к его успехам на этом поприще. Излагает горестную историю своих отношений с Элоизой. Описывает позорную для своих врагов инсценировку его осуждения на Суассонском соборе.

Учение Абеляра получало все большее распространение, особенно после того, как он снова (в 1136 г. и позже) появился в Париже, возобновил здесь свою преподавательскую деятельность и имел огромный успех у слушателей. Кроме упомянутого выше «Да и Нет» Абеляр написал «Диалектику», «Введение в теологию», этическое произведение «Познай самого себя». Как эти произведения, так и в особенности преподавательская деятельность Абеляра, его возрастающая популярность увеличили число его врагов среди церковников. Душой теократической партии становится теперь красноречивый аббат и проповедник Бернар Клервосский, люто ненавидевший Абеляра. Не будучи хорошо подготовленным в философии, он уклонялся от дискуссии с самим Абеляром, ссылаясь на свою «молодость» (Бернар был более чем на десять лет моложе Абеляра, но в описываемые годы ему было уже под пятьдесят). Он развернул бурную деятельность по созыву нового собора, который и состоялся в 1140 г. в Сансе. Сюда съехались высшие прелаты французского (галльского) духовенства, а также король Людовик VII. Были осуждены все произведения Абеляра, воззрения которого были признаны зараженными ересью арианства и пелагианства (а также несторианства, как доказывал в своих посланиях Бернар).

Действительный конфликт Абеляра с католической церковью был глубже этих догматических обвинений. Как и в Суассоне, осуждение было predetermined еще до собора. Философ отказался отвечать на нем своим обвинителям, решив обратиться непосредственно к папе. Но он не знал того, что Иннокентий II, носивший в те годы папскую тиару, сам обратился к руководителям собора с секретным письмом, в котором требовал заключить в тюрьму Абеляра и его ученика Арнольда из Брешии, который в дальнейшем стал злейшим врагом светской власти пап.

По пути в Рим Абеляр заболел и примерно через два года умер в монастыре Ключни. Задолго до этого Иннокентий II утвердил решения собора, осудив философа на «вечное молчание».

Но учение и деятельность Абеляра были уже неподвластны даже папскому суду. Один из его учеников магистр Беренгарий, присутствовавший на соборе, вскоре после него написал «Апологию» своего учителя. Он едко высмеял здесь Бернара Клервосского, его главного обвинителя и гонителя, а заодно и церковных прелатов, тупо поддерживавших все обвинения против Абеляра. О них Беренгарий писал, что «некие бестолочи, увлеченные соблазнительной соразмерностью его (т. е. Бернара. — В. С.) речи, а именно те, которые любят словесную форму, но презирают душу смысла» [см.: 4. Дополнения, с. 169], трусливо осудили столь прославленного магистра.

Эта первостепенная проблема была, **Абеляр как представитель** сущности, основной в мировоззрении и деятельности Абеляра, и именно ее решение послужило главным основанием его конфликтов с ортодоксальными церковниками и его осуждений. Абеляровское же решение данной проблемы неотделимо от его позиции горячего и убежденного сторонника диалектики (т. е. логики). Большого апологета диалектики, чем Абеляр, до тех пор еще не знала средневековая западноевропейская философия. Несмотря на свою немалую эрудицию в области теологии (продемонстрированную в «Да и Нет»), философская эрудиция «Рыцаря диалектики» была более значительна. Можно утверждать, что древнегреческая философия, стержень которой он усматривал в диалектике, привлекала его больше христианской теологии.

диалектики.
Его решение проблемы
веры и разума

Быть может наиболее показательным здесь небольшое произведение Абелияра «Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятие ею и считал все ее положения за софизмы и обман» (оно было написано еще до Суассонского собора). «Невежда», о котором здесь идет речь, — явно собирательное имя (хотя оно вполне могло бы подойти к тому же Бернару Клервосскому). Абелияр не только разъясняет здесь принципиальное различие между софистикой, которая «учит ложным доказательствам» и занимается «хитросплетениями слов» [4, с. 90—91], и диалектикой, которая истинностью своих доводов разоблачает ложность этих ухищрений. Он использует Священное писание и произведения отцов церкви для доказательства жизненной необходимости диалектики для христианского вероучения.

Абелияр ссылается, например, на широкоизвестное начало Евангелия от Иоанна, где утверждается, что вначале был логос, который, подчеркивает он, должен быть переведен не только как «слово» (как его обычно переводят), но и как «разум». Следовательно, если Иисус Христос, сын божий, именуется словом «логос», то и слово «логика», происходящее от данного слова, должно быть священным для христианина. Родоначальник христианства представляется здесь своего рода просветителем, ибо в своих спорах с иудеями он побеждал их «как писанием, так и разумным доказательством и ... укрепил веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов» [4, с. 93]. В этой же связи Абелияр ссылается на слова апостола, утверждающего, что иудеи требуют чудес, в то время как эллины ищут мудрости. Аналогичным образом автор названного трактата использует одно из высказываний Августина, который утверждал, что «из всех искусств» для Священного писания в особенности необходимы диалектика и арифметика. Первая нужна «для разрешения вопросов», а вторая — для «разъяснения аллегорических тайн» (весьма характерное для христианского средневековья истолкование арифметики) [4, с. 90].

Конечно, Абелияр отнюдь не стремился к замене христианского вероучения философией. Как мыслитель своей эпохи он был убежден, что первое и шире, и глубже второй. Но вместе с тем он был убежден и в том, что античные философы еще до появления христианства пришли ко многим его истинам. Они провозглашали правди-

вые учения, и у них нет никакой вины в том, что они не были еще крещены. Бог направлял их к истине по другому пути, который заслуживает самого внимательного изучения. Так осуществлял Абельяр апологию античной, «языческой» философии.

Самое ценное ее достояние — диалектика, ибо «первым ключом мудрости, — читаем мы в Прологе к «Да и Нет», — является постоянное и частое вопрошание; к широкому пользованию этим ключом побуждает пытливых учеников пронизательнейший из всех философов Аристотель» [4, с. 121].

Каковы же, по Абельяру, взаимоотношения между догматами христианского вероучения и диалектикой как главным проявлением человеческого разума?

Выше мы видели, как Ансельм Кентерберийский осуществлял основную формулу схоластической философии о диалектике как смиренной служанке богословия, указывающего ей не только исходные положения, но и выводы. В трактатах «О единстве и божественной троичности» и «Введение в теологию» (как и в расширенной его редакции, называвшейся «Христианская теология») их автор выступил против этой позиции. В связи с этим он в своей автобиографии писал: «ученики мои требовали от меня человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только высказано» [4, с. 34]. Эти пытливые ученики городских нецерковных школ не могли удовлетвориться чисто догматическими положениями христианского вероучения (как, нужно думать, обстояло дело и в теологической школе Ансельма Ланского).

Они хотели не просто заучивать их, но и понимать. Учитель же их, Абельяр, постоянно подчеркивал преимущество знания перед слепой верой.

Например, в его «Диалоге между философом, иудеем и христианином» (некоторые историки средневековой философии полагают, что в данном диалоге, написанном еще до первого осуждения автора, под «философом» он разумел мусульманина) мы читаем: «...удивительно, что в то время, как с веками и сменой времен возрастают человеческие знания обо всех сотворенных вещах, в вере же, заблуждения в которой грозят величайшими опасностями, нет никакого движения вперед. Но юноши и старцы, как невежественные, так и образованные, утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково, и тот счи-

тается крепчайшим в вере, кто совершенно не отступает от общего с большинством мнения» [4, с. 98—99]. Прогресс в вере, по Абельяру, возможен лишь на пути знания, реализуемого диалектикой. «Ведь одно дело, когда сама истина глубоко исследуется путем обсуждения, другое — когда речь приспособляется к пониманию всех» [4, с. 114].

Столь радикальный рационализм в истолковании соотношения веры и разума, рационализм, еще не выданный в христианской философии, привел Абельяра в его «Введении в теологию» к определению веры как «предположения» (*existimatio*) о невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам. Тем самым исключалось какое бы то ни было отношение веры к реальному природному и человеческому миру, познаваемому науками и философией. В этих положениях абеляровского рационализма зародилась теория «двух истин».

Рационализм Абельяра, максимально подрывал устойчивость догматов христианского вероучения и снижал их обаяние в глазах верующих. Отсюда воинствующая реакция христианско-католической ортодоксии, особенно ярко выраженная в письмах Бернара Клервосского: «Осмеивается вера простых... безрассудно обсуждаются вопросы, касающиеся высочайшего, подвергаются поношению отцы за то, что они сочли должным об этих вопросах скорее молчать, нежели делать попытки их разрешить» [4, с. 129]. Тот же автор в другом своем письме писал об Абельяре, что «при помощи своих мудрствований он пытается исследовать то, что благочестивый ум воспринимает посредством живой веры. Вера благочестивых верит, а не рассуждает. Но человек этот, относясь с подозрением к богу, согласен верить только тому, что он ранее исследовал с помощью разума» [4, с. 150].

В контексте абеляровского рационализма в решении проблемы о соотношении веры и разума должно быть оценено и его наиболее обширное произведение «Да и Нет» (снабженное своего рода методологическим Прологом). Как уже отмечалось, автор привел здесь множество выдержек из Библии (собственно Евангелий) и суждений по поводу них отцов церкви и других авторитетов, причем все приведенные тексты отягчены внутренней противоречивостью. Эти противоречия с необходимостью приводят к сомнениям в целом ряде догматов христиан-

ского вероучения и укрепляют убеждение в их вероятности, а не достоверности.

Но из этого было бы исторически совершенно неправильно приписывать Абеяру позицию сознательного критика этих догматов и тем более всей христианской религии, как это иногда утверждается в историко-философской литературе (и как в пылу ожесточенной борьбы против него утверждал Бернар и другие враги его). Субъективно Абеяр считал себя верным сыном церкви, искренне апеллировавшим к папе, считая, что именно он, а не его враги, правильно толкует христианское вероучение и глубже них усматривает его подлинное содержание. Вместе с тем он, как острый «диалектик», не мог не заметить многочисленных противоречий как в Писании, так и в произведениях церковных авторитетов. И он классифицировал эти противоречия по различным «вопросам» (*quaestiones*), чтобы дать материал для «диалектических» рассуждений своим слушателям. Тем самым философ, не сомневаясь в самих положениях христианского вероучения, призывал к сознательному отношению к священным текстам, а не к неосмысленному их восприятию. Он заметил в этой связи в данном произведении, что тот, кто читает даже священные тексты, не понимая в них ничего, уподобляется ослу с лирой, полагающему, что можно извлечь из нее стройные звуки без всякой предварительной подготовки.

В названном Прологе автор стремился выработать принципы, опираясь на которые можно преодолеть если и не все, то значительную часть противоречий, прояснить темные места и т. п. Например, он подчеркнул необходимость исследования языка противоречивых и сомнительных мест в Писании и священных авторитетах, уяснения многозначности одних и тех же слов. В случае невозможности устранить противоречия в их высказываниях необходимо принять в качестве истинного наиболее правдоподобное мнение. При этом Священное писание обладало наибольшим авторитетом.

Резюмируя вышесказанное, мы можем свести абеяровское понимание диалектики к трем основным положениям: во-первых, сомнение, распространяемое и на священные авторитеты (но все же не на само Писание); во-вторых, максимальная самостоятельность философа-исследователя; в-третьих, его свободное и критическое отношение к теологической проблематике. В силу этих по-

ложений философский разум оказывается верховным судьей и в сокровенной сфере священной таинственности. Разумеется, Абельяр был бессилён понять иллюзорность своих попыток устранить противоречия из христианского вероучения. Именно наличием их религия и отличается от философии (быть может Бернар и другие враги Абельяра понимали это лучше него). Отождествление теологии с философией, к чему он фактически стремился, — заведомо утопическое предприятие. И все же в своих теологических изысканиях на путях диалектики Абельяр усмотрел те проблемы христианского вероучения, которые имеют и немаловажное философское значение. Таковы догматы сотворения мира и одновременно вечности мира, а также вечности творца его, первородного греха, свободной воли человека.

Собственные воззрения Абельяра на проблему бога не были особенно оригинальны. В главном из них, за которое он был осужден на Суассонском соборе, утверждалось существование единого и единственного бога-отца, в то время как бог-сын и бог-дух святой — только его атрибуты, выражения его всемогущества. Собственно выражением божественного могущества выступает сын, дух же святой, исходящий от него, представляет собой некую мировую душу. Совершенно очевидно, что здесь перед нами неоплатоновские пантеистические мотивы, которые не умирали в христианской философии.

Проблема универсалий и особенности номинализма Абельяра Хотя диалектика не может быть, согласно Абельяру, сведена к вопросу об универсалиях, все же этот вопрос «был у диалектиков всегда одним из важнейших» [4, с. 14]. Трудность его решения была подчеркнута Порфирием, «Введение» которого было хорошо известно Абельяру. Его собственная позиция, не всегда ясная для нас, изложена в произведении, названном им «Диалектика». Она сложилась в связи с размышлениями Абельяра над названным произведением Порфирия, пад известными ему (в боэцианском переводе) логико-гносеологическими идеями Аристотеля. Непосредственно же абельяровское решение проблемы универсалий стало результатом преодоления им позиций двух его учителей: крайне номиналистических воззрений Росцелина и крайне реалистических взглядов Гильома из Шампо.

Как отмечалось выше, последние состояли в утверждении, согласно которому универсалия представляет со-

бой абсолютно реальную «вещь», которая в качестве неизменной сущности присутствует во всех единичных вещах своего класса. Единичность же этих вещей объясняется наличием в них неких случайных внешних форм, индивидуализирующих содержащуюся в них тождественную субстанцию. В своих возражениях против позиции Гильома Абеляр вскрывал ее внутреннюю противоречивость, поскольку, согласно этой позиции, одна и та же сущность нередко должна объяснять существование противоположных свойств (например, разумной души и тела человека). Следовательно, одна и та же универсалия не может полностью содержаться в любой единичной вещи данного класса. Тем самым число всевозможных сущностей-универсалий должно быть ограничено десятью аристотелевскими категориями, каждая из которых, по его мнению, исключает все остальные. Кроме того, содержание универсалий в качестве субстанции в единичной вещи превращало бы их из общих в индивидуальные сущности, а это противоречило бы самому понятию «универсалии». Под влиянием этой критики Гильом изменил свою позицию и стал утверждать, что хотя универсалии полностью содержатся в конкретных единичных предметах, но сходство их объясняется не их тождественной сущностью, а тем или иным отсутствием разницы между ними (*indifferenter*). Фактически Гильом стал утверждать, что общность индивидов объясняется не тождественностью их сущностей, а лишь сходством их. Дальнейшая критика Абеляром и этой реалистической позиции Гильома заставила последнего утверждать только подобие универсалий в качестве сущностей единичных предметов.

Абеляр же из своего спора с Гильомом сделал вывод о невозможности реального существования универсалий. Вполне вероятно, что такого рода вывод был подсказан ему его первым учителем, Росцелином. Однако Абеляр отверг его истолкование универсалий как слов, обладающих определенным звучанием, но, в сущности, не имеющих никакого обобщающего смысла. Автор «Диалектики» опирался при этом на известное положение Аристотеля (из его трактата «Об истолковании») о том, что общим следует признать то слово, которое может быть приписано многим предметам, единичным же то, которое может быть приписано только одному (его примеры «человек» и «Каллий»). Поэтому и универсалия — не просто

слово, имеющее только физическое звучание, но слово, обладающее определенным значением (не просто vox, как у Росцелина, а segno, т. е. слова, как они выступают в связной речи). Таким образом, универсалия — слово, способное определять многие предметы, быть сказуемым по отношению к ним.

Способность этих предметов составлять известный класс, который может быть определен одним и тем же словом, Абеляр определял термином status (можно перевести как «состояние», например «быть человеком» или «быть конем»). Универсалия как общее понятие, согласно этим воззрениям Абеляра, — результат не столько существования неких объективных черт, присущих, например, всем людям, сколько продукт деятельности человеческого ума. Отправляясь от Аристотеля, который, как известно, учил об объективности неких форм, существующих не самостоятельно, а в самих вещах, форм, которые в конечном итоге и составляют онтологическую основу общих понятий, Абеляр вместе с тем шел по пути более радикального психологизма по сравнению с великим древнегреческим философом. Это наиболее очевидно из того, как Абеляр понимал образование универсалий в качестве общих понятий.

Историческая заслуга Абеляра в истории западноевропейской философии средневековья состоит в том, что он, ориентируясь на Аристотеля, выделил сферу чувственного познания, отличая его от познания собственно умственного, интеллектуального. При этом в качестве номиналиста Абеляр подчеркнул, что человеческое знание есть знание о единичных вещах, которым только и принадлежит реальное существование. Именно в процессе чувственного познания и возникают универсалии, общие понятия, выражаемые в словах, имеющих определенное значение, тот или иной смысл. Смысл этот выявляется из способности универсалий служить предикатами, сказуемыми в наших суждениях о единичных вещах. Универсалии возникают в чувственном опыте в процессе абстрагирования. С одной стороны, существует единичная и конкретная вещь, множество признаков которой определяется ее «формой». В процессе познания вещей, в котором ведущая роль принадлежит чувственным образам, человеческий ум отвлекается от тех свойств, признаков вещи, которые настолько индивидуальны, что их невозможно «оторвать» от данной вещи. Миную эти

свойства, он как бы «собирает» те их свойства, которые объединяют данную вещь с другими вещами того же «статуса». В этом и состоит процесс абстракции, отвлечения, образования универсалий.

Последние отнюдь не существуют реально, вне человеческого ума, как это настойчиво утверждали Ансельм или Гильом из Шампо (вместе с платониками той же эпохи, радикально отличавшимися от них во многих других отношениях). Универсалии, по убеждению Абеляра, существуют только в человеческом уме. Это весьма не-совершенное, частичное, более или менее расплывчатое познание вещи. Любая вещь во всей ее конкретной индивидуальности, определяемой ее формой, никогда не может быть доступна человеческому уму, ибо такое предельное, совершенное знание заключено лишь в вечных идеях бога-творца. Абельяр не мог от них отказаться, но и не вдавался в сугубые спекуляции относительно них, которые были присущи тому же Ансельму и множеству других схоластиков-реалистов.

В предшествующем изложении мы несколько упростили концепцию Абеляра о сущности и происхождении универсалий (например, мы опустили ответы Абеляра на вопросы Порфирия относительно реальности существования родов и видов, их телесности или бестелесности, а также о способе их существования). Но главное содержание номинализма Абеляра в том, что в отличие от крайнего номинализма Росцелина, отвергавшего всякую объективность общего — не только вне человеческого ума, но и в самом уме, — его бывший ученик признавал эту объективность только во втором смысле. Тем самым Абельяр начинал ту гносеологическую доктрину *умеренного номинализма*, которую впоследствии стали именовать *концептуализмом*. Как увидим, доктрина эта получила свое дальнейшее развитие в истории западноевропейской средневековой философии (а свое завершение — в философии нового времени).

Конечно, эта доктрина, отрицающая всякое онтологическое существование общего и субъективирующая абстрактное знание, весьма уязвима с позиций диалектического материализма. Но при историческом подходе к абеляровской разновидности этого учения мы видим, что оно противостояло схоластическому реализму и увеличивало уверенность человека в своих познавательных силах.

В условиях почти беспредельного господства в ту эпоху сугубо умозрительных теологическо-идеалистических представлений о знании Абельяр своей концепцией умеренного номинализма подчеркивал его опытно-индуктивное содержание. Конечно, это был еще весьма скромный шаг на многовековом пути.

Этическая доктрина Абельяра Она изложена главным образом в его произведениях «Познай самого себя» и «Диалог между философом, иудеем и христианином». В последнем из них устами философа сказано, что этика «является целью всех наук» [цит. соч., с. 96]. В других его произведениях тоже имеются идеи, прямо или косвенно связанные с данной доктриной.

Ее обоснование в ту эпоху неизбежно было сугубо теологическим. При всей неразработанности теологических воззрений Абельяра мы встречаем у него некоторые принципиальные идеи, обосновывающие его этику. Тем более что теология Абельяра, можно сказать, заменяла еще отсутствующую у него антропологию.

Выше была отмечена пантеистическая тенденция, присущая абельяровскому истолкованию бога. Она сочеталась у него с мыслью о необходимом характере божественной деятельности. Мысль эта стояла в резком противоречии с господствовавшими тогда августинианскими представлениями о произвольности божественного руководства миром и человеком. Она стала одной из главных идей прогрессивной философии средневековья.

В этом отношении особую важность имело абельяровское сомнение в искупительной миссии Христа, на чем церковь основывала свое главное земное призвание в качестве наследницы основоположника христианства. Согласно же Абельяру, роль Христа состояла не в том, что он своими страданиями снял с человечества грех его прародителей, Адама и Евы. Христос был величайшим примером и учителем морали, которому обязано подражать все человечество (по крайней мере христианское).

Идя дальше по тому же пути, Абельяр отрицал и догмат первородного греха. Адам и Ева, согласно ему, передали своим потомкам не способность к греховным поступкам, а только способность раскаиваться за них. Еще более еретично с точки зрения господствующей церкви было отрицание Абельяром необходимости божественной благодати для осуществления человеком добрых

поступков (особенно в соответствии с августинианской доктриной). Божественная любовь — не предварительное условие морально ценных поступков человека, а награда за такого рода поступки (данное воззрение Абеляра и было осуждено Санским собором как ересь пелагианства).

Последнее положение тесно связано с основным принципом абеляровского обоснования человеческой морали. Вопреки безраздельно господствовавшему (не только в теологии, но и в философии) положению о полной зависимости от бога моральной деятельности человека, Абеляр делал последнего ответственным как за свои заслуги, так и грехи. Абеляровский номинализм преломлялся в моральной доктрине как *субъективизм*, индивидуализация морального поведения человека. Действия человека стоят в прямой зависимости от его намерений, сознания, совести. Поэтому грех — это поступок, содеянный человеком вопреки его убеждению. Соответственно добрый, морально ценный поступок тоже не продиктован богом, а стоит в прямой связи с намерением осуществляющего его. И вообще ни один человеческий поступок сам по себе ни добрый, ни злой. Таковым он становится в зависимости от намерения, интенции его субъекта, которая или противоречит, или вполне согласуется с его убеждением.

Последовательность Абеяра в проведении этой кардинальной идеи его моральной доктрины привела его даже к утверждению, что язычники, преследовавшие Христа, не совершили никакого греха, ибо они не действовали при этом вопреки своим убеждениям и совести. С этой же точки зрения язычники, жившие до возникновения христианства и не знавшие Евангелия, все же должны быть спасены (подразумевается, — в день страшного суда). Данное утверждение было Абеяру особенно необходимо для полной реабилитации античных философов, многие из которых явили образец моральности. Сократ, например, по убеждению Абеяра, нисколько не уступал мученикам христианства. Основной принцип его философских исканий — «познай самого себя», — столь гармонизировавший с предпринятой Абеяром субъективизацией моральной доктрины, философ вынес в заголовок своего главного этического труда.

Одну из руководящих идей другого его произведения на ту же тему, «Диалога между философом, иудеем и

христианином», составляет идея *веротерпимости*. Аллегория сна, к которой прибег здесь автор, и диалогическая форма, в которую он облек этот свой труд, позволили ему более свободно высказаться на острейшую тогда идеологическую тему — о соотношении различных религиозных вероисповеданий и их отношениях с моралью. Абельяр в качестве судьи между участниками диалога заявляет здесь, что нет ни одного учения, которое не заключало бы в себе хоть какого-нибудь элемента истины. Следовательно, христианство не вправе претендовать на то, чтобы быть единственным и исключительным представителем истины. Более того, философ заявляет о своем убеждении в том, что иудеи — глупцы, а христиане — безумцы. Истина же формулируется именно философом. Он не только руководствуется своим разумом и в наибольшей степени освобожден в своей моральной деятельности от следования священным авторитетам, но и руководствуется естественным законом. Нравственное познание и сводится к этому закону, на нем строятся все этические доказательства. Что же касается тех моральных предписаний, которые прибавлены к естественному закону и которыми в принципе руководствуются все люди, иудеи и христиане, то по убеждению философа они представляют собой только «внешние определения», в сущности «совершенно излишние» для морали.

Из вышесказанного совершенно очевидно, что Абельяр в эпоху глубокого средневековья и господства религии, восстанавливая античный натурализм в этике, встал на путь секуляризации морали, ее освобождения от религиозного диктата. Социальной базой такого epochального поворота послужило появление класса городских предпринимателей, из которых росла будущая буржуазия. Существенно в этой связи отметить, что, по убеждению Абельяра, первоначальное христианство, якобы отрицавшее частную собственность и обосновывавшее общую, фактически осуществляло идеальное государство Платона. Хотя, как мы знаем, утверждение Абельяра исторически неверно, но ход его мысли был весьма знаменателен, ибо философ считал, что и современная ему христианско-католическая церковь должна вернуться к этим обычаям первоначального христианства.

Эти смелые мысли Абельяра и подхватил Арнольд из Брешии в своей борьбе против светской власти пап в Риме и за установление здесь городской республики.

В той же связи Абельяр напоминал, что способность и право разрешать людей от грехов Христос предоставлял апостолам, своим непосредственным ученикам. Теперь же право отлучения грехов и наложения различных церковных кар присвоили себе высшие прелаты церкви, действующие отнюдь не в духе подлинного христианства.

Все сказанное дает нам полное основание считать Абельяра родоначальником оппозиционной максимально рационализированной философии западноевропейского средневековья.

**Рационализм
и натурализм Шартрской
школы**

Пример Абельяра показывает, насколько неточны распространенные у нас представления обо всей средневековой философии как служанке теологии. Таковой была официальная схоластика, управляемая римской курией. Несмотря на деятельность Абельяра, в сущности, отвергавшего эту основоположную позицию, в Париже укреплялась такая спекулятивная схоластика (одним из первых ее представителей был Гильом из Шампо). Но недалеко от Парижа, в Шартре, в рассматриваемую эпоху существовала школа, деятельность которой совсем не укладывалась в рамки вполне приемлемой для церкви, более или менее официальной схоластической доктрины.

Она была основана здесь как кафедральная школа еще в самом конце X в. Фульбертом (прибыл из Италии; ум. 1028). Этот выдающийся для той эпохи эрудит был учеником Герберта. Подобно ему Фульберт был знатоком арабской науки. Главным образом через нее он стал ценителем различных отраслей античного знания и как бы привил этот дух в основанной им школе, просуществовавшей до второй половины XII в.

В предшествующем же столетии культивированию наук в Шартрской школе весьма способствовали переводы упоминавшегося выше Константина Африканца, благодаря деятельности которого появились на латинском языке не только арабские и еврейские медицинские тексты (включавшие и более широкий естественнонаучный и философский материал), но и тексты Гиппократ и Галена. Переводческая деятельность другого ученого (и путешественника, побывавшего в Италии, Греции и арабоязычных странах) начала XI в. — Аделярда из Бата, происходившего из Англии, познакомила Шартрскую школу с произведениями Эвклида и арабоязычной ма-

тематикой и астрономией. Благодаря переводческой деятельности Константина и Аделярда (с арабского на латинский) философам Шартрской школы впервые в истории средневековой западноевропейской философии стали известны и идеи античных атомистов — Демокрита, Эпикура и Лукреция.

Расцвет Шартрской школы приходится на первую половину и середину XII в. (в самом начале этого периода Абельяр короткое время тоже был слушателем школы, сделав попытку изучать здесь математику). В данный период школу возглавлял Бернар из Шартра (в 1114—1124 гг.). Влюбленный в античную литературу, Бернар уделял большое внимание изучению римских писателей и поэтов. Философы средневековья расширительно трактовали античную философскую мудрость, нередко включали в нее идеи и учения, которые они черпали и в художественных произведениях античных авторов. Передовые мыслители средневековья искали мудрость и находили ее не только в собственно философских произведениях. Интересно отметить в этой связи, что Бернар Шартрский, выражая свою признательность античным образцам, сравнивал своих единомышленников с карликами, которые, взобравшись на плечи античных гигантов, получали возможность видеть и больше, и дальше тех, кто этого не делал. С такой позиции в начале XII в. глава Шартрской школы стал вдохновителем платоновского движения, как бы продолжая традицию, заложенную Эриугеной (с идеями которого он был, по всей вероятности, знаком). Но в отличие от Эриугены он опирался главным образом на платоновский «Тимей» и на комментарий к нему, принадлежащий Халкидию.

Еще большую роль в формировании философской доктрины Шартрской школы сыграл его ученик и преемник по ее руководству Жильбер де ля Поррэ (Порретанус, 1076—1154, главой школы оставался до 1141 г.), которого некоторые историки средневековой философии рассматривают как наиболее выдающегося философского представителя рассматриваемой школы. В своем анализе онтологических и гносеологических вопросов (связанных главным образом с решением проблемы универсалий) Жильбер применил эти свои изыскания к главной теологической проблеме — проблеме бога, за что и был осужден на соборе в Реймсе в 1147 г. при ближайшем участии того же Бернара Клервосского, гонителя

Абеляра. Несмотря на всю свою приверженность к платоновским идеям, которым он придал, в сущности, антихристианское звучание, Жильбер, комментируя божественские произведения, отходил и от платоновского решения проблемы универсалий и едва ли не первым стал переходить к аристотелевскому ее решению. Свидетельством тому является приписываемая ему «Книга о шести принципах», в которой он пытался дополнить и прояснить аристотелевское учение о категориях. Это было первое оригинальное сочинение по вопросам логики в эпоху европейского средневековья, снискавшее большую популярность.

Преемником Жильбера по руководству школой стал младший брат Бернара Тьерри (ум. ок. 1155), упоминавшийся союзник Абеляра во время его процессов. Главные и весьма значительные идеи он сформулировал в двух своих произведениях. Первое из них «О семи днях и шести различных творениях» облечено в форму комментария в ветхозаветной Книге бытия, фактически же автор на основе неоплатоновских идей нарисовал, в сущности, нехристианскую картину природного мира. То же можно сказать о втором произведении Тьерри — «Гептатейхон», представляющем собой компендий семи свободных искусств, но в основном посвященном философии природы и космогонии. Не менее важно и то, что в этом же произведении его автор впервые в истории западноевропейской средневековой философии опубликовал (используя, по всей вероятности, арабские источники) важнейшие произведения аристотелевской логики — «Первую Аналитику», «Тошику» и «Опровержение софистических умозаключений», что сообщило большой импульс развитию и схоластической логики (совокупность этих произведений стала именоваться «новой логикой»). По всей вероятности благодаря переводам учеников Тьерри в возглавлявшейся им школе стали известны и естественнонаучные произведения Аристотеля.

Для прогресса антисхоластической натурфилософии и методологии большую роль сыграли произведения философов, примыкавших к Шартрской школе. Таково произведение Бернара Сильвестра (или Бернара из Тура; ум. 1167) «О всеобщности мира, или Большой и малый мир» («*De mundi universitate, sive megacosmos et micrococosmos*»), тоже написанное под решающим влиянием «Тимея» и комментария к нему Халкидия. Весьма пока-

зательна и сама форма этого произведения — диалогическая (между Природой и Провидением) и одновременно поэтическая. Эта унаследованная от античности форма данного произведения резко контрастировала со складывавшимися тогда схоластическими трактатами (частично диалогическую форму, как мы видели, использовал и Абельяр).

Весьма значителен и другой философ Шартрской школы — ученик Бернара Шартрского Гильом из Конша (ок. 1080—1145). Он комментировал тот же платоновский «Тимей» и боэцианское «Утешение при помощи философии». Еще более знаменательны его собственные сочинения, одно из которых называется «Философия мира». Неоплатоновско-пантеистические мотивы сочетаются здесь с атомистическими идеями, почерпнутыми в названных переводах Константина и Аделярда.

Платоновско-натуралистические интересы философов Шартрской школы сочетались у них и с более широким интересом к античной литературе, к произведениям римских авторов (не владея греческим языком, они не были еще в состоянии стать ценителями греческой литературы). Такие интересы шартрских философов делают понятными их нередкие в историко-философской литературе характеристики в качестве средневековых гуманистов. У них наметилось разделение философского знания на теорию природы и на знание, имеющее своим предметом человеческий мир (уже Аделярд из Бата отличал филокосмию, под которой, нужно думать, он понимал именно философию природы, и философию в собственном смысле слова, осмысливающую человеческий мир).

Последним весьма значительным философом Шартрской школы был Иоанн Солсберийский (ок. 1115—1180), происходивший из Англии, но учившийся во Франции (у Аделяра в последние годы его преподавания в Париже, а также у Жильбера де ля Поррэ и Гильома из Конша).

Иоанн — весьма образованный человек своей эпохи, начитанный в античной литературе. Он уделял внимание и политическим интересам, которые проявил прежде всего на своей родине. Его главные произведения «Policraticus» (1155) — преимущественно социально-политического и «Metalogicon» (1159) — философско-гносеологического содержания. Последние годы своей

жизни Иоанн занимал кафедру епископа Шартра и умер в этой должности.

Общая направленность воззрений названных философов определялась их отрицательным отношением к спекулятивно-теологической диалектике в духе Ансельма Кентерберийского и Гильома из Шампо, того стиля теолого-философского умозрения, который в основе своей был присущ господствовавшей католической церкви и все больше укреплялся в Париже. Философы же, группировавшиеся в Шартре, конечно, не способные еще оторваться от теологических предпосылок и почвы, все же стремились перенести центр своих интеллектуальных интересов на осмысление мира и человека, усматривая именно в них главную цель философского знания. Это делает понятным, почему, например, Жильбер Порретанский называл парижских спекулятивно-теологических диалектиков людьми, лишенными философских способностей (*sine ratione philosophi*). Ученик Жильбера, Гильом из Конша, подчеркивая роль свободных искусств и, так сказать, научного образования, выступал уже против формализма диалектических словопрений, схоластических диспутов. Он подчеркивал в связи с этим, что диалектика (т. е. та же формальная логика) и риторика не должны быть целями сами по себе. Их подлинная роль — служить средством правильного и глубокого осмысления как в мире философии, так и в области теологии.

Из сказанного очевидно, что теологические умозрения у философов Шартрской школы не были определяющими. Поскольку же они должны были отдавать им определенную — различную у каждого из них — дань, такие умозрения слагались у них, во-первых, под решающим воздействием платонизирующей традиции, во-вторых, под влиянием проникавших к ним аристотелевских идей (известную роль играли и боэцианские мотивы и некоторые мысли арабоязычных философов). Так, уже Бернар Шартрский, придерживаясь еще позиций крайнего реализма, согласно которым вечные идеи бога представляют собой некие бестелесные прототипы всех конкретных индивидуальных вещей, вместе с тем считал, что непосредственно последние определяются некими общими формами, не отделимыми от них и вместе с тем как бы представляющими в них извечные божественные идеи.

Теологические спекуляции Жильбера, тоже сложившиеся под влиянием платоновско-аристотелевских источников, носят еще более отвлеченный характер. Теология здесь в значительной степени трансформирована в онтологию, и в связи с этим затенены креационистские функции внеприродного бога-творца. Жильбер отличал в каждой вещи ее индивидуальное существование, которое он именовал субстанцией, от той ее общей сущности (родовой и видовой), которую он называл субсистенцией. Субстанция сопряжена со всеми случайностями индивидуального существования, субсистенция полностью лишена их. То же подразделение, будучи возведено к богу, приводило Жильбера к различению в нем собственно бога (*deus*) и божественности (*deitas*). В своей совокупности как то, так и другое рассматривалось в качестве единственного и подлинного бытия, а все индивидуальное и конкретное — как бытие в той или иной степени, каковым оно становилось в силу того, что божественное бытие наделяло индивидуальные субстанции соответствующими субсистенциями. В понятии же божественного бытия субстанция совпадала с субсистенцией, а бог — с божественностью. В этом отвлеченном рассуждении, в значительной мере повторявшем то, с каким мы уже встречались, рассматривая воззрения Боэция, предвосхищалось сформировавшееся в следующем, тринадцатом столетии фундаментальное различие между сущностью и существованием и их совпадением в боге.

Другие философы Шартрской школы, и прежде всего Тьерри и Бернар Сильвестр, еще дальше отошли от теологических спекуляций в сторону превращения теологии не только в онтологию, но и в натурфилософию. Главный литературно-теоретический источник такой эволюции — все тот же платоновский «Тимей», давно известный на Западе в латинском переводе с комментарием к нему Халкидия. Но в том же направлении вела названных философов вся совокупность свободных искусств и прежде всего квадривия, обогащенная теперь благодаря переводам с арабского многими математическими, астрономическими, медицинскими и другими сведениями. Тьерри в своем произведении «О семи днях», по форме своей представляющего комментарий к ветхозаветной Книге бытия, фактически отошел от креационистской мифологии этого основоположного документа иудейско-христианского монотеизма. Фактически комментарий к данной

книге стал для Тьерри поводом для выражения собственных воззрений на природный мир, в которых философское содержание брало верх над богословским.

Под влиянием платоновского «Тимея» Тьерри, как затем Гильом из Конша (а до них уже и Абеляр), отождествлял третью ипостась христианского бога, святой дух, с мировой душой, открывая тем самым возможности для пантеистического его толкования. К тому же христианский бог-творец (именуемый и божественностью — *deitas*, как это имело место у Жильбера) чаще трактуется автором «Семи дней» как бог-всесила, действующая как в мире в целом, так и в составляющих его вещах.

Осмысление бога в аристотелевских категориях приводит Тьерри к его тройному истолкованию. Согласно ему бог выступает в качестве производящей причины (которая, нужно думать, и выражает его творческие функции), а его мудрость составляет формальную причину. Материальную причину образуют четыре элемента, первоначально созданные богом-творцом. Вместе с тем бог как всеблагое и абсолютно доброе существо является и целевой причиной мира. Если сопоставить эту концепцию Тьерри с эриугеновской доктриной бога как четвероякой природы и учесть, что в первой из них бог творит частицы четырех элементов, которые сразу вовлекаются в движение, станет ясным бо́льший динамизм первой из них по сравнению со второй. У Тьерри возникла уже скорее натурфилософская, чем собственно теологическая картина мира, каковой она оставалась еще у Эриугены. Об этом же свидетельствует и то обстоятельство, что главным средством познания мира для Тьерри стало не столько Священное писание, сколько квадратный и прежде всего математика.

Здесь мы встречаемся и с другим ходом мысли автора «Семи дней» — наряду с платоновско-аристотелевским еще и пифагорейским (если учесть, что и «Тимей» создан под решающим воздействием пифагореизма, то уже одно это обстоятельство делает понятным данный ход мыслей у Тьерри). Познание математики должно предшествовать познанию бога и составлять важнейшее условие последнего. Глава Шартрской школы вставал здесь на путь теолого-математических спекуляций. Бог-отец как первая ипостась божественной троицы трактовался как некое вечное и неизменное праединство. Единство-единица (*unitas*) составляет основу всякого числа,

а без него невозможно никакое объяснение изменяющегося мира. Второе лицо троицы — бог-сын трактовался как равенство, а третье — святой дух — представляет собой согласованность единства и равенства. Но наиболее универсальной основой-творцом всего многообразия сущего всегда является бог-отец. При этом нет отождествления существования бога с существованием мира, поскольку бог в качестве абсолютного единства (несмотря на три его ипостаси) существует вполне независимо от множественности телесного мира.

Еще дальше по пути усвоения античных философских и натурфилософских идей и разрушения христианско-креационистских представлений о природно-человеческом мире пошел во многих местах своего произведения (в стихах и в прозе) «О всеобщности мира или большой и малый мир» Бернар Сильвестр, опиравшийся примерно на те же источники, что и Тьерри. В отличие от последнего, однако, мы встречаемся в данной поэме с противопоставлением доброго бога-демиурга злой и хаотичной материи. В таком противопоставлении можно видеть влияние манихейской традиции, которая в XII в. была представлена очень сильным движением катаров. Впрочем, платоновские мотивы в названной поэме еще сильнее. Как и в «Тимее», бесформенная и неупорядоченная материя существует независимо от бога-творца. Творение мира осуществляется в соответствии с божественными идеями-архетипами. Но непосредственно — в соответствии с неоплатоновской традицией — из бога эманурует Логос, в котором божественные идеи трансформированы в вечные формы всех вещей. Отпечатки их заключены и в Мировой душе, появляющейся из Логоса. Она и составляет непосредственную причину, преобразующую хаос материи в гармонический космос. В самом начале такого эманационистского «творения» хаотическая материя трансформируется в четыре традиционных элемента, которым присуща уже определенная пропорция. В самом же конце его появляется человек-микрокосмос, которого бог делает подобием большого мира, природы, мегакосмоса. Нетрудно видеть, что при всей религиозно-идеалистической фантастичности этой картины ее креационистские элементы отступают перед натуралистическими.

Сходную картину происхождения и структуры природы нарисовал и Гильом из Конша (впрочем, ближе к

Тьерри, чем к Бернару Сильвестру). Мировая душа представляется ему в качестве внешней силы, внесенной богом в природу и составившей основу жизни растений, животных и человеческого мышления. Новый момент, который внес Гильом, связан с представлениями о преобразовании вечных божественных идей во внутреннюю необходимость мира, познаваемую математически. Элементом ее стали у Гильома и атомистические представления античности. Математика, астрономия и музыка становятся необходимыми средствами познания прекрасного и гармонически устроенного мира.

**Гносеологические
идеи шартрианцев.
Зарождение концепции
«двух истин».
Иоанн Солсберийский**

Как ясно из изложенного, философы Шартрской школы, продолжавшие прежде всего платоновскую традицию, принадлежали к лагерю реалистов. Это справедливо по отношению не только к главе школы Бернару, но и к его ученику Гильому из Конша. Даже атомизм последнего не противоречил доктрине реализма, поскольку атомы, будучи подлинными элементами природы, познаются только умом, а не чувствами (впрочем, такова была, в сущности, и точка зрения самого Демокрита).

Понятийный реализм, как уже говорилось, стал главной методологической базой онтологизации философских понятий, которая для средневековой философии, быть может, даже более характерна, чем для философии античной. С такой особенностью мы встречаемся в книге «О шести принципах», приписываемой Жильберу де ля Поррэ и оказавшей весьма сильное влияние на европейскую схоластическую философию вплоть до XV в.

Данная книга представляет собой определенную трактовку аристотелевского учения о категориях. Если для Аристотеля категории — это прежде всего роды высказываний и лишь потом — наиболее общие разновидности самого бытия, то для автора «Шести принципов» категории — это наиболее общие онтологические разделы самой действительности, наиболее общие формы индивидуальных вещей. При этом десять аристотелевских категорий были подразделены автором книги на две группы. Первую из них составляли формы, определяющие вещи, такие, без которых ни одна вещь не может быть мыслима. Это субстанция (аристотелевская сущность, наиболее онтологическая характеристика ве-

щи) и такие ее атрибуты, как качество, количество, отношение. Все они составляют как бы внутренние характеристики вещи. Вторую группу составляют формы, обычно сопутствующие вещам, но более или менее внешние по отношению к ним. Таковы шесть последующих аристотелевских категорий, мыслимых здесь как менее существенные формы места, времени, положения, состояния, действия и страдания. В этих положениях автора «Шести принципов», как и в рассмотренных выше аналогичных идеях Жильбера, который вечные божественные идеи трансформировал в формы, присущие самим вещам, мы встречаемся с началом превращения крайнего реализма понятий, характерного для Платона, в умеренный реализм, поборником которого был Аристотель.

Но аристотелевская форма понятийного реализма, как известно, сочеталась с определенными (и у самого Стагирита весьма значительными) положениями об опытном происхождении и структуре знания. Такие положения противостояли априористической трактовке знания, характерной для платонизма. Эта его особенность, как мы видели, была даже усилена в сугубо умозрительном схоластическом реализме. Теперь же, при формировании его умеренной разновидности, у некоторых шартрианцев дают о себе знать опытно-индуктивистские трактовки знания. В сущности, без них были бы невозможны те космологические — больше натурфилософские, чем теологические — картины природы, которые мы рассмотрели выше.

Главным гносеологом умеренного реализма стал тот же Жильбер Порретанский. Для него идеи — не столько прототипы вещей в божественном уме, сколько те общие — родовые и видовые — начала, которые существуют в единичных вещах. В них-то познающий ум и подмечает такого рода начала, отвлекает их от вещей и образует общие понятия. Их образование происходит в процессе абстракции, и он неотделим от опыта, ибо представляет собой сравнение единичных вещей, выяснение различных сходств и подобий, содержащихся в них, и образование на этой основе различного рода интеллектуальных «собраний» (*collectiones*). Именно так, согласно Жильберу, и образуются общие понятия рода и вида.

Описанный выше процесс обобщения весьма напоминает то, что характерно для концептуализма. Но принципиальное отличие от него умеренного реализма Жиль-

бера состоит в том, что для него вещи — не разрозненная совокупность единичных (и только единичных) признаков, а их реальная соподчиненность видовым и родовым формам, объективное существование которых предопределяет как процесс абстракции, так и ее результат — понятия различной степени общности.

Рационалистическая гносеология Жильбера получила свое отражение и в его решении проблемы веры и разума, соотношения теологии и философии. Глава Шартрской школы придерживался того мнения, что теологические размышления невозможны в понятийной форме (как того хотел Абельяр), поскольку понятия представляют собой отражение особенностей конкретных и единичных вещей. Поэтому философию (тогда, в сущности, отождествлявшуюся с наукой) нельзя смешивать с теологией. Более того, первую необходимо отделять от второй именно потому, что понятия основываются на опыте и индукции. Теология же для Жильбера — область знания, использующая дедукцию. Но в отличие от той дедукции, которая применяется в геометрии, арифметике, астрономии и музыке исходя из необходимых и ясных для всех понятий, дедукция в области теологии исходит из положений откровения, которые невозможно проверить и разъяснить. Тем самым философия и наука провозглашаются областью знаний, имеющей отношение прежде всего к познанию внешнего мира. Они не могут зависеть от доктринальных положений теологии.

Рассмотренные воззрения Жильбера — еще скромное, но вместе с тем достаточно решительное разделение сфер философии и науки, с одной стороны, и христианской теологии — с другой. Это одна из первых попыток оппозиционной схоластической философии в эпоху раннего западноевропейского средневековья утвердить независимость философии от вероисповедных догм теологии. Эта прогрессивная тенденция будет развиваться в дальнейшем и образует различные варианты концепции, которая получит название теории «двух истин» (двойственной истины).

Исторически очень красноречивы и показательны для деятельности Шартрской школы воззрения Иоанна Солсберийского, ученика Жильбера и в известной степени Абельяра. Иоанн тоже отличался большой приверженностью к античной культуре. Больше других античных

философов (и писателей) он ценил Цицерона. Под его влиянием Иоанн занимал скептические позиции, считая неразрешимыми многие философские проблемы, в частности проблемы субстанции, сущности и происхождения души, свободной воли, материи, движения, многих таинств вероучения и др. В том же ряду стоит и проблема универсалий.

Иоанн рассматривает пять вариантов ее решения различными схоластиками. В критике этих решений, как и при рассмотрении других проблем современной ему философии, видна действительная направленность его скепсиса. Иоанн понимал трудности, неясности и противоречия в решении многих вопросов, недостаток действительных знаний, весьма характерное для схоластики чисто вербальное их «решение». Скепсис Солсберийца — скорее критическое отношение к содержанию тогдашней философии и знания вообще. В этой связи он, в сущности, призывает к осторожности в постановке и, главное, в решении философских вопросов.

Его критицизм включает в себя момент определения границ познания, но он отнюдь не перерастает в полный агностицизм. Об этом свидетельствует признание Иоанном трех источников достоверного знания: чувств, разума и веры. Весьма показательно также и то, что Иоанн считал нормальным наличие ряда решений различных философских вопросов не только потому, что считал невозможным однозначное их решение, но в особенности потому, что единственное их решение бывает самым неудачным вследствие недостатка знания и с наибольшей силой толкает в сторону догматической ослепленности.

Умный и осторожный скептицизм Солсберийца сочетался у него с весьма высокой оценкой диалектики, трактуемой им в смысле формальной логики. Ни одной истины не следует принимать без размышления и даже исследования. В этой связи он призывал к различению смыслов, вкладываемых в то или иное слово-понятие, к определению не только того смысла, который имеет в виду тот, кого это понятие интересует, но и того смысла, который оно имело в прошлых своих применениях. Подобно Аристотелю Иоанн считал логику инструментальной дисциплиной, знание которой должно предшествовать размышлению над любым философским (и конечно, научным) вопросом. В частности, он высмеивал тех схоластиков, у которых искусство диалектики станови-

лось самоцелью. Широкою известность получило высказывание Солсберийца о том, что для таких схоластиков становится неразрешимым вопрос о том, ведет ли свинью на базар рука человека или веревка, которую держит та же рука.

Не менее характерно и его убеждение в том, что логика как подлинное искусство «говорения и рассуждения» («loquendi et disserendi») весьма полезна и для христианской теологии. Приближаясь к позиции Абеляра, Иоанн стремился на этом пути снять противоречия между теологией и философией. Теологическая программа этого епископа (в конце жизни) — это программа рационалиста и гуманиста, который считал, что богослов не только должен быть подкован диалектически (логически) и философски, но и должен быть знаком с культурой древнего мира, а также с историей. Любитель Вергилия, Овидия и Ювенала, оставивший свои поэтические опыты, написанные античным размером и хорошим латинским языком, не боявшийся брать под защиту даже Эпикура, в высокой степени демонстрировал свои гуманистические симпатии. Подобно Абеляру он опережал свою эпоху.

Новая черта мировоззрения Иоанна связана также с его интересом к истории и к общественной жизни. Его закономерный исторический идеализм выражался в том, что социальное он подчинял этническому. Эта общая черта домарксистской социальной философии с особой силой выступала в эпоху средневекового господства религиозной идеологии. Что же касается Солсберийца, то его своеобразное просветительство выражалось в интерпретации счастья, согласно которой цель человеческой жизни состоит в знании. Счастья достигают лишь те, кто достигает его высших проявлений — философской мудрости, состоящей в познании мира и вещей через их причины. Но таковых (включая сюда и тех, кто стремится к ней) незначительное меньшинство. Большинство же, лишенное таких стремлений, в своей жизни мало чем отличается от животных. Такого рода интеллектуальный аристократизм, столь характерный для классового общества, имел в феодальном обществе свои особенности, с которыми мы встретимся в дальнейшем изложении.

Будучи представителем светского направления в общественной жизни, Иоанн, разумеется, не мог отрицать

значения церкви в государственной жизни. Более того, он подчеркивал приоритет духовной власти над светской, власти пап над властью феодальных владык. Но такое теократическое утверждение не было последним словом социально-политической философии Солсберийца. Источником права, значение которого продолжало возрастать, является только бог. Но одновременно у Иоанна проводится античная идея, согласно которой божественное право, в сущности, есть естественное право. Задача духовной власти состоит прежде всего в том, чтобы это право, законность, без которой невозможна никакая справедливость (а смешение юридического с моральным для религиозного мировоззрения средневековья еще более характерно, чем для античности), неукоснительно соблюдалось в обществе. Оно обязательно как для светской, так и для духовной власти. Нарушение естественного права превращает власть любого владыки в тиранию. Тирану же не только надо отказать в послушании, но в крайних случаях его можно и убивать как богоотступника.

Таким образом, будучи идеологом феодализма и даже теократизма, Иоанн Солсберийский вместе с тем выражал скромный демократический протест против абсолютистского произвола, который, по его убеждению, нарушал божественное право, совпадавшее с естественным.

**Мистическое
направление XII в.
Бернар Клервосский**

Рационалистическое наступление на теологию, которое было столь ярко выражено в деятельности как Абельяра, так и Шартрской школы, породило со стороны католической церкви в рассматриваемом столетии реакцию, аналогичную той, которую в предшествующем веке развивал Петр Дамиани в борьбе против диалектиков. Выразителем такой реакции стал теперь виднейший идеолог католицизма XII в., не раз упоминавшийся выше гонитель Абельяра, а затем и Жильбера де ля Поррэ, Бернар Клервосский (1091—1153), непримиримый враг всяких отступлений от христианско-католического вероучения, вдохновлявший преследование такого еретика, как Арнольд из Брешии.

Бернар происходил из знатного рыцарского рода и уже в молодости показал себя глубоко религиозным человеком. Вступив в цистерцианский орден, основанный монахами-бenedиктинцами в самом конце XI в., он затем

основал собственный монастырь в Клерво, аббатом которого и стал. В монастыре был введен строжайший устав, предусматривавший тяжелую аскезу и физический труд (орден, существовавший и в последующие века, назывался с тех пор бернардинским). Сам Бернар Клервосский, воинствующий аскет и пламенный оратор, «религиозный гений» своего века, приобрел огромное влияние. Он — один из проповедников и организаторов второго крестового похода. Клервосский аббат фактически руководил политикой современных ему пап, Иннокентия II и Евгения III. Само собой разумеется, что он был бескомпромиссным идеологом теократизма, превосходства духовной власти над светской. Используя евангельскую метафору о двух мечях — кесаря и духовного владыки, — Бернар подчеркивал, что меч первого всегда передается ему вторым, римским папой. Уже при жизни Клервосца считали святым (а после смерти и официально канонизировали).

Бернар был образованным человеком. Разумеется, он был сведущ в произведениях и идеях Августина, знал и платонизирующих мистиков. Но не они стали главными вдохновителями его мировоззренческих поисков. Главным источником его воззрений стали чисто религиозные документы (в особенности Евангелия). Бернар даже подчеркивал свое равнодушие к философии. Он называл своими учителями апостолов, которые не учили его ни читать Платона, ни распутывать тонкости Аристотеля, но зато научили искусству жизни. Бернар — автор многих религиозных проповедей. Но все же нельзя отказать и в определенном философском содержании таким произведениям Клервосца, как «О ступенях смирения и гордости», «О почитании бога», «О благодати и свободе воли», «О размышлении».

В эпоху средневековья, как и в поздней античности, получила широкое распространение практика подвижничества и аскетизма и связанных с ними поисков максимально интимного общения с богом. Существуют определенные социальные причины этого общественного движения, породившего столь влиятельный и распространенный тогда институт монашества. В данной книге нет возможности (да и необходимости) входить в их рассмотрение. Достаточно констатировать, что, так сказать, мистическая практика — закономерное явление общественной жизни этой многовековой эпохи. Бернар же не

только давал своей жизнью образцы такого рода практики, но в названных произведениях разрабатывал и ее теорию. Они и сделали его одним из самых видных и влиятельных творцов средневековой европейской мистики.

Мистика данной эпохи обычно рассматривается как второе, наряду со схоластикой, направление религиозно-философской мысли. В принципе такое рассмотрение следует признать обоснованным. Однако необходимо подчеркнуть, что схоластика и мистика как проявления религиозного философствования не могут полностью исключать друг друга, но все же отличаются различной пропорцией рационалистически-философского элемента, с одной стороны, и религиозно-иррационалистического — с другой.

В мистической концепции Бернара Клервосского второй элемент максимален, а первый минимален. В принципе он отвергал всякие рациональные пути постижения бога, а тем самым и схоластические способы такого постижения. Бернар противопоставлял им чувство, непосредственное созерцание бога, интуицию. Игнорируя схоластические абстракции, бесстрастные понятия как средство понимания бога, Клервосский мистик противопоставлял им роль религиозных эмоций, переживаний, рождавшихся из беспредельной любви к богу. Мистика, по сравнению со схоластикой; настаивавшей на обязательности разрабатываемых ею правил богопознания, открывала перед верующими более индивидуальные и интимные пути его постижения.

Здесь возникает проблема отношения мистического мировосприятия Клервоссца к науке того времени, сколь бы скромной она ни была. Отрицать факт существования науки было уже невозможно. Бернар и не выступал с таким отрицанием. Формулируя свое отношение к науке, он даже признавал ее ценность, но лишь в той мере, в какой она пробуждала человеческий дух для единственно достойных его поисков бога. Но мистик решительно осуждал науку, если она как чисто рациональное знание стремилась стать самоцелью и по возможности эмансипироваться от религии (а такие тенденции, как мы видели, были у философов Шартрской школы). Отрицая мировоззренческую функцию науки, Бернар обрушивался и на философов-диалектиков, в особенности таких, как Абеляр и Жильбер, которые, как он был

убежден, переоценивали способности человеческого разума.

Противопоставляя схоластике мистическое мировосприятие, Бернар не формулировал никаких онтологических воззрений. На почве последовательной мистики, отрицающей даже малейшие элементы научного толкования мира, они, в сущности, и невозможны. Но с тем большей силой философ-мистик обращался к человеческому духу и на этом пути формулировал моральные и гносеологические идеи.

Единственный смысл человеческой жизни — это постижение бога. Путь такого постижения — не напряжение разумных познавательных сил, а вся жизнь человека, стремящегося заслужить сверхъестественную благодать всемогущего бога. Достичь этого возможно лишь посредством беззаветной любви к богу и предельного смирения перед ним, что никак не укладывается в некий кратковременный акт, а представляет собой длительный и тяжелый путь, на который может не хватить и всей жизни. Вслед за Августином Бернар считал, что причину зла в жизни человека следует искать в его свободной воле, рожденной первородным грехом и ведущей к отступлению от бога. Наибольший из них — любовь к самому себе. Истребление такого рода свободы и эгоизма и достигается на пути смирения и любви к богу, доводимым до предела. В общем Бернар насчитывал четыре степени любви и двенадцать ступеней смирения. Важнейшая среди них — осознание ничтожности собственного существования, а через нее и аналогичное осознание существования других людей.

В этих утверждениях Клервосского аббата выражена одна из решающих этико-социальных особенностей мистики в ее диаметральной противоположности рациональной сущности научно-философского знания. Если последнее даже в тех условиях стремилось к тому, чтобы максимально поднять уверенность человека в своих силах, то мистика всячески подчеркивала ничтожность этих сил и беспредельное смирение человека, этой «лампады на ветру», перед богом как создавшей его и бесконечно возвышающейся над ним благодати. Если сущность религии усматривать в непрерывном подчеркивании превосходства объективных сил, олицетворенных богом, над человеком и в постоянной необходимости умильстивительной позиции последнего перед первым, то именно

мистика наиболее адекватно формулирует эту сущность религии.

Степень созерцания бога наступает как результат осознания ничтожности собственного существования, как и существования других людей. Но и она не образует вершины постижения бога человеком. Такую вершину образует только *экстаз*, когда душа в состоянии полного самозабвения перед лицом бесконечного всемогущества бога максимально уподобляется ему.

Экстатическое состояние души, в котором человек как бы прорывает ограниченность собственного существа и мгновенно расширяет до бесконечности границы собственного духа, представляет собой одно из основных положений неоплатоновского мистицизма. В нем нашло свое искаженное выражение представление об интуитивных особенностях человеческого познания. Но неоплатоновский мистицизм, одним из западноевропейских примеров которого стала доктрина Эриугены, приводил к пантеистическим выводам, ибо в моменты экстаза душа отождествлялась с богом, обнаруживалось их действительное родство, близость бога к душе человека. Само экстатическое состояние души при всей его сверхъестественности было все же результатом напряжения *собственных* сил человека. Пантеистический мистицизм и пантеистически трактуемая интуиция заключали в себе возможности трансформации ее в *интеллектуальную* интуицию. Но пантеистический мистицизм был неприемлем для христианской религии, ибо, сближая бога и человека, он мог привести верующих к мысли о том, что посредствующая роль церкви (в особенности католической) как единственной носительницы благодати и посредницы между душами верующих и внеприродным богом, в сущности, излишня.

Сказанное объясняет, почему Бернар Клервосский последовал за Августином. Если учение Ансельма Кентерберийского мы охарактеризовали как рационалистический вариант августинианства, то учение величайшего мистика раннего европейского средневековья следует рассматривать как его законченный иррационалистический вариант. Согласно этому учению, в мгновения экстаза душа соединяется только с божественной волей, безграничной и непостижимой. Душа при этом не *отождествляется*, а лишь *уподобляется* богу, который полностью сохраняет свое внеприродное положение. Поэтому

и максимальное приближение души к богу, достигаемое в мгновения экстаза, является результатом не собственных сил человека, а обязано все той же сверхъестественной божественной благодати, которая вознаграждает некоторых особенно преданных ей верующих за длительный искус религиозной любви и смирения.

Интуиция, с которой человек постигает бога как в часы созерцания его, так и тем более в мгновения экстаза, представляется абсолютно загадочным явлением его сознания. От этой сугубо иррационалистической интуиции не может быть никакого пути к ее интеллектуалистическому переосмыслению.

**Умеренный мистицизм
Сен-Викторской школы**

Мистическое учение Бернара Клервосского, имевшего многих последователей, несмотря на свою влияние, все же заключало в себе одну сторону, весьма неприятную для церкви. Воинствующая позиция Бернара, принципиально отвергавшего возможность научного познания мира и схоластических путей постижения бога, грозило церкви утратой контактов с развитием научно-философского знания, которое хотя и весьма медленно, но все же происходило и в ту эпоху. Церкви же был необходим контакт со схоластиками и носителями свободных искусств, число которых увеличивалось и которые все чаще соскальзывали на еретические тропы.

Реализацию таких потребностей церкви взяли на себя ее мыслящие представители, группировавшиеся в других монастырях. Важнейшим из них стал монастырь св. Виктора, основанного на окраине Парижа в 1108 г. уже известным нам схоластиком и теологом Гильомом из Шампо. В этом монастыре сложился кружок любителей философии, которые, отнюдь не отвергая ни свободных искусств, ни определенных принципов схоластики, вместе с тем подчеркивали, что как первые, так и вторые могут обрести свой подлинный смысл и цель только в мистическом постижении бога, которое с необходимостью должно увенчивать любые познавательные стремления человека. Индивидуальные пути богопознания, открываемые мистикой, сошлись у этих философствующих монахов (их часто называют викторианцами) с довольно интенсивными научно-философскими занятиями. Тем самым перед ними открывалась возможность воздействия на тех представителей знания и философии, которые в той или иной степени уклонялись от пути,

предписанного христианско-католическим вероучением и римской церковью.

Виднейшим викторианцем был младший современник Бернара Клервосского Гуго (1096—1141). Саксонец весьма знатного происхождения, он прибыл в 1115 г. в монастырь св. Виктора и учился здесь у Гильома. В дальнейшем он стал магистром, а в 1130 г. — и руководителем школы. Гуго, с одной стороны, был весьма незаурядным знатоком и ценителем свободных искусств и философии, а с другой — еще больше увлекался теологией и мистикой, испытал влияние Бернара и Ансельма Кентерберийского. Свои философские воззрения он изложил главным образом в сочинении «Didascalion» (наука, учение). Оно представляло собой свод семи свободных искусств, как они излагались в традиции, идущей от Бозция и Кассиодора, и как они выступали в рассматриваемую эпоху, будучи обогащенными новыми знаниями. Вместе с тем в данном сочинении известно внимание уделялось и дидактическим вопросам преподавания этих необходимых, по убеждению Гуго, знаний для монахов его времени. При этом изучение всех знаний, о которых шла речь в сочинении, рассматривалось лишь как введение в вопросы теологии. Ей было посвящено особое сочинение Гуго «О таинствах христианской веры» — одна из первых теологических сумм западноевропейского средневековья.

Интересной чертой философских воззрений Гуго Сен-Викторского стала его классификация знаний, навеянная главным образом Аристотелем (в отличие от философов Шартрской школы Гуго был знаком с ними, по всей вероятности, только через Бозция). Принимая аристотелевское подразделение знаний на теоретические и практические, глава Сен-Викторской школы вносил существенную поправку прежде всего в членение теоретических знаний, произведенное Стагиритом. Место первой философии, которой автор «Метафизики» отводил решающую роль, у Гуго заняла теология, математика же и физика сохраняли свое место.

В разделе практических знаний интересно другое «нововведение» Гуго, который подразделял этику на индивидуальную (можно сказать, собственно этику), домашнюю (которую можно считать экономикой) и политическую. В таком подразделении абсолютно характерно для средневеково-религиозного мировоззрения под-

чинение всех аспектов индивидуальной и общественной жизни этическому аспекту (усилено по сравнению с Аристотелем). Викторианец интересовался и вопросами логики (которую он включал и в свою классификацию наук) и даже признавал эмпирическую основу некоторых знаний. Однако вместе с тем внутренний опыт Гуго считал более надежным и достоверным, чем опыт внешний. Здесь-то он и поворачивал на мистические пути богостижения.

Значительно больше Бернара Клервосского Гуго Сен-Викторский ценил знание. Однако, хотя он и признавал, что знание может служить земной жизни (и в этом качестве выступает как наука — *scientia*), много важнее его этическая функция (определяемая, как и у Августина, словом мудрость — *sapientia*). Вершина же мудрости возможна лишь в постижении бога (*intelligentia*). Этим трем ступеням познавательного состояния в общем соответствуют три органа человеческого познания: чувственно телесный, оперирующий образами, духовно-разумный, невозможный вне понятий, и созерцательно-интуитивный. Первым познается внешний мир, вторым — душа, третьим — бог.

В этом гносеологическом контексте наиболее интересна у Викторианца его трактовка созерцания и в особенности интуиции. Он различает в созерцании несколько ступеней, интуиция же составляет высшую из них. С одной стороны, ее трудно отождествить с тем крайним иррационалистическим толкованием, которое характерно для Бернара, поскольку у Гуго интуиция выступает как завершение предшествующих ступеней чувственного и логического знания. Здесь проявляется положительная гносеологическая роль интуиции (вернее, всей сферы созерцательного знания), состоящая в сосредоточении человеческого ума, расширении его горизонта и подъеме на более высокую ступень. Такая роль объяснит нам обращение в дальнейшем многих схоластиков к мистике. Заходя в различные тунки в своих псевдорационалистических изысканиях, эти схоластики погружались в необъяснимые, как подчеркивала мистика, глубины человеческого духа, чтобы почерпнуть там новые творческие импульсы.

В целом же интуиция остается у Гуго иррационалистической, поскольку соединение с богом человек осуществляет, когда его ум вырывается из всех телесных

и логических связей. Поскольку же соединение с богом выступает как уподобление ему и субстанциальность души остается обособленной от всегда внеприродной субстанциальности бога, благодать которой ниспосылает такого рода состояние, мистицизм Викторианца, подобно мистицизму Клервосса, остается антипантеистическим (в основе своей тоже августинианским).

Вместе с тем большое внимание, которое Гуго уделял вопросам знания, привело его к интересному для той эпохи анализу веры и ее отношения к знанию. В этом анализе значительную роль играет классификация истин. Одни из них выводятся из разума, другие согласуются с ним, третьи проговаривают ему, а четвертые всегда превосходят его возможности и силы. Первые полностью познаваемы, и к ним вера не имеет никакого отношения. Последние же составляют только достойные веры. Викторианец трактует ее, во-первых, в смысле неизбежной недостоверности множества наших знаний. Они могут заключать в себе истины, согласные с разумом (и менее достоверные, чем первый род истин), но относящиеся к объектам, еще не существующим, а только предстоящим. Во-вторых же — и это много важнее, — вера, связанная с истинами, превосходящими силы разума, есть суебно религиозная вера в непостижимость божественной воли. Последняя выявляется для человека как сверхъестественное откровение либо через внешние события, которые чудесны — воззвание к чуду составляет едва ли не главную черту «онтологии» мистицизма — либо же божественное откровение выступает как внутреннее озарение в душе богобоязненного человека.

Учеником и преемником Гуго стал Ришар Сен-Викторский (ум. 1173), а сама школа просуществовала до конца XII в.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

**СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ФИЛОСОФИЯ
В БЛИЖНЕВОСТОЧНЫХ
СТРАНАХ
И В МУСУЛЬМАНСКОЙ
ИСПАНИИ**

По своему социально-экономическому и культурному уровню страны Восточного Средиземноморья в эпоху раннего средневековья (вплоть до второй половины XII в.) стояли выше современных им стран Европы. Большая часть их территорий входила в состав Византийской империи, но в VII в. уже на значительно более обширных территориях образовался огромный Арабский халифат. Философское развитие в рамках арабоязычной мусульманской культуры сильно отличалось от того развития, с каким мы познакомились на примерах западноевропейской философии VI—XII вв.

**Культура и религия
в арабо-мусульманских
странах**

Страны Ближнего Востока, арабизированной Испании и в меньшей мере Северной Африки, завоеванные в седьмом столетии арабами, развили богатую культуру, органической частью которой стали философские учения. В своем подавляющем большинстве они были сформулированы здесь задолго до того, как в странах Западной Европы появились сходные учения, дальнейшее развитие которых стало возможным в значительной степени под воздействием учений, проникавших сюда из арабизированных стран Ближнего Востока и Испании.

Выясняя главные особенности культуры, идеологии и философии ближневосточных мусульманских стран рассматриваемой эпохи, целесообразно сравнить их с теми же сторонами жизни европейских стран. Можно заметить здесь как определенное сходство, так и различие.

В роли варварских народов, завоевавших страны более высокой культуры и способствовавших здесь формированию феодального общества, на Ближнем Востоке выступили арабы. Но по сравнению с европейскими странами раннего средневековья, завоеванными германцами (как и славянами), ближневосточные страны, классовое развитие которых началось за тысячелетия до нашей эры, ко времени арабского завоевания развили более высокую и дифференцированную культуру. К концу античности восточная половина Римской империи сохраняла эти свои преимущества по сравнению с ее западной половиной. Они во многом объясняют устойчивость образовавшейся на востоке Византийской империи.

Другим обширным государственным образованием ближневосточного мира была древняя Персидская монархия, обретшая новую силу в правление династии Сасанидов (III—VII вв.). Культура именно этого монархического государства (в меньшей степени и культура Византии) и стала для победоносных арабов примерно тем же, чем для германцев стала культура завоеванных ими стран западной половины Римской империи.

Имеется известное сходство социально-экономических процессов на Европейском Западе и Ближнем Востоке. Завоевания германских народов, изживавших родо-племенные и рабовладельческие отношения, привели к появлению феодального общества в указанных странах. Арабы, жившие на периферии Средиземноморья, по постепенно втягивавшиеся в события его истории и подвергавшиеся воздействию различных сторон ее культуры, еще за много веков до начала своих эпохальных завоеваний, накануне их тоже переживали разложение родо-племенных порядков. Формировались у них и рабовладельческие отношения, которые продолжали играть значительную роль и в сасанидском Иране. Завоевание его арабами (как и завоевание значительной части Византийской империи) привело к более быстрому изживанию здесь рабовладельческих и формированию феодальных отношений.

Но феодальное общество, сложившееся в Арабском халифате и особенно в его ближневосточных землях, значительно отличалось от феодализирующегося общества современных ему стран Западной Европы. Если здесь резко преобладало натуральное хозяйство, а ремесло, торговля и городская жизнь вплоть до начала XI в. играли в общем незначительную роль, то экономика стран Ближнего Востока в ряде отношений была выше европейской до арабских завоеваний и прогрессировала после них. В огромном хотя и многонациональном, но централизованном государстве ремесло, торговля и городская жизнь были значительно активнее, чем в странах тогдашней Европы. Для экономики и культуры ближневосточных стран уже в раннее средневековье весьма показательна интенсивность ремесленной и торговой деятельности, наличие таких, например, специальностей, как ювелиры, врачи и переписчики книг. Это свидетельствовало о немаловажной роли умственного труда, который в странах Западной Европы, в сущности, был монополизирован служителями церкви. Очень важным фактором культуры в странах Ближнего Востока, Северной Африки и Испании стал арабский язык. Язык Корана, мусульманской религии и государственности халифата стал в этих странах международным языком. Его роль была аналогична роли латинского языка в странах католической Европы в эпоху средневековья.

В возникновении и распространении мусульманской религиозности имелись существенные различия, если сравнивать мусульманство с христианством. Христианство возникло из недр античной культуры и распространялось среди германцев, славян и других народов прежде всего из главных центров этой культуры — Рима и Константинополя. Арабы же сами создали свою монотеистическую религию и принесли ее на своих мечах как более развитым, чем они, народам — сирийцам, персам, египтянам, у которых мусульманство вытеснило христианство (преимущественно в его монофизитской и несторианской форме) и зороастризм, так и народам, не превосходившим их по своему социально-экономическому и культурному уровню.

Впрочем, Мухаммед (ок. 570—632), считающийся основоположником ислама и автором его основного документа, Корана (по арабски — чтение), создавал его не только преобразуя более примитивные арабские верова-

ния и этико-правовые нормы, но и опираясь на многовековые положения иудаизма и христианства, зафиксированные в Библии (особенно в Ветхом завете). Супранатуралистическое представление о едином и всемогущем Боге-Аллахе, его креационистской деятельности по кратковременному созданию мира и человека, эсхатологические картины грядущего крушения мира, воскресения мертвых, последнего суда Аллаха и другие почерпнуты в иудаистско-христианском монотеизме. Многие историки религии рассматривают мусульманство как упрощенную версию христианства и вместе с тем как более строгий монотеизм. Ему не присуще, например, учение о единстве и одновременно о триничности бога, потребовавшее стольких усилий от христианских богословов и философов и послужившее основанием для стольких вероисповедных расколов и различных еретических движений. Мусульманский же монотеизм основан на формуле. «Нет божества, кроме Аллаха, а Мухаммед пророк его». Он возник в условиях еще не очень дифференцированного, примитивного классового общества Аравийского полуострова.

Большая простота и, можно сказать, последовательность ислама по сравнению с христианством получила свое выражение и в более последовательном представлении об абсолютности божественного предопределения, исключаяющей возможность для человека каких бы то ни было свободных поступков (само слово «ислам» означает по-арабски полнейшую покорность верующих перед лицом Аллаха, предание себя его воле, а «муслимы», или мусульмане, — те, кто принял такую покорность как основное содержание своей жизни). Роль догмата о предопределении в исламе столь велика, что, по словам К. Маркса, «стержень мусульманства составляет фатализм» [1, т. 9, с. 427].

Социально-историческая функция религиозного фатализма неоднозначна. В периоды больших исторических подъемов — как классовых, так и национальных — он становится наиболее мощным оружием мобилизации масс для беззаветной борьбы за «правое дело». Именно такую роль ислам сыграл после своего возникновения и в последующие десятилетия арабских завоеваний, имевших всемирно-историческое значение. После же того как исторический подъем оказывается исчерпанным, фатализм нередко становится выражением пассивности масс,

их неспособности и нежелания изменить те или иные социальные порядки. Таким ислам стал в последующие века (хотя и тогда в отдельных странах он становился в некоторые периоды эффективным средством мобилизации масс, но обычно лишь для войны с «неверными»).

Мусульманский религиозный фатализм сочетается с сугубо антропоморфным представлением о всемогущем и внеприродном боге, ум и хитрость которого во много раз превосходят человеческий ум и хитрость. Например, в одной из сур Корана изобличаются уловки неверующих в Аллаха, «которые не веруют, чтобы задержать тебя, или умертвить, или изгнать. Они ухищряются, и ухищряется Аллах. А ведь Аллах — лучший из ухищряющихся» [29, 8, 29—30]. Как и в христианстве, фатализм ислама закономерно сочетается с представлением о беспредельном волюнтаризме Аллаха, который «творит... что пожелает» [29, 24, 44; ср. также 85, 16]. Безгранична власть Аллаха, который «переворачивает ночь и день», над природой и человеком. Произвол этой власти переполняет действительность бесконечным множеством чудес — совершенно непонятных для человека явлений. Подобно христианству мусульманство неоднозначно в своем социальном содержании. Но совершенно очевидна основная его направленность — освящение собственности и власти тех, кто ею обладает. «О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателю власти среди вас» [29, 4, 62].

По сравнению с христианскими странами, особенно западноевропейскими, где духовная власть пап была отделена от власти императоров и других светских государей, в Дамасском, а затем и в Багдадском халифатах теократизм власти был выражен наиболее последовательно, ибо халиф, считавшийся преемником пророка Мухаммеда, сочетал в своем лице высший авторитет имама, духовного владыки, и эмира, обладателя светской (в особенности военной) власти. В соответствии с этим теократическим принципом, столь характерным для феодального общества средневековья, мусульманское духовенство выполняло не только религиозные, но и светские функции, в особенности учителей и судей (поскольку уголовное и гражданское право было полностью основано в мусульманских странах на религиозном законе — шариате). В дальнейшем, уже в X в., когда Багдадский халифат распался, власть в различных феодальных государ-

ствах, образовавшихся на его огромной территории, захватили светские владыки, а багдадский халиф, власть которого простиралась на сравнительно небольшую территорию в Ираке, сохранил главным образом лишь свои религиозные функции имама, высшего религиозного авторитета мусульманского мира (его, таким образом, можно сравнивать в этот период с римским папой).

При всей фундаментальной важности Корана для мусульманской религиозности ее становление не было завершено ни к началу арабских завоеваний, ни в годы их наивысшей интенсивности, когда под властью дамаских, а затем и багдадских халифов оказалось государство, превосходившее своими размерами Римскую империю в период ее наибольшего могущества. В эти десятилетия Коран дополнялся другими религиозно-этическими и религиозно-правовыми документами, в особенности сунной, сборником преданий о действиях и словах Мухаммеда по тем весьма важным вопросам жизни, которые не получили отражения в Коране. В VIII—IX вв. в странах Ближнего Востока, представлявших тогда сердцевину огромной сверхдержавы, происходили сложные процессы продолжавшегося становления мусульманской религии, ее взаимодействия с религиозными идеями христианства и зороастризма. В процессе социальной и национальной борьбы в мусульманстве образовались различные направления и секты. Некоторые из них включали в свои доктрины различные идеи философского происхождения.

Подобно христианству мусульманскую монотеистическую религиозность тоже можно рассматривать как религиозность абстрактного человека. Как таковая она включает в себя отдельные положения, имевшие философское значение. В названных странах совершался весьма интенсивный для той эпохи процесс усвоения античного научного и философского наследия и формирования оригинальных научных и философских идей и учений.

При этом далеко не все ученые и философы, развивавшие такие идеи и учения, были арабами. Большинство их принадлежало к ираноязычным, тюркоязычным, бербероязычным и другим народам. Но всех их объединяли тогда арабский язык, на котором было написано подавляющее большинство философских и научных произведений, и мусульманская религия, которая служила для них совершенно обязательной идеологической предпосылкой.

Основные направления Социальная борьба в формировавшемся арабском классовом обществе, а затем и аналогичная борьба в исламе

внутри халифата, осложнявшаяся борьбой национальной, привела уже во второй половине VII в. к появлению *шиизма*, который в дальнейшем стал вторым после *суннизма* (оформившегося к X в.) по своей влиятельности и распространности направлением в исламе. Признавая Коран, шиизм отвергал «священное предание», кодифицированное в сунне (и принятое большинством мусульман). Особенность шиизма по сравнению с суннизмом состоит в несколько меньшей жесткости догматов. Считая Коран божественным откровением, сообщенным Аллахом Мухаммеду, шииты подвергали его иносказательному толкованию, которое открывало различные возможности перед человеческой субъективностью хотя бы в чисто богословской форме.

Одной из наиболее распространенных сект внутри шиизма стал *исмаилизм*, возникший во второй половине VIII в. В своих «Хронологических выписках» К. Маркс заметил, что «система исмаилитов сложилась в результате воздействия на ислам индийско-персидских учений» [2, т. V, с. 127]. Необходимо подчеркнуть в этой связи, что культура стран Ближнего Востока, вошедших в состав Арабского халифата, с одной стороны, развивалась под воздействием античной, греко-римской культуры, а с другой, испытывала воздействие таких культур, как иранская и индийская. Первая из них играла решающую роль в период Багдадского халифата. Исмаилизм стал официальной идеологической системой в Египетском халифате в X—XII вв. и был распространен в других мусульманских странах.

Он основывался, в частности, на индийских, иранских, греческих верованиях — едва ли не общих всем древним народам — о душепереселениях (метемпсихозе). При всей фантастичности этих религиозно-мифологических представлений, которые в Древней Греции стали органической частью таких влиятельных идеалистических философских учений, как пифагорейство и платонизм, в них все же сохранялись остатки натуралистических воззрений древних народов, видевших психическое начало не только в мире животных и растений, но даже и в том мире, который мы называем теперь неорганическим. Так, по воззрениям исмаилитов, человеческая душа в зависимо-

сти от своего поведения в земной жизни ее владельца после его смерти может в виде наказания воплотиться в тела животных (самых разнообразных), а в качестве тягчайшего наказания — даже в камень. Это влиятельное верование, ставшее составной частью индуистского закона кармы, христианством было объявлено языческим заблуждением и заменено мифом о творении богом человеческих душ. Исламиты же пытались сочетать его с представлениями ислама, согласно которым два ангела, посланники Аллаха, устраивают душе после погребения покойника своеобразный допрос о ее поведении, в результате которого и определяется ее дальнейшая судьба.

Другое, не менее важное положение исмаилизма, по всей вероятности, навеяно идеями неоплатоновской философии, которые были очень распространены в странах Ближнего Востока. Согласно учениям исмаилистских теологов, единый Бог-Аллах порождает мировой разум, который, в свою очередь, производит мировую душу. Последняя создает материю и оживотворяет всю природу. Но еще более важная функция мировой души состоит в том, что она становится «душой имама», переселяясь из тела одного пророка в тело другого — Адама, Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Моисея (Мусы), Иисуса (Исы), миссии которых ислам признает, хотя и считает, что все они были, так сказать, завершены миссией Мухаммеда, последнего из божественных посланников, возвестившего наконец единственно истинную религию. Но уже после Мухаммеда мировая душа, по богословию исмаилизма, вселялась в имама Исмаила. Каждый из этих семи пророков олицетворял определенную стадию божественного откровения и соответствующий ей этап мировой истории. Преемниками божественной семерки становятся семь земных имамов, которые тоже рассматриваются исмаилизмом в качестве воплощения мирового разума.

В религиозный комплекс исмаилизма проникли и другие философские идеи. Влияние неопифагореизма породило здесь обожествление семерки, а в сочетании с неоплатонизмом — идею о семиричной ступени эманации — Божество — Первый Разум — Мировая душа — Первичная материя — Пространство — Время — Мировой разум — Человечество (так сообщает аш-Шахрастани в своем труде «Религиозные секты и философские школы», написанном в первой половине XII в.). Через философ-

ские фантазии гностиков, как и непосредственно, в исмаилизм проникли дуалистические идеи манихейства и зороастризма. Как впоследствии в европейских странах, исмаилиты придали им резко социальное звучание. Власть правящей феодальной верхушки они изображали как силу тьмы и ненависти, а движение народных низов и в особенности крестьянства — как силу света и добра.

Исмаилиты породили и другие сектантские ответвления. Одно из них составило секту *карматов*, возникшую в конце IX в. и распространенную в Южной Месопотамии, Сирии, Хоросане и Йемене. Выражая антифеодальные устремления крестьянства, карматы отвергали религиозный авторитет халифа, не признавали некоторых обрядовых предписаний ислама и предметов культа, не считали обязательными некоторые предписания шариата. Они высказывали радикальные уравнилельные идеи и стремились осуществить их революционными средствами. Наряду с карматами в исмаилизме (как и за его пределами) существовали и другие сектантские течения, развивавшие активную деятельность, оппозиционную по отношению к ортодоксальному мусульманству (более всего связанному с суннизмом).

Как оппозиционное возникло и другое направление внутри ислама, именуемое *суфизмом*. Термин этот происходит от арабского слова «суф», означающего «шерсть, власняница». Суфизм — главное мистическое направление в странах мусульманской религиозности. Оно зародилось в конце VIII в. и усилилось в последующие века, отразив разочарование широких слоев населения эксплуататорскими порядками, укрепившимися в Багдадском халифате и освящавшимися официальным исламом. Растерянность и отчаяние, охватившие многих людей, ощущавших свое бессилие перед лицом эксплуататорской государственности, приняло форму пассивного протеста, выражавшегося в аскетизме, в бегстве от житейской «суеты», в стремлении к созерцательному постижению бога и т. п. Такого рода настроения, как мы видели, были широко распространены и в христианских странах. В мусульманских же странах с суфизмом связано главным образом возникновение монашеского движения дервишей (буквально: «тот, кто встал на путь к богу», в переносном же смысле — нищий, бродяга).

Доктрина суфизма весьма расплывчата и эклектична. В ней соединились неоплатоновская идея эманации, инду-

истское учение о растворении человеческой души в божестве и зороастрийская «теория сияния», согласно которой бог присутствует как в свете солнечных лучей, так и в сиянии огня. Главную формулу мусульманского монотеизма «Нет божеств, кроме Аллаха» суфии заменили формулой «Нет сущего, кроме Аллаха», становясь таким образом на почву пантеизма. Духовный стержень суфизма составляет мистическое стремление к созерцанию бога (тасаввув). Согласно идее эманации, происходит изливание единого божества в природный мир, важнейшим проявлением чего становятся души верующих. Но страдания их владельцев приводят людей к стремлению бежать из этого мира и вновь соединиться с богом. Некоторые идеологи суфизма в подробностях рисовали «путь» (тарикат) такого воссоединения с богом, вершину которого составляет экстаз, не передаваемый в словах обычной речи и не осмысляемый логически. Другие утверждали даже, что в этих состояниях божественный дух непосредственно общается с душой суфия. В целом суфизм можно охарактеризовать как мистический пантеизм, который в европейских странах стал в более поздние времена весьма широкой идейной базой народно-еретических движений. Правда, в дальнейшем оппозиционность суфизма была ослаблена благодаря преобразованиям некоторых философствующих идеологов, и он получил известное признание со стороны ортодоксального мусульманского духовенства. Мистицизм, в сущности, всегда сохраняет возможность компромисса с господствующей религией, которая нуждается в подкреплении мистикой.

**Возникновение
теологии мусульманства.
Мутазилиты**

Становление монотеистической религиозности ислама в условиях обостряющейся социальной борьбы, а равным образом усложнение идеологической борьбы в связи с усилением контактов носителей вероисповедной доктрины мусульманства с философскими идеями античности сопровождались осознанием неясности и неоднозначности основных его догматов, нарастанием теологической проблематики в исламе.

Это коснулось прежде всего догмата абсолютного предопределения — одного из основных в мусульманстве. Уже в седьмом столетии против него выступили кадари-ты, отстаивавшие возможность свободных поступков человека, не определяемых божественным предопределением. Необходимо иметь в виду в этой связи, что, несмотря

на господство в Коране фаталистических представлений утверждающих всемогущество Аллаха и полную несвободу человека, в нем немало и таких стихов, которые утверждают свободу воли человека и известную автономность его поведения. На такого рода стихи и могли опираться кадариты. Противники же кадаритов — джабриты, напротив, настаивали в духе официального мусульманства на абсолютности божественного предопределения, предписывающей действия любого человека. Однако, с другой стороны, джабриты расходились с ортодоксией в своем отрицании ряда атрибутов бога и его роли в качестве творца мира. Против джабритов выступали сифатиты, подчеркивавшие сугубо антропоморфный характер атрибутов Аллаха.

Теолого-философская проблематика была еще более углублена в весьма влиятельном направлении, возникшем в VIII в. и получившим наименование *мутазилитов*. Виднейшим его теоретиком стал тогда уроженец Ирака Васыл Ибн-Ата (699—748).¹

Важнейшие положения, которые он стал защищать, — это положения о единобожии и справедливости бога. Проблема же единобожия сводилась главным образом к вопросу о том, какими (и сколькими) атрибутами должен обладать Аллах. Антропоморфные представления о боге многократно зафиксированы в Коране, где мусульманину, в частности, внушаются сто «прекрасных имен» бога, которые должны быть упомянуты в молитвах. Ибн-Ата (возможно под влиянием сирийских христиан) резко выступил против множества атрибутов, приписываемых богу. На этой почве он решительно разошелся со своим учителем, теологом Гасаном из Басры, и будто заявил ему, что порывает со сторонниками господствовавшей точки зрения в исламе. Возможно, что этот факт послужил поводом для наименования сторонников нового направления в мусульманской теологии мутазилитами, т. е. отделившимися. Ибн-Ата доказывал, что единство и вечность бога исключают множественность и тем более антропоморфность его атрибутов, о которых идет речь в Коране. Приписывание такого рода атрибутов божественному существу низводит его до бытия, присущего конечным и преходящим вещам. О боге же, в сущности, можно утверждать лишь то, что он существует. Если поднятую здесь теологическую проблематику осмысливать в освещавшихся выше категориях христианской тео-

логии, можно рискнуть утверждением, что правоверная кораническая теология представляет собой положительную теологию, в то время как Ибн-Ата считал более адекватным путем осмысления бога путь отрицательной теологии.

Другое положение, защищавшееся Ибн-Атой, а затем унаследованное мутазилитами, состояло в доказательстве того, что справедливость Аллаха исключает такой характер его предопределения, в силу которого множество людей — если не подавляющее их большинство — осуждено им на вечные и безысходные мучения. Справедливость бога должна с необходимостью заставлять его вознаградить их в загробной жизни. Отсюда вытекало также, что божественное предопределение не может быть абсолютным, исключающим свободу человеческой воли и поступков, ибо в этом случае ответственность за многообразное зло, переполняющее человеческий и природный мир, полностью ложится на Аллаха. Человек, утверждал Ибн-Ата, должен обладать свободой воли, ибо только в этом случае может идти речь о его ответственности за те греховные поступки, которые он совершает. Это расхождение Ибн-Аты, а затем и других мутазилитов с правоверным исламом напоминает борьбу Августина против Пелагия, тоже защищавшего свободу человеческой воли.

Особую роль в доктрине мутазилизма сыграло отрицание Ибн-Атой такого антропоморфного атрибута бога, как речь. Основоположник мутазилизма исходил из мысли об условности слов человеческого языка (а такое мнение, выражавшее своего рода номиналистическую тенденцию, было распространено не только в древности, но и в средние века). Условность же человеческой речи приводит к заключению о том, что Коран не может быть совечен Аллаху, как утверждало мусульманское правоверие (поэтому и Мухаммед — не творец его, а только Пророк, возвестивший его человечеству в результате сверхъестественного откровения). Коран сотворен Аллахом во времени. Это положение мутазилизма стало одним из главных догматов его учения, сыгравшим огромную идеологическую и даже политическую роль.

Положение о сотворенности Корана подрывало непреложность всех без исключения его выражений, абсолютность всех его предписаний. Коран, заключал Ибн-Ата, говорит только о прошлых событиях и отнюдь не может предсказывать будущих. В этой связи открывались воз-

возможности критического отношения к этому священному и абсолютно незабываемому, как настаивало мусульманское правоправие, основоположному документу общественной и частной жизни.

Воззрения Ибн-Аты, встретившие ожесточенный отпор со стороны догматической ортодоксии, имели множество сторонников среди интеллигентской верхушки феодального общества в Багдадском халифате. Среди последователей мутазилитов особенно выделялся ан-Наззам (ум. 845), ставивший под сомнение всемогущество Аллаха. Ибн-Ата и другие мутазилиты возобновили на арабоязычной почве атомистические идеи, которые они черпали у античных, а возможно, и у индийских мыслителей.

Влияние мутазилитов в первой половине IX в. было очень велико. Придворные круги династии Аббасидов, заинтересованные в либеральной религиозности, которая более терпимо относилась бы к светской образованности, добились того, что при халифе аль-Мамуне (813—833) положение о сотворенности Корана было принято в качестве официального догмата мусульманства. Но торжество мутазилитов было непродолжительным. Их учение стало мировоззрением довольно узкой верхушки придворных кругов и более образованных слоев Багдадского халифата. Массы же народа оставались чуждыми этому достаточно сложному и непонятному для них учению. Уже через каких-нибудь два десятилетия при халифе аль-Мутаваккиле (847—861) мутазилитизм был запрещен, а многие из его приверженцев отреклись от него. Но это движение отнюдь не исчезло бесследно, хотя бы уже потому, что именно мутазилиты создали умозрительную мусульманскую теологию и, можно сказать, схоластику, получившую наименование «калама» (слово, речь). Радикальность мутазилитизма стала чрезвычайно важным фактором развития свободомыслия и философии. Отзвуки же обсуждавшейся ими проблематики мы встречаем в последующие века.

**Философия и наука
в странах Ближнего
Востока в раннее
средневековье**

Не только в эллинистической, но и в римский периоды истории Средиземноморья философия и наука в грекоязычных странах Ближнего Востока были распространены значительно более широко, чем в странах латинского Запада. Кроме Афин и Александрии здесь возникли и другие центры, в

которых многие энтузиасты культивировали идеи аристотелизма, платонизма и неоплатонизма, как и ряд естественно-научных идей и учений античности. Важнейшей из таких стран стала Сирия, в которой эллинская культура смыкалась с ближневосточной. Показательно, что такие крупнейшие философы неоплатонизма, как Порфирий и Ямвлих, были сирийского происхождения (последний даже основал сирийскую школу неоплатонизма). В византийские времена в Сирии процветала школа в Эдессе, которая в V в. стала важнейшим центром перипатетизма (к тому времени замершего в Афинах). Хотя во главе школы стояли христиане, но это были христиане-несторианцы.

Победа в Византии религиозной идеологии в ее христианско-православной форме, ревниво соблюдавшей свою ортодоксию против всякого подрыва ее, в частности со стороны языческого аристотелизма, стала одной из причин декрета императора Зенона, закрывшего в 489 г. эту школу. В 529 г. другой византийский император — Юстиниан по тем же мотивам закрыл последнюю философскую школу в Афинах — неоплатоновскую.

Гонимые философы, платоники и аристотелики, как и многие ученые, принадлежавшие преимущественно к несторианским кругам (отчасти и к монофизитским), в большом количестве нашли себе пристанище в сасанидском Иране. Здесь в V—VI вв. в условиях довольно развитой городской жизни возникли философские и научные школы. Наиболее значительные из них существовали в Нисибине и Гундишапуре (в историко-философской литературе их называют иногда академиями). Кроме философских (как и теологических) вопросов, культивировавшихся в этих школах, в них весьма интенсивно изучались вопросы медицины (в Гундишапуре существовала и больница), астрономии (там же была и обсерватория), математики, географии.

Огромная заслуга несторианских и монофизитских философов и ученых — сохранение античного философского и научного наследия (осуществлявшегося, конечно, и в Византии) и распространение его в культурных центрах Ближнего Востока. Последнее достигалось благодаря переводам философских и научных произведений с греческого на сирийский (в меньшей мере и на среднеперсидский) языки. В условиях Арабского халифата, особенно в период Багдадского халифата, этот процесс не

только не прекратился, но еще больше расширился и углубился.

Ему способствовали два фактора, отличавшие ближневосточные страны от современных им европейских стран в раннее средневековье. Первый из них — наличие сильной государственной власти в руках халифа, как светского, так и духовного владыки, который благодаря этому не зависел от внешней по отношению к нему силы, какой на Западе стала христианско-католическая церковь во главе с папой римским. Во-вторых, сама эта сила на Ближнем Востоке — мусульманское правоверие было еще сравнительно молодым, догматически еще мало окрепшим. Оно не имело того опыта борьбы против враждебных ему философских учений и научных идей, которым обладала более рафинированная христианская церковь. Временная победа мутазилизма показывает неустойчивость мусульманского правоверия перед лицом рационалистической критики, смыкавшейся с философией. Разумеется, говоря о названных факторах, нельзя забывать о том, что их действие осуществлялось в условиях более развитых социально-экономических отношений, отсутствовавших в европейских странах раннего средневековья довольно интенсивной городской жизни, а также самой сильной тогда культурной и духовной традиции, сделавшей страны Багдадского халифата как бы преемниками античной культуры.

Интенсивная переводческая деятельность — главным образом с сирийского языка на арабский — осуществлялась прежде всего в многоязычном Багдаде. Здесь при упомянутом халифе Мамуне для этих целей был основан «Дом мудрости», где работали многие выдающиеся по тем временам переводчики и ученые (и где была своего рода публичная библиотека). В IX в. в арабоязычном мире были известны все главные произведения философской и научной мысли античности, прежде всего произведения Галена, Гиппократ, Эвклида, Архимеда, Птолемея (его знаменитое сочинение «Величайшее астрономическое построение», получившее арабское название «Аль-магест»), а также менее значительных авторов. Большое распространение получили естественнонаучные и философские произведения Аристотеля (не была известна только «Политика»), Платона, работы неоплатоников и позднеантичных комментаторов. Зато распространение произведений античных философов в латинских перево-

дах в западноевропейских странах вплоть до XII—XIII вв. было весьма ограниченным. Об огромном интересе к древнегреческой философии в арабо-мусульманских странах свидетельствует появление едва ли не единственной в эпоху средневековья своеобразной истории философии — книги Шахрастани «Религиозные секты и философские школы», написанной в XII в. и излагавшей учения милетских философов, Пифагора, Анаксагора и др.

Но адекватного представления о развитии античной философии и о действительном содержании учений ее творцов в эпоху средневековья все же не было. Античное философское и научное наследие представлялось арабоязычным ученым чем-то единым. Его изучение они вели, так сказать, ретроспективно. Начинали с позднеантичных комментаторов и постепенно шли к уяснению мыслей самих философов, но не всегда доходили до них, более или менее эклектически сочетая сходные философские учения и идеи. В особенности это относится к идеям Аристотеля, учение которого было воспринято сквозь призму его позднеантичных неоплатоновских комментаторов. Поэтому, например, в ученом мире Ближнего Востока широко распространение получили сочинения «Теология Аристотеля» и «Книга о причинах», приписанные Аристотелю еще сирийскими учеными. В действительности же первое из этих произведений представляло собой выдержки из платоновских «Эннеад» [4—6] вместе с некоторыми текстами самого Аристотеля, а второе — важнейшее произведение Прокла «Первоосновы теологии».

Уважительное отношение к знанию, облагораживающему человека, зафиксировано уже в Коране. Но под знанием здесь разумеется простая грамотность, которая позволяет читать прежде всего Коран и разбираться в богословии. В дальнейшем понятие знания расширяется, включая в себя знание античных философских и научных учений. Людям науки в ближневосточных странах VIII—XII вв. оказывалось очень большое уважение. Нередко на них смотрели как на моральный образец, поскольку бескорыстное занятие науками считалось лучшим путем к нравственному очищению человека. Сами же науки, в особенности естественные, тесно связанные с повседневной жизнью, наиболее полно освободились от воздействия мусульманской религиозности. Они культивировались во многих кружках ученых.

Их деятельность началась с комментариев к произведениям античных ученых, но в дальнейшем вышла за эти пределы. Тому способствовали не только знание арабскими учеными идей и многовековых достижений индийской науки, но в основном потребности современной им жизни и значительное обогащение многообразного опыта по сравнению с античностью. По известной характеристике Энгельса, после александрийского периода в развитии положительной науки именно у арабов она делает дальнейший шаг в своем развитии. Это относится к различным отраслям знания и прежде всего к математике и астрономии. Важнейшее достижение арабоязычной науки состоит здесь в заимствовании у индийских ученых позиционной системы счисления и в совершенствовании ее.

Виднейший математик и астроном Мохаммед аль-Хорезми (среднеазиатского происхождения), живший в IX в., написал арифметический трактат, который в XII в. был переведен на латинский язык и впервые познакомил европейских ученых с позиционной системой счисления («арабские числа»). В другом своем трактате «Книга о восстановлении и противопоставлении» аль-Хорезми впервые обосновал алгебру как самостоятельную отрасль математики (операция по перенесению членов из одной стороны в другую с изменением знака — по-арабски «аль-джебр» — впоследствии и стала названием данной науки). Этот трактат аль-Хорезми тоже был переведен на латинский язык и стал в Европе первым руководством по алгебре. Следует также напомнить в этой связи, что само имя аль-Хорезми (по-латыни *Algorithmi*) вошло в математику сначала как обозначение арифметики с помощью «арабских чисел», а затем и как обозначение всякой системы счисления по строго определенным правилам (алгоритм). В дальнейшем другие арабоязычные ученые добились новых достижений в алгебре (например, рассматривали задачи, требующие решения уравнений третьей, четвертой и пятой степеней, а также извлечения корней тех же степеней). Были заложены основы тригонометрии, которая была связана с достижениями арабоязычной астрономии, особенно наблюдательной. Так, астроном аль-Баттани (858—927), автор комментария к птолемеевскому Альмагесту, с помощью впервые введенных им тригонометрических функций производил более точные по сравнению с Птолемеем астрономические наблюдения.

Из достижений арабоязычных ученых в области фи-

зики следует указать на их открытия в оптике. Наиболее замечательное здесь имя аль-Хайсама (аль-Газен, 965—1039), происходившего из Басры. Его труд по оптике, изданный на латинском языке в конце XVI в. и вдохновлявший Кеплера, не только трактовал законы отражения и преломления света, но и давал поразительно точное для того времени описание строения глаза.

✓ Как и в античности, в арабоязычном средневековье было немало ученых-энциклопедистов, сделавших значительный вклад в различные науки. Едва ли не наиболее замечательный среди них — среднеазиатский ученый аль-Бируни (973—1048), в произведениях которого трактовались вопросы математики, астрономии, физики, географии, общей геологии, минералогии, ботаники, этнографии, истории и хронологии. Не вдаваясь в изложение всех его открытий в области математики и астрономии, укажем, что в одном из своих трактатов Бируни установил метод определения географических долгот, близкий к современному, а также определил длину окружности Земли. Впервые на средневековом Востоке великий ученый сделал предположение о возможности обращения Земли вокруг Солнца. В своих трудах по минералогии Бируни привел не только достаточно точные математические константы (например, определения удельных весов минералов), но и определил их распространенность (а также распространенность руд, металлов, сплавов) и высказался об их экономической ценности и способах их обработки. В сочинении «Хронология древних народов» Бируни подробно описал календарные системы различных ближневосточных народов. Географические познания Бируни весьма показательны для успехов этой науки в арабоязычном мире, в котором широкая торговля в странах Южной Азии, Африки и Европы развивала географическую и этнографическую любознательность. Бируни, живший в Индии и изучавший санскритскую литературу, написал большой труд об этой стране. Следует также отметить, что Бируни первым познакомил индийских ученых с достижениями древнегреческой математики и астрономии, переведя некоторые из трудов античных ученых на санскрит.

Нет необходимости в книге по истории философии подробно останавливаться на других естественнонаучных достижениях арабоязычных ученых средневековья. Широко известна их деятельность в области алхимии, кото-

рая хотя и преследовала недостижимые цели (превращение неблагородных металлов в благородные), но в процессе этих многовековых поисков открыла новые элементы (ртуть, сера), впоследствии использованные химией. Конечно, деятельность алхимиков (затем получившая широкое распространение и в Европе) не могла стать экспериментальным естествознанием (как иногда утверждается в книгах по истории культуры и науки арабоязычного средневековья), но в какой-то степени способствовала его будущему возникновению¹ (как и крушению натурфилософии в ее античной форме).

¹ Упомянем и о достижениях практической медицины в ближневосточных странах эпохи средневековья. Хотя непосредственного теоретического значения они иметь не могли, все же медицина, отражая прогресс лечебного опыта, свидетельствовала об успехах человеческого знания и умения, об углублении человека в сферу естественности. В эпоху, когда производственные функции науки едва обозначались, медицина более всех других наук свидетельствовала об ее сугубо практическом назначении.

Вольнодумство в странах мусульманского средневековья Особенности социальной и религиозной жизни в ближневосточных странах раннего средневековья, значительное развитие научных знаний и занятий привели к распространению здесь вольнодумства, скептицизма и критицизма по отношению как к мусульманству, так и к другим религиям. Мы имеем в виду тех мыслителей, которые не были философами по преимуществу, но высказали ряд вольнодумных идей, характеризующих не только их творчество, но и ту атмосферу, в которой развивалась там философия.

Такого рода идеи высказывали ученые, научные занятия которых нередко приводили к критическому отношению к столь повелительным тогда религиозным догматам и суевериям. Например, рассмотренный выше Бируни, стремившийся к отделению науки от религии, был сторонником равноправия всех религий, что уменьшило бы вражду между народами.

Другой, еще более выразительный пример задолго до Бируни дал Закария Рази (864—925), автор многочисленных работ по естественным наукам и философии. Его научные интересы были связаны прежде всего с медициной. Будучи выдающимся врачом своего времени, Рази написал «Книгу объемлющую», своего рода меди-

цинскую энциклопедию, составленную на основе работ античных и арабоязычных ученых с добавлениями автора, почерпнутыми из его собственного богатого врачебного опыта. В других своих произведениях Рази весьма резко для своего времени говорил о чудесах, якобы творимых пророками, как об обмане и плутовстве, о противоположности религиозных учений действительной истине, раскрываемой философией, о вреде религиозных направлений и сект, борьба которых часто становится причиной распрей между людьми и даже войн. Религиозные книги Рази считал бессодержательными и противопоставлял им произведения Платона, Аристотеля, Эвклида и Гиппократов.

Сходные мысли, отдаленно предвосхищающие некоторые воззрения европейских просветителей, мы находим у таких арабских поэтов, как аль-Мутанабби (915—965), и в особенности у его продолжателя, слепого поэта-философа Абу-Аля аль-Маарри (973—1057). Уроженец Сирии, аль-Маарри некоторое время жил в Багдаде, где подробно ознакомился с христианским и буддийским вероучениями, с направлениями современного ему ислама, а также с идеями античных философов и ученых. Одним из результатов размышлений аль-Маарри был скептицизм в отношении возможности познать истину. Но острота такого скептицизма аль-Маарри повернул против религии. Выясняя происхождение религии, аль-Маарри в своем поэтическом сборнике «Лузумийат» («Обязательность необязательного») писал: «Хадисы (священные предания, приписываемые пророку Мухаммеду и составившие Сунну. — В. С.) вымыслил обманщик в старину, чтоб ради выгоды умы держать в плену» [7, с. 466]. Обобщая эту мысль, автор «Лузумийата» считает, что и всякая религия держится на обмане. «У каждого народа есть своя ложь, в которую, однако, люди свято веруют. Может ли после этого какой-либо народ хвалиться, что он идет путем праведным?» [28, с. 54]. Мусульмане, христиане, иудеи, маги (зороастрийцы, огнепоклонники) заблуждаются по-своему и изо всех сил держатся за свои заблуждения, укрепленные традицией. Среди людей лишь немногие противники веры следуют разуму. Подавляющее же большинство составляют неразумные и фанатичные верующие. Некоторые исследователи средневековой мысли весьма основательно заключают, что именно к аль-Маарри следует возводить знаменитое ска-

зание о «трех обманщиках» — Моисее, Иисусе и Магомете, — обманувших большую часть человечества (впрочем, другие авторы усматривают истоки этого сказания у исмаилитов, аль-Рази, «чистых братьев», о которых будет сказано ниже). Это атеистическое сказание через Испанию и Сицилию проникнет в средневековую Европу, где в 1598 г. появится книга «О трех обманщиках».

К наиболее ярким представителям ближневосточного средневекового вольномыслия следует отнести и Омара Хайяма (1048—1131), родившегося в г. Нишапуре (Хорасан), великого иранского ученого и значительного философа, великолепного поэта, автора всемирно известных четверостиший (рубаи). В качестве ученого Хайям больше всего сделал в математике. В алгебре он систематически изложил решение уравнений до третьей степени включительно, связав такое решение с геометрией. В «Комментарии» к «Началам» Эвклида иранский математик стремился к усовершенствованию и обобщению некоторых положений этого бессмертного математического труда. Не менее значительны достижения Хайяма, работавшего в обсерваториях Мерва и Исфохана в области астрономии. По поручению сельджукского султана Мелик-шаха и его всемогущего везира Низам аль-Мулька Хайям в 1074—1076 гг. провел реформу календаря. Взамен лунного календаря, принесенного арабами, он возвратился к солнечному календарю, который был принят в Иране и Средней Азии до арабского завоевания, значительно усовершенствовав при этом староперсидский календарь.

Как философ Омар Хайям находился под влиянием античной натурфилософской традиции (в частности, Эмпедокла), а также великого философа Ибн-Сины (о котором пойдет речь в дальнейшем). Известна также близость философа-поэта к суфийским кругам. Вместе с тем его поэтическое творчество свидетельствует о враждебности Хайяма мистико-аскетическим настроениям, характерным для суфиев. Как крупный ученый и философ-рационалист Хайям скорее склонялся к натуралистическому пантеизму, порой переходящему в материализм.

«Росток мой — от воды небытия,
От пламени скорбей — душа моя,
Как ветер я кружу, ищу по свету —
Где прах, в который превратился я» [25, с. 102].

Естественно, что такое мировоззрение исключает как бессмысленные фантазии господствующие религиозные воззрения:

«Наполнить камешками океан
Хотят святоши, — глупость иль обман?
Пугают адом, соблазняют раем, —
А где концы всех этих дальних стран?» [25, с. 115].

Подобно аль-Маарри, Омар Хайям возмущен ханжеством господствующей официальной религиозности. Бросая ей вызов, он многократно воспевает в своих рубаи тему вина, запретную для мусульман, но весьма важную в деле самоутверждения личности:

«Несовместимых мы всегда полны желаний:
В одной руке — бокал, другая — на Коране.
И так вот мы живем под сводом голубым —
Полубезбожники и полумусульмане» [25, с. 121].

Но борьба со святошами была тогда заведомо неравной борьбой. На склоне лет Омар Хайяму пришлось совершить паломничество в Мекку, ибо только таким путем можно было отвести смертельно опасное тогда обвинение в атеизме. Сознание безнадежности такого рода борьбы, нужно думать, стало одной из причин пессимистических мотивов, которые столь часты в рубаи Хайяма. Нередко констатируя бессмысленность человеческого существования, он выявляет и скептические элементы своего мировоззрения:

«Много лет размышлял я над жизнью земной,
Неповятного нет для меня под луной.
Мне известно, что мне ничего не известно, —
Вот последняя правда, открытая мной» [25, с. 120]

¹ Аль-Кинди и начало арабоязычной философской традиции

В годы кратковременного торжества мутазилитской идеологии развернулась деятельность Абу-Юсуфа Якуба ибн-Исхака аль-Кинди (800—ок. 879). Он был арабского происхождения, принадлежал к знатному роду феодальных владык Йемена и родился в Басре в семье эмира Куфы (весьма значительного центра Багдадского халифата). Образование же свое Абу-Юсуф получил в Багдаде. Имеются сведения, что он был любимцем аль-Мамуна и сго брата, халифа аль-Мутасима (833—842), тоже покровительствовавшего мутазили-там. Но когда при халифе Мутаваккиле начались гонения на мутазилитов, они коснулись и аль-Кинди. Будучи, по всей вероятности, близок к мутазилитским кругам,

аль-Кинди в своем мировоззрении пошел значительно дальше них. Мутазилиты при всем их интересе к абстрактным вопросам мусульманской религии остались на почве теологии. Аль-Кинди же, отдавая ей неизбежную дань, основной свой интерес связал с науками и философией и стал «философом арабов», как его часто называли уже в эпоху средневековья. Эти его определяющие интересы сложились, по всей вероятности, в связи с научно-переводческой деятельностью «Дома мудрости» (возможно, и сам Абу-Юсуф знал греческий язык).

С поразительной для той эпохи свободой духа «философ арабов» понял совершенную необходимость усвоения того, что познано в отдаленные времена и у других народов, ибо любой отдельный человек, сколь бы одаренным он ни был, не в силах проникнуть в глубины истины. Мудр лишь тот, кто в наибольшей мере усвоит интеллектуальные достижения предшествующих поколений. «Нам не следует стыдиться, — писал он в этой связи, — одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого» [23, с. 59].

Автор этих слов, стремясь к тому, чтобы «предельно расчетливо и предельно понятно» излагать воззрения древних философов (как и свои собственные), осуждает тех ложных друзей истины («ограниченные люди»), которые из «грязной зависти», коренящейся в их «скотских душах», тщатся изо всех сил заслонить «свет истины». Эти псевдоревнители истины очень влиятельны и опасны, они «торгуют верой, будучи сами врагами веры». Тех же, кто стремится к «приобретению знания об истинной природе вещей», они изображают врагами веры [23, с. 59—60]. Совершенно очевиден адресат этих горьких слов автора — это многочисленные сторонники мусульманского религиозного правоверия, с враждебной яростью относившиеся ко всему, что выходило за пределы Корана и других документов Священного писания.

Аль-Кинди хорошо знал естественнонаучные труды Птолемея, Эвклида, редактировал и писал примечания к произведениям Аристотеля и «Введению» Порфирия. Как полагают некоторые историки средневековой ара-

боязычной философии, именно «философ арабов» был инициатором перевода на арабский язык «Теологии Аристотеля», содержащей главным образом тексты Плотина. С тех пор неоплатоновская окраска аристотелизма закрепилась в арабоязычной философии и проявилась уже у самого аль-Кинди. Характерно, что ни он, ни последующие философы не знали неоплатонизма как особого направления (не знали даже имени Плотина). Идеи неоплатонизма они воспринимали как исконное достояние ближневосточной мысли, ставшей органической частью их собственного мировоззрения.

Из числа немногих философских произведений аль-Кинди, дошедших до нас, наиболее значительны «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», «О первой философии», «Книга о пяти сущностях», «Объяснение ближней действующей причины возникновения и уничтожения».

Основоположник арабоязычной философии ясно и убежденно сформулировал ту ее фундаментальную особенность, которая стала резко отличаться ее не только от современной ей, но и от более поздней западноевропейской средневековой философии. В последней, как мы видели, философские вопросы были весьма тесно переплетены с теологическими, а связь первых из них с естественнонаучными, которая была продемонстрирована философами Шартрской школы, представляла собой скорее исключение, чем правило. Аль-Кинди же не мыслил философии вне и без комплекса естественнонаучных знаний. Философия как увенчание (и одновременно основа) энциклопедического научного знания, столь характерная для Аристотеля, возрождается у «философа арабов».

Последний совершенно категорично убежден в том, что знание математики обязательно для того, кто всерьез собирается заниматься философией. При этом аль-Кинди трактует математику как комплекс «математических наук». Сюда входят «наука о числе», включающая в себя арифметику и гармонию (различение соразмерного и несообразного), геометрию («наука об измерении площадей на основе строгих доказательств»), наука о звездах (под которой следует понимать как астрономию, так и астрологию). Четвертое место занимает «наука гармонии», объединяющая три предшествующие, ибо «гармония имеет место во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении Вселенной и в челове-

ских душах» [23, с. 50]. Основу всех четырех наук составляет первая из них — наука о числе, «ибо если не будет числа, то не будет и исчисляемого» [23, с. 45]. Перед нами совершенно недвусмысленно сформулирована идея математического естествознания, в древности столь характерная для зрелого пифагореизма. В ближневосточных странах она стимулировалась и дальнейшим прогрессом математического знания по сравнению с античностью. Сам аль-Кинди даже медицину трактовал как определенное сочетание геометрической и музыкальной гармоний.

Классификация знания аль-Кинди предельно проста. Он подразделяет его на чувственное и разумное. Первое присуще как человеку, так и животному. Разумное же знание — это прежде всего дискурсивное знание математики. Подчеркивая, что «в математических науках мы должны требовать не убеждения, а доказательства» [23, с. 66], «философ арабов» фактически противопоставляет знание вере.

Подчеркнув пропедевтическую роль математики, он сформулировал рационалистическое понимание философии. Аль-Кинди согласен с Аристотелем, для которого философия «есть знание обо всем» [там же, с. 107]. Более конкретно — это знание о «вторых субстанциях» (первые воспринимаются чувственно), а вместе с тем о количестве (конкретизацией чего служат математические науки) и качестве. Философия — это также учение о таких всеобщих определениях бытия, как материя, форма, место, движение и время. Это знание об истинной природе вещей в меру человеческой способности. Кроме того, поскольку душа в понимании арабского рационалиста состоит из двух частей — чувственной и разумной, — философия распадается на собственно знание, соответствующее второй части, и деятельность, которая невозможна без чувств.

До сих пор мы говорили об аль-Кинди как о рационалисте, сердцевину философских воззрений которого составили аристотелизм и естествознание той эпохи (мы изложили его далеко не полно), основу которого он проницательно усмотрел в математике. Но, разумеется, невозможно абстрагироваться от того, что данный рационализм был развит в эпоху господства религиозно-монотеистической идеологии. Внешним выражением этого служит неожиданно появляющаяся на страницах философских произведений аль-Кинди хвала Аллаху (без чего

сами эти произведения в тех условиях не могли увидеть света). Но Аллах — не только внешний привесок к философской проблематике. Он олицетворяет и ее реальные трудности, определяемые исконной агностицирующей функцией бога.

Мы встречаемся у аль-Кинди с различными трактовками бога, олицетворяющего «вещи, вовсе не связанные с материей» [23, с. 107]. Одна из них явно аристотелевская: багдадский философ усматривает одну из главных задач «Метафизики» «в объяснении единственности Аллаха, великого и всемогущего, в истолковании его прекрасных имен и в разъяснении того, что он — действующая и целевая причина всего» [23, с. 55]. Когда же аль-Кинди подчеркивает абсолютную бесконечность божественного существа во времени и пространстве и тем самым его непознаваемость, то перед нами вырисовывается неоплатоновская его интерпретация. Она закрепляется и трактовкой божественной мудрости.

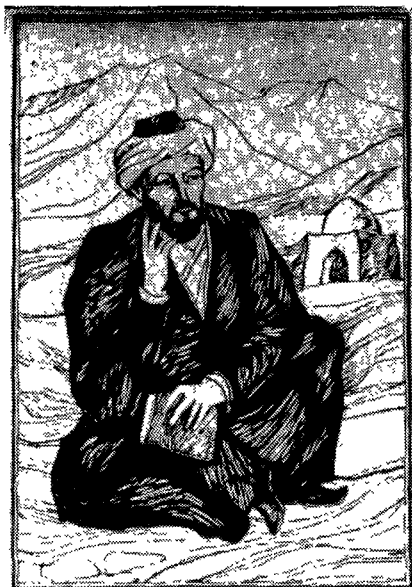
Здесь обнаруживается, что «философ арабов» полностью отчуждает в пользу Аллаха интуитивную сторону человеческого интеллекта, целиком отрывая ее от чувственно-дискурсивной деятельности. Божественное знание «не требует ни исканий, ни трудов, ни человеческой сообразительности, ни времени», ему не нужна ни логика, ни математика. Люди полностью лишены такого знания, ибо оно «выше их природы и врожденных способностей» [23, с. 46]. Но пророки наделяются Аллахом именно этим ультразнанием, которое и составляет главное из чудес, отличающих «посланников божьих» от простых смертных. И никакой философ, будь он семи пядей во лбу и трудись он всю жизнь, не может дать столь кратких, четких, простых и полных ответов, которые можно найти в священных словах Мухаммеда. Мусульманское богословие (Коран) явно выше всякой человеческой логики. Объясняя, таким образом, божественное откровение вершинной философии, аль-Кинди, с одной стороны, выявлял мистическую сторону своей доктрины, а с другой, предельно подчеркнул ценность философского знания, осуждаемого мусульманским правоверием.

В отличие от Аристотеля, для которого мир конечен только в пространстве, а отнюдь не во времени, его мусульманский последователь говорил о создании мира Аллахом «из ничего». Но багдадский философ не развивал здесь никаких обоснований, признавая лишь конеч-

ность мира. Вместе с тем полностью восприняв аристотелевскую проблему материи и формы, аль-Кинди в отличие от своего древнего учителя больше подчеркнул значение материи, чем формы. Говоря о наиболее общих определениях бытия — материи, форме, движении, пространстве и времени, — автор «Книги о пяти сущностях» именно материю рассматривает в качестве основной, определяющей сущности. «Из материи состоит всякая вещь». Она никогда не уничтожается и принимает на себя противоположности, держит все на себе, а сама ни на чем не удерживается. «Материя такова, что если она упраздняется, то упраздняется и прочее, но если упраздняется прочее, то сама она не упраздняется» [23, с. 110]. Правда, в конкретном сочетании материи-формы последний фактор, согласно аль-Кинди, следующему за Аристотелем, несколько более существен. Но вместе с тем форма может быть и вторичной по отношению к материи, вытекать из нее, как это имеет место, например, в случае вспышки огня, которая может произойти из-за сухости и воспламенения, коренящихся в самом материале. Стихийный материализм естествоиспытателя брал здесь верх над полуидеалистическими установками философа.

Аль-Фараби и усиление аристотелизирующего рационализма Крупнейшим продолжателем аль-Кинди стал аль-Фараби (870—950). Он жил в эпоху, когда мусульманское правоверие, оправившись от замешательства, связанного с деятельностью мутазитов и с политикой либеральных халифов аль-Мамуна и аль-Мутасима, начало перестраиваться и ставить всех философствующих уклонистов от правоверия под все более жесткий идеологический контроль. Вместе с тем продолжался (и даже усиливался) прогресс экономики и расцвет городской жизни в странах Ближнего Востока. В таких условиях спрос на науки и на философское знание отнюдь не убывал и их развитие продолжалось.

Будучи тюркского происхождения, аль-Фараби родился в городе Фарабе на Сыр-Дарье (впоследствии Отрар — на территории современной Чимкентской области Казахской ССР). Любознательный и еще молодой Фараби прибыл в столичный Багдад, где жадно начал осваивать науки и философию. Его первым учителем был врач-христианин. Затем Абу-Наср Ибн-Мухаммед (таково было имя Фараби) под руководством другого христианско-несторианского философа продолжал углублять свои



знания в Харране (многие несторианские ученые перебрались сюда из Александрии). Вскоре ученик перерос своего учителя, освоив как древние науки, так и современное ему знание. Он снова на некоторое время поселился в Багдаде, где с особым упорством изучал произведения Аристотеля. Однако неблагоприятная атмосфера столицы, где на него косо смотрели догматически настроенные мусульманские богословы, заставили Абу-Насра переселиться в Алеппо (некоторое время он жил и в Дамаске), где пользовался большим

уважением со стороны владыки Северной Сирии Сейф ад-Дауля Хамдани.

Необходимо заметить в этой связи, что строгость религиозной атмосферы в эпоху средневековья не исключала тех или иных либеральных отступлений от нее по тем или иным причинам со стороны отдельных владык. При дворе одного из таких представителей «просвещенного абсолютизма» и провел ряд лет аль-Фараби (здесь же одновременно с ним жил упоминавшийся выше вольнодумный поэт Мутанабби). Источники рисуют нам образ весьма скромного и непритязательного философа, с огромной настойчивостью отдававшего наукам. Подобно ряду других философов той эпохи и тех стран аль-Фараби был врачом, но медициной интересовался преимущественно в теоретическом плане. Большим уважением пользовался Абу Наср и как музыкант, музыкальный теоретик и преподаватель красноречия.

Он вряд ли много сделал в развитии естественных наук, уступая в этом отношении аль-Кинди. Но его общенаучная и в особенности философская эрудиция была

весьма велика, и здесь он уже превосходил аль-Кинди. Он превосходил его своими познаниями в постижении учений греческих философов вообще, Аристотеля в особенности. Пожалуй больше других сторон теоретической философии Стагирита аль-Фараби интересовало его логическое учение, наиболее соответствующее, по всей вероятности, складу ума философа.

Свидетельством тому являются прежде всего логические занятия и произведения аль-Фараби, который первым среди арабоязычных философов осмыслил и в известной мере доработал логическое наследие великого грека. Аль-Фараби собрал и упорядочил весь комплекс аристотелевского «Органона» (присоединив к нему «Риторику», до тех пор неизвестную среди арабоязычных философов), написал комментарии ко всем его книгам (как и к «Исагоге» Порфирия) и несколько собственных работ по вопросам логики. Заслуги аль-Фараби в развитии логического (а в значительной мере и вообще философского) знания были столь велики, что он получил почетный титул «Второго учителя» («Первым» считался сам Аристотель). Столь сильный интерес к логике не мог быть по вкусу ревнителям мусульманского правосудия, для которых, разумеется, логические занятия подрывали незыблемость вероисповедания. Для ослабления их нападков «Второму учителю» пришлось писать специальное сочинение «Апология логики» (не сохранилось), в котором эту науку автор пытался оправдать, опираясь на некоторые высказывания Пророка.

Интерес аль-Фараби к вопросам логики отражал и другую существенную особенность его философской деятельности. Аль-Кинди жил в период, когда накапливались все новые и новые философские и научные материалы, которые нуждались в освоении. Фараби же в следующем столетии предпринял систематическое осмысление этих материалов, приспособление античных — прежде всего аристотелевских и неоплатоновских — идей к современной ему идеологической действительности. В ряде случаев такого рода приспособление вылилось в переосмысление их.

Аль-Фараби — первый философ арабоязычного Востока, у которого мы находим систему философских воззрений, охватывающих все стороны действительности. Свидетельством тому служат уже названия основных его работ: «О том, что должно предшествовать изучению

философии», «Рассуждение Второго Учителя аль-Фараби о значении (слова) интеллект», «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля», «Слово о классификации наук», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Последнее произведение, начатое автором еще в Багдаде и законченное в Дамаске в 942 г., представляет собой его философскую энциклопедию, ибо первые двадцать шесть глав этой книги обсуждают общемировоззренческие вопросы и лишь последние одиннадцать прямо соответствуют его названию, будучи посвящены вопросам социальной философии. Конкретизации этико-социальной доктрины аль-Фараби посвятил и другие свои работы: «Указание пути к счастью», «О достижении счастья», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля».

Классификация наук Приступая к изложению системы философских воззрений аль-Фараби, невозможно пройти мимо его энциклопедии, в которой первостепенное место отведено «божественной науке», метафизике, а заключение составляет «гражданская наука» вместе с юриспруденцией и догматическим богословием. При таком рассмотрении весьма существенно заметить, что рассмотрение наук приняло у «Второго учителя» форму их классификации. Ее содержание весьма показательна в том отношении, что оно обнаруживает преимущества состояния наук в ближневосточных странах над современным им (и даже более поздним) состоянием «семи свободных искусств» в западноевропейских странах.

Первый раздел классификации наук, разработанной аль-Фараби, составила «наука о языке». Можно сравнить ее с грамматикой как одним из «семи свободных искусств» на латинском Западе. Понимание этой науки «Вторым учителем» отличает значительный уровень теоретичности, состоящий в признании универсального характера законов, управляющих словами языка. Обобщая эту мысль, автор «Слова о классификации наук» подчеркивает, что «законы в каждом искусстве суть универсальные, то есть всеобъемлющие суждения. Каждый закон охватывает многие вещи, свойственные какому-либо искусству» [40, с. 109].

В философском отношении еще более значительна роль второго раздела классификации, трактующего вопросы логики. До известной степени эти вопросы те же,

что и вопросы, трактовавшиеся диалектикой как одним из «семи свободных искусств» западноевропейской схоластики. Но та диалектика была сразу учением о правильности мышления, учением о родовых (и видовых) особенностях бытия и кое в чем включала в себя другие особенности философии. Для Фараби же логика — «искусство», родственное грамматическому, «ибо отношение (искусства) логики к интеллекту и умопостигаемым объектам интеллекции такое же, как отношение грамматики к языку и словам» [40, с. 119]. Логика, с этой точки зрения, — наука только о правильном мышлении, в основу которой положены законы и формы аристотелевского «Органона».

С большой силой убеждения «Второй учитель» защищает абсолютную необходимость логики для человека, претендующего на знание науки и тем более философии. Он опровергает тех, кто полагает, будто «навык к рассуждениям и диалектическим спорам или навык к математике... освобождает от знания законов логики и подменяет их», как бы автоматически направляя людей к истине и достоверному знанию [40, с. 124—125]. Думать так — все равно, что считать, что хорошее владение речью (особенно стихотворной) освобождает людей от изучения правил грамматики. Поэтому овладение законами логики совершенно необходимо, имея в виду, что логика «имеет нечто общее с грамматикой тем, что она дает законы для слов, но отличается от нее, ибо грамматика дает их для слов, свойственных только какому-либо народу, а логика дает общие правила, годные для слов всех народов» [40, с. 128].

Третий раздел классификации аль-Фараби составляет математика. Как и у аль-Кинди, она мыслится им в качестве комплекса дисциплин. Его первое звено составляет арифметика, распадающаяся на прикладную, употребляемую людьми в повседневной жизни, и теоретическую, которая «исследует числа только в абсолютном отношении, потому что они абстрагируются в представлении от тел и всего того, что поддается пересчету» [40, с. 145]. Аналогичное разделение имеет место в геометрии, которая «является составной частью всех наук» [40, с. 147]. К геометрии примыкает оптика, а за ней следует «наука о звездах». Аль-Фараби четко различает в ней: 1) астрологический аспект, который он именуется «наукой о звездных приговорах». Это — «наука об указаниях све-

тил на то, что произойдет в будущем, и на многое из того, что существует сейчас и что было раньше»; 2) собственно астрономический аспект, который он именует «математической наукой о звездах» [40, с. 154]. Космология аль-Фараби последовательно геоцентрическая. Третий аспект той же «науки о звездах» составляет то, что мы называем теперь физической географией (включая сюда учение об обитаемых и необитаемых частях Земли). Наука о музыке и наука о тяжестях составляют следующие подразделы классификации наук «Второго учителя».

Но для состояния научного знания ближневосточных стран арабоязычного средневековья более показательна следующая за ними «наука об искусных приемах», представляющая собой совокупность «гражданских искусств» (строительство, плотниче дело и др.), основанных на математических расчетах, на «числовых хитростях». Важнейшей составной частью этой науки является «алджабр уа мукабала», названная впоследствии в Европе алгеброй. Согласно аль-Фараби, «эта наука общая для арифметики и геометрии» [40, с. 160].

Внеперечисленные науки, составляющие три первых раздела рассматриваемой классификации, показывают, сколь далеко ушли арабоязычные ученые от эллинистической науки и как далеко было тогда европейцам до научного знания (включавшего, как видим, и практическо-производственные аспекты) ближневосточных народов.

Предпоследний, четвертый раздел классификации аль-Фараби включает в себя две науки. Первая из них — «естественная наука», или физика. Она рассматривает как естественные, так и искусственные тела, изучает присутствующие им акциденции. Аспекты цели, материи и формы выявляют главный смысл такого изучения.

**Метафизика.
Бог и мир**

Другая наука того же раздела — метафизика. Трактую ее, «Второй учитель» не повторяет слепо «Первого», а своим анализом кое в чем проясняет эту решающую философскую проблематику. Аль-Фараби выявляет при этом как гносеологический, так и онтологический аспекты первой философии, не очень четко различавшиеся самим Стагиритом. Первый аспект выявлен во втором подразделе метафизики, который «изучает основы логики, основы математики, основы физики и ищет подтверждения и объяснения их сущностей и особенностей» [40,

с. 173]. Этот аспект метафизики составляет, таким образом, своего рода метатеорию научного знания. Но более важен все же онтологический аспект метафизики, входящий в третий ее подраздел и изучающий «существующие нематериальные предметы, которые не суть тела и телами не обладают» [там же]. Главный из таких «предметов» бог. Уже Аристотель, как известно, подчеркивая в своей первой философии решающую роль бога как перво-двигателя, именовал ее и теологией. Для аль-Фараби этот аспект метафизики приобретал решающую роль. И совершенно закономерно, что он именовал метафизику «божественной наукой».

Ее первая проблема — это проблема бога. Разумеется, «Второй учитель» именуется его Аллахом. Но осмысление его сугубо философское. Оно прежде всего аристотелевское, но одновременно и неоплатоновское. Подобно аль-Кинди аль-Фараби был убежден в том, что «Теология Аристотеля» носит имя ее подлинного автора. Историко-философская ошибка аль-Фараби, авторитет которого закрепил у ближневосточных философов мнение о принадлежности перу Стагирита данного произведения, представляла «Второму учителю» возможность дать объяснение возникновению мира.

В обосновании существования бога читатель ощущает логическую выучку аль-Фараби. В его небольшом трактате «Существо вопросов» мы встречаем аристотелизирующее разделение бытия на две разновидности (примерно такое же, какое было дано Боэцием). «К одному виду принадлежат вещи, из сущности которых не вытекает с необходимостью их существование. Вещи этого вида называются «возможно сущими» [23, с. 166]. Такого рода вещи могут как существовать, так и не существовать. Их существование требует какой-то внешней причины. Принципиально иную разновидность бытия представляют собой те «вещи», существование которых определяется их сущностью, неким глубинным, умопостижимым слоем бытия и не требует никакой внешней причины. Такое существование совершенно необходимо. Оно и присуще высшей разновидности бытия — богу.

В характеристике аль-Фараби бог выступает типичным неоплатоновским абсолютом. Это «Первый Сущий», «Начало, прежде которого не может быть начала; ничего раньше и ничего древнее» [40, с. 203, 174]. Как предельное бытие такое Начало «не имеет ни рода, ни видового раз-

личия, ни определения, ни доказательства. Напротив, оно само служит доказательством всего». Оно бестелесно, едино, неделимо, лишено каких бы то ни было противоположностей, к нему неприменимы такие предельно широкие определения бытия, как материя и форма. В этом неоплатоновско-аристотелевском абсолюте, представляющем собой «чистое умопостигаемое и чистое умопостигающее», субъект и объект совпадают. Личностные характеристики первосущего минимальны. Они состоят в жизни, мудрости, воле, всемогуществе [см.: 23, с. 167].

Наиболее трудная и ответственная проблема, которую с необходимостью должен был решать аль-Фараби, — это проблема возникновения мира и человека из бога. Аристотель склонялся к тому, что космос столь же извечен, как и бог. Фараби в условиях господства мусульманского креационизма не мог встать на такую позицию. Но неоплатоновская концепция эманации (которую он воспринимал как аристотелевскую) представляла ему возможность отойти от буквального смысла монотеистического креационизма и вместе с тем преодолеть отдаленность бога от сотворенного им мира. Хотя одним из признаков Аллаха является, как мы видели, воля, но характер его деятельности определяется прежде всего тем, что он представляет собой наивысшее, абсолютно познающее существо. Поэтому результатом его эманационной деятельности становится прежде всего «первый разум».

Весь процесс эманации мыслится по объективно-идеалистическим закономерностям автора «Эннеад» — все большее умножение бытия означает сужение его общности, деградацию его духовного содержания и в меру этого усиление телесности, материальности. Уже первый разум раздвоен в силу того, что он не только созерцает бога, но и познает самого себя. Его первая акция, сообщающая необходимость его бытию, порождает второй разум. Вторая же акция, наделяющая первый разум возможностью существования, рождает высшую сферу с присущей ей материей и формой — душой. Аналогично этому протекает дальнейший процесс эманации — появлением дальнейших небесных сфер со своими душами, оживляющими их и приводящими в движение (Сатурна, Солнца, Меркурия и других планет). Разум последней, подлунной сферы аль-Фараби называет деятельным разумом, порождающим, с одной стороны, мировую душу и

души отдельных людей. С другой стороны, при посредстве всех небесных сфер он порождает четыре земные стихии, из которых состоят люди, животные, растения, минералы.

При всей фантастичности данной конструкции нельзя не видеть, что степень этой фантастичности значительно меньше, чем в монотеистическом креационизме, изображающем все многообразие конкретного мира как созданное внеприродным богом в течение минимального времени и «из ничего». В эманационизме же, к которому прибегает аль-Фараби, творение рассматривается, в сущности, как вневременной процесс и выступает в виде своего рода объективно-идеалистического эволюционизма.

Вместе с тем духовный климат той суеверной, религиозной и догматической эпохи обуславливал то, что ангелы, пророки, различные духи находят свое место в рамках нарисованной таким образом картины мира.

Разум и познание Особое значение в данной картине приобрело уяснение места в ней человека и роли его познания в постижении бога. Оно достигается на путях рассмотрения человеческой души и в особенности человеческого разума (аристотелевско-неоплатоновский *poûs* на арабском языке передавался словом «*āk̄l*», которое иногда передается на русском языке латинским словом «интеллект»).

В качестве идеалиста аль-Фараби считает душу сущностью, полностью отличной от тела. Но он не следует за неоплатоновской традицией, столь влиятельной в странах Ближнего Востока (где эта традиция подкреплялась и весьма близкой ей традицией индуизма). «Второй учитель» отвергает как предсуществование душ, так и их посмертные миграции из одного тела в другое. В истолковании функций души он, по-видимому, находился под влиянием «Первого учителя», подчеркивая зависимость души от тела. Но деятельность тела невозможна без направляющих сил души. В отличие от душ растений и животных людские души обладают духовными функциями — осознанием красоты и совершенства.

Познавательная функция человеческой души не может осуществляться без опоры на чувства. Восприятие и воображение — главные орудия чувственного знания. Но оно неспособно к постижению сущностей, или интеллигибельных форм, как главных определений бытия. Это под

силу только разуму, а он, согласно автору «Существа вопросов», есть «сила, которая действует без посредства телесного органа» [23, с. 173].

Только в разуме действуют высшие духовно-познавательные способности человека, и только он способен постичь формы самого бытия, в особенности же высшие духовные формы, эманлирующие из бога и полностью лишенные телесности. Еще аль-Кинди, отправляясь от аристотелевского учения о пассивном и активном разуме (а также от воззрений Александра Афродизийского), пытался развить данное учение более подробно. Аль-Фараби продолжил разработку этой концепции.

Согласно «Второму учителю», разум существует как разум пассивный, потенциальный, который в наибольшей мере связан с материей и чувственностью (и, значит, все же привязан к душе). Ему присуща обобщающая способность на основе чувственных образов. Принципиально отличается от него актуальный разум, полностью лишенный свойств телесности и материальности. Он чистая форма, способная к действию и тем самым к постижению объективных форм, существующих вне его. В-третьих, разум выступает как приобретенный — тот же актуальный разум, но уже обогащенный познанием определенных форм. В-четвертых, деятельный разум, который на основе форм приобретенного разума постигает духовно-космические формы и в итоге высшую из них — бога.

✓ Хотя, таким образом, свое учение о разуме аль-Фараби неразрывно связал с мистическими целями, но достижение их становится возможным только благодаря предельному напряжению интеллектуальных познавательных сил.

Постижение бога невозможно для того, кто не способен к активной познавательной деятельности, начинающейся с эмпирическо-научного знания потенциального разума.

Рассмотренное в предшествующем разделе схоластическо-мистическое направление Сен-Викторской школы шло по путям, аналогичным тем, которые очертил аль-Фараби и другие арабоязычные философы.

Мистический элемент в доктрине аль-Фараби подчинен интеллектуальному элементу. Такого рода подчинение мы ощущаем не только в гносеологическо-онтологическом, но и в этическо-социальном учении «Второго учителя».

Вслед за «Первым учителем» аль-Фараби исходил из убеждения, что счастье составляет главную цель человеческой деятельности. Оно невозможно вне и без познания. Условиями достижения счастья являются воля и ее свобода. Воля с необходимостью связана с чувственным познанием, ее свобода — с логическим рассуждением, которое и открывает возможность того или иного выбора.

На путях разумно-рассудочной деятельности только и можно говорить о подлинном счастье человека. Но реализация его возможна лишь в совместной жизни людей. Эта фундаментальная мысль «Первого учителя» сохраняет всю свою силу и у «Второго», но она развивается в других исторических и социальных условиях.

В своем «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби, исходя из этических установок «Первого учителя», «Политики» которого арабоязычные философы, однако, не знали, основывается на идеях платоновского «Государства». Он развивает при этом органистический взгляд на общество, отождествляемое с государством.

Ограниченность человеческих способностей и неограниченность потребностей с необходимостью порождают общежитие, в его условиях «человек может приобрести то совершенство, к которому он предназначен по своей природе» [40, с. 303]. Как это имело место у Платона, общество, в понимании аль-Фараби, — это человек в больших масштабах. Существуют, вернее сказать, возможны три сферы человеческого общения. В принципе счастье и добродетель достижимы для жителей всей Земли, но наиболее реально такое состояние в пределах того или иного города. Интенсивное развитие городской жизни в условиях феодального общества ближневосточных стран позволило автору «Добродетельного города» приблизиться к понятию древнегреческого полиса, послужившего основной моделью платоновского «Государства». Части — а под ними следует понимать прежде всего классы — такого ближневосточного города уподобляются органам человеческого тела. «Добродетельный город подобен совершенному, здоровому телу, все органы которого помогают друг другу, с тем чтобы сохранить жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной» [40, с. 305].

Телеологическое воззрение, неразрывно связанное с органицизмом, как мы видели, проводилось аль-Фараби и в его истолковании космоса, но еще сильнее оно ощущимо в истолковании полиса. В космосе абсолютным началом и всеобщей целью является бог, осуществляющий внеприродное единство. Такого же рода началом и целью выступает у аль-Фараби глава города. Соединение духовной и светской власти в руках багдадского халифа послужило определяющим примером для изображения теократического абсолютизма главы города. «Второй учитель» предъявляет ему очень высокие требования, ибо он, можно сказать, выполняет функции бога в своем городе-государстве. Его глава поэтому должен обладать здоровым телом, ясным умом, чистой совестью, силой речи и убеждения, любовью к знанию и истине, умеренностью в наслаждениях, возвышенностью мыслей и ласковым обращением со своими подданными, отсутствием завистливости и злобы, справедливостью, решительностью и бесстрашием. Таковы черты «просвещенного абсолютизма» в условиях феодального ближневосточного общества. Их утопичность в его конкретных условиях не нуждается в особых пояснениях.

Сугубо классовая структура «добродетельного города» является для аль-Фараби абсолютно необходимым следствием его органистической и идеалистической концепции. Как глава города служит высшей целью для всех его жителей, так и каждый из высших классов — образец для следующего класса, который должен обслуживать стоящий над ним. На долю же низших слоев «городского объединения», тех, «кто служит, но не обслуживается» [40, с. 307], т. е. наиболее многочисленного класса городской общины, остается только трудиться. Но в принципе любой житель такой общины способен и может стремиться к счастью и добродетели, которые невозможны без знания.

Однако, как бы видя неосуществимость такого состояния в реальных государствах своей эпохи, аль-Фараби противопоставляет добродетельному городу город невежественный, город безнравственный, город обмана, город заблудший и другие разновидности городских общин, рисуя черты, определяющие занятия их жителей. Для социального философа средневековья весьма характерно постоянное смещение его интересов из экономической в нравственную плоскость. Но при всех этих неизбежных

особенностях социальной философии аль-Фараби более существенно то, что именно он стал в ближневосточных странах средневековья первым философом, который довел свою систему до рассмотрения вопросов общественной жизни.

**Мутакаллимы
— философы
мусульманского
креационизма
и фатализма**

Выше мы неоднократно говорили о мусульманском правоверии и его враждебном отношении к передовой философии и к отклонениям от догм Корана. Сюда следует включать мусульманское духовенство и более широкие круги знатоков Корана и других священных документов, которые требовали того или иного истолкования в условиях менявшейся исторической действительности. Такие богословы мусульманства, знатоки священного слова, возвещенного пророком, и получили наименование *мутакаллимы* (от арабского калам — слово, речь). Их влияние возрастало по мере ослабления политической власти багдадских халифов и по мере усиления влияния античных философских учений и идей, противоречащих догматам ислама.

Выше мы видели, как некоторые из этих учений воздействовали на мусульманскую теологию и привели к появлению весьма влиятельного направления мутазилитов, в рассуждениях которых философское содержание иногда брало верх над богословским. Для консервативного правоверия такое истолкование догматов мусульманства было совершенно неприемлемо, и его отношение к мутазилизму было сугубо негативным. Его кратковременное торжество только усилило позиции ортодоксии ислама и мутакаллимов как наиболее активных ее идеологических представителей. При этом они отвергали не только построения мутазилитов, но и тем более тех философов, которые, опираясь на аристотелизм и платонизм, приходили к выводам, еще более чуждым правоверному мусульманству.

Главный объект критики мутакаллимов — представление о естественной причинности событий природной и человеческой жизни. Ведь такие представления, укреплявшиеся на основе аристотелизма и даже платонизма, составляли диаметрально противоположность мусульманскому креационизму и фатализму, неразрывно связанным друг с другом. В полемике с мутазилитами, которые, обосновывая единство бога, отрицали его антропоморфные атрибуты, мутакаллимы напротив подчерки-

вали, что хотя Аллах и един, тем не менее ему присуще множество имен. Каждое из них дает ему возможность действовать в соответствии со своими планами и определять все без исключения, даже самые незначительные события. Сугубо антропоморфное истолкование бога мутакаллимами стало для них, таким образом, одним из главных путей укрепления мусульманского креационизма и фатализма.

Но этот путь не был единственным. При всей своей неприязни к философским идеям они все же восприняли от мутазилитов идею атомистической структуры действительности. Конечно, это отнюдь не был аутентичный атомизм Демокрита и Эпикура, для которых наделенные движением телесные атомы образовывали все бесконечное многообразие явлений действительности и исключали какие бы то ни было сверхъестественные силы. Мутакаллимов же привлекло в этой доктрине положение о наличии пустоты в природе и дискретности в составе всех вещей и явлений действительности. Дискретно, по убеждению мутакаллимов, не только пространство, но и время. Хотя вещи складываются не из материи и формы, а из атомов, но «бог, — пишет еврейский философ Маймонид, излагая учение мутакаллимов в своем произведении «Путеводитель колеблющихся», — непрерывно творит эти субстанции, когда он хочет, вследствие чего они могут и не существовать [см.: 18, с. 288].

Непрерывность, таким образом, — свойство бога, а отнюдь не мира и всех составляющих его вещей, ибо «вещи вообще не обладают никакой постоянной природой» [там же, с. 274]. Атомы как субстанции однородны, но присущие им свойства, акциденции, совершенно случайны. Иногда в литературе указывается, что мутакаллимы признавали существование непротяженных атомов-субстанций, существующих лишь одно мгновение. Такое воззрение мутакаллимов, возможно, было навеяно буддистским учением о дхармах. Поскольку же вещи, как и составляющие их атомы, лишены какой бы то ни было активной способности к действию, между ними невозможна никакая объективная причинная связь. То, что представляется людям причиной и действием, в действительности есть следствие того, что бог порождает такого рода привычки в людях. Мир вместе с вещами непрерывно меняется, ни в каждой из них в отдельности, ни в мире в целом не может быть никаких постоянных связей. За всем — и за

атомами, и за их акциденциями — стоит ничем не ограниченная воля Аллаха. Она исключает свободу человеческой воли, которая могла бы противостоять божественной. В противоположность мутазилитам мутакаллимы отказывали таким образом человеку в свободе воли и подчеркивали, что люди должны безропотно подчиняться таинственным решениям Аллаха.

Окказионализм и фатализм мутакаллимов по отношению к человеку иллюстрировался ими таким простым примером. Когда человек пишет пером, то это отнюдь не его действие, ибо в действительности Аллах создает одновременно четыре акциденции: 1) желание двигать пером, 2) способность двигать им, 3) само движение руки, 4) движение пера [см.: 18, с. 295—296]. Все эти акциденции не связаны друг с другом и за каждой из них стоит бесконечная воля Аллаха. Наиболее видным представителем философствующих мутакаллимов стал аль-Ашари (873—935), деятельность которого протекала в Басре и Багдаде. Будучи сначала сторонником мутазилитов, аль-Ашари в 912 г. порвал с ними и образовал новую формацию мутакаллимов, учение которой завершил его последователь Бакыллани (ум. 1013).

Ашариты, будучи основным направлением среди мутакаллимов, не столь рьяно углублялись в философию по сравнению с мутазилистами, которые в их представлении слишком ею увлекались. Ашариты выдвинули смягченную версию трех основных теолого-философских проблем, которым мутазилилы давали более радикальное решение.

Так, решая проблему атрибутов единого бога, они прибегали к аристотелевскому учению о категориях. Из десяти этих категорий они считали возможным применить к осмыслению бога только две: субстанцию (в смысле существования) и качество, а все остальные объявляли вымыслом человеческого ума. В принципе же Аллах обладает огромным множеством и других свойств, но они не могут быть постижимы человеческим умом. Вопрос об извечности или сотворенности Корана ашариты решали в том смысле, что сущность его от вечности существует в боге, а конкретная словесная форма была создана во времени. Что же касается свободы человеческой воли, то ашариты ее отрицали. Но одновременно они считали, что Аллах наделил человека такой силой, которая, не обладая полной свободой, все же представляет ему известную

свободу выбора между определенными возможностями (за которыми все же скрывается воля Аллаха).

**Рационализм,
натурализм
и синкретизм
«чистых братьев»**

В условиях усиления феодального и религиозно-идеологического гнета, с одной стороны, и расцвета городской жизни с интенсивным ремесленным производством и торговлей — с другой, примерно в середине X в. в одном из наиболее значительных городов Багдадского халифата, в Басре, расположенном на перекрестке торговых путей, возникла очень активная религиозно-философская организация — единственная в своем роде в условиях арабо-мусульманского средневековья. Ее основатели, философы и ученые, политические противники тиранического государства Аббасидов в своем большинстве остались неизвестными.

В историко-философской литературе обычно указывается их близость к исмаилитским кругам. Как будет видно из дальнейшего, действительно имеется немало общего в идейном содержании между исмаилизмом и произведениями руководителей басрийской организации. Однако вместе с тем, по-видимому, правы те историки философии, которые считают, что исмаилизм как в основном религиозная идеология во многом отражал настроения угнетенного крестьянства, самого многочисленного класса феодального общества. Идеологические же интересы басрийских философов были преимущественно городскими и явно стимулировались запросами ремесленных и торговых кругов, в особенности книжников той эпохи. Такого рода социальное содержание данной организации, обычно именуемой «чистыми братьями», объясняет преобладание у них интересов научных и философских над интересами собственно религиозными. «Братья» продолжили, а кое в чем даже усилили ту линию рационализма, которая была начата мутазилистами и продолжена и заострена аль-Кинди, аль-Фараби и многими учеными.

Создав тайную организацию, «Братья» ставили перед ней эτικο-политические цели, а главное средство их достижения видели в популяризации научного и философского знания. Деятельность этой организации весьма напоминает деятельность древнего пифагорейского союза (с неизбежными, разумеется, различиями, определяемыми почти полуторатысячелетней исторической дистанцией, разделявшей их).

Весьма интересна структура басрийской организации (имевшей многих сторонников и в других городах халифата). В соответствии со своей доктриной она учитывала возрастной, интеллектуальный и этический ценз своих членов. Согласно этой доктрине, «мыслительная сила» зарождается в человеке по истечении пятнадцати лет и продолжается до тридцати. Некоторые из таких лиц, обладающие чистыми нравами, понятливостью и сообразительностью, могут претендовать на первую ступень членства в данной организации. После тридцати и до сорока появляется «сила мудрости», оперирующая умопостижимыми идеями и определяющая морально еще более ценное поведение личности. Они должны были обладать великодушным и мягким характером, а также организаторскими способностями. Третий период, от сорока до пятидесяти лет, определяется «ангельской укрепляющей силой», долженствующей сопровождаться большими волевыми качествами и умением защищать идейные принципы организации, а также уметь в соответствующей форме распространять их и за ее пределами. Наконец, после пятидесяти лет и до конца жизни, когда в душе действует «сила божественного закона», сопровождаемая высшими интеллектуальными и нравственными качествами, наступает четвертый период. Такие лица обладают высшим интеллектуальным и моральным авторитетом и фактически руководят всей организацией [см.: 23, с. 160 и др.].

Весьма дисциплинированная и сильно законспирированная организация «чистых братьев» свою пропагандистскую деятельность проводила прежде всего в специальных «Посланиях чистых братьев и верных друзей». До нас дошли в общей сложности 52 трактата (включая последнее, наиболее ценное «Всеобъемлющее послание»). Они представляют собой довольно обширную энциклопедию научных, философских и теологических знаний той эпохи и тех стран. Из них первые четырнадцать трактатов посвящены вопросам из области математических наук, следующие семнадцать — различным наукам о природе, затем идут десять трактатов, рассматривающих собственно философские вопросы, и, наконец, последние десять трактатов посвящены богословским и отчасти юридическим вопросам.

В своих «Посланиях» «братья» не раз подчеркивали, что они не отвергают никаких книг и никаких идей, если

они представляются им приемлемыми. Совсем не удивительно, что среди философских учений и идей, нашедших свое отражение в мировоззрении «братьев», мы находим идеи Аристотеля и неоплатоников, ионийских философов и пифагорейцев, а также индийские и иранские религиозно-философские идеи. Синкретический характер духовной культуры ближневосточных стран нашел в «Посланиях чистых братьев» едва ли не самое яркое свое проявление.

В области физики и логики они опирались на Аристотеля, в области антропологии, психологии и медицины — на Галена и пифагорейцев, в своих астрономических и астрологических идеях — на Птолемея. Но в цикл математических и особенно природоведческих наук «братья» внесли многое из того, что появилось к тому времени в самих ближневосточных странах (сами они, например, очень многое узнали в Басре и других городах от купцов и путешественников).

Еще более замечательно с идеологической точки зрения то обстоятельство, что «братья» не питали никаких фанатических мусульманских чувств, по-видимому, одинаково относясь к Корану, Евангелиям и Торе. Отражая настроения передовых городских кругов, авторы «Посланий» выступали за религиозную веротерпимость. Они обращались к своим читателям с намеками и с недвусмысленно выраженными мнениями о том, что Коран следует понимать не буквально, а только иносказательно. Понимать и толковать его наиболее адекватно могут лишь ученые люди, вооруженные знанием философии и наук. Особый интерес представляет в этой связи уравнивание «братьями» не только ветхозаветных пророков Ноя, Авраама и Моисея, а также основоположника христианства Иисуса с Мухаммедом, но и таких философов, как Аристотель, Платон и Пифагор. Синкретическая религиозность, к которой стремились «чистые братья», становилась тем самым полуфилософской религиозностью. В своих «Посланиях» они не раз указывали на то, что арабско-мусульманский шариаат может и должен быть реформирован при помощи греческой философии.

Главная интенция «Посланий» — этическая и социально-политическая. Вопросы онтологии, натурфилософии и гносеологии в общем подчинены решению этих вопросов. Тем не менее для того, чтобы составить более или менее систематическое представление о философских

воззрениях «чистых братьев», мы произведем обзор этих воззрений, начав именно с вопросов онтологии.

В этой области большую роль играла фундаментальная для всей средневековой философии аристотелевская проблема материи и формы. Весьма показательно для выяснения социального генезиса философских воззрений «братьев», что они тесно увязывали эту проблему с трудовой деятельностью людей, которая в их понимании есть не что иное, как «извлечение сведущим человеком формы, находящейся у него в мысли, и приложение ее к материи» [23, с. 137]. «Искусство любого ремесла, — продолжают авторы «Посланий» в той же связи, — заключается в умении извлекать формы из материи и в умении дополнять и совершенствовать их» [23, с. 142]. Более широкий взгляд «братьев» на ту же проблему приводит их к выводу, согласно которому разнородность бытия определяется не материей, а формой. Материя существует в четырех разновидностях, число же форм едва ли не бесконечно. Первая разновидность материи — это тот конкретный материал, из которого ремесленники производят различные предметы. Вторая — природная материя, состоящая из четырех традиционных элементов древней натурфилософии — земли, воды, воздуха и огня. Третья — всеобщая материя, из которой образуется вся целостность мира, прежде всего небесные светила, как и все элементы, образующие мир подлунной сферы (понятие ее, возможно, навеяно аристотелевским эфиром). Четвертая — некая праматерия, максимально простая, идеальная субстанция, не постигаемая чувствами (в основе ее, по-видимому, лежит аристотелевское понятие первой материи).

Наиболее общие из форм — фигура, движение, свет. Не менее важно и то, что авторы «Посланий», рассматривая единство материи и формы в качестве результата определенной деятельности, усматривают в ней четыре разновидности. Первая из них — деятельность человека, вторая — деятельность природы, третья — деятельность души, четвертая — божественная деятельность.

Последняя разновидность деятельности для «братьев», как и для подавляющего большинства всех средневековых философов, считается основной. В трактовке такого рода деятельности авторы «Посланий» далеко отступили от мусульманско-монотеистического креационизма. Они осуществили это на основе неоплатоновского

эманационизма, возможно почерпнутого у Фараби или у исмаилитов. Бог, будучи внеприродной и абсолютно бес- телесной сущностью, переполнен деятельностью излуче- ния («файда»). Его первым результатом становится дея- тельный разум, порождающий всеобщую душу. Хотя ав- торы «Посланий» и утверждают, что «Писание называет ее одним из ангелов» [23, с. 156], фактически всеобщая душа — несколько видоизмененная неоплатоновская «мировая душа». Именно она порождает праматерию. Когда же последняя принимает объемные формы длины, ширины и глубины, она становится всеобщей материей (в историко-философской литературе иногда ее называ- ют также второй материей), составляющей «тело вооб- ще». На нем и прекращается процесс божественной эма- нации.

В трактовке природных процессов, осуществляющих- ся на основе традиционных стихий земли, воды, воздуха и огня, «братья» фактически отступают от неоплатонов- ского идеализма и приближаются к натурфилософскому материализму типа материализма ионийских философов и Эмпедокла. Вместе с тем они выступали против ато- мистического учения мутакаллимов, признававшего пу- стоту и несвязную дискретность в мире.

В противоположность им авторы «Посланий» настаи- вали на естественности всех природных процессов. В по- нимании географических, геологических и биологических процессов (и даже социальных) они отдавали неизбеж- ную дань астрологическим представлениям своей эпохи. Не нужно забывать, что тогда такого рода представле- ния были существенным элементом понятия естественной необходимости и играли антикреационистскую роль (по- чему обычно и преследовались церковью как пагубное суеверие).

Жизнь, по убеждению «братьев», возникает самопро- извольно в районе экватора, где равны день и ночь и где наиболее гармонично смешиваются тепло и прохлада, сухость и влажность. Там же появились — и совсем не в результате сверхъестественного творчества бога — «Адам и его жена», прародители человечества. В более конкретных представлениях о жизни «братья» пытались увязать мир минералов, растений, животных и даже че- ловека (рассматриваемого в аспекте его низшей жизне- деятельности). В этой связи они высказали проница- тельную мысль о том, что растения предшествуют живот-

ным, а менее совершенные животные появились раньше более совершенных. Некоторые историки арабоязычной философии иногда говорят здесь об эволюционизме, сформулированном авторами «Посланий». Нет необходимости в такого рода преувеличениях. Воззрения «братьев» на возникновение все более высоких жизненных форм из земли, воды, воздуха и огня и обратного возвращения их в те же стихии скорее представляют собой разновидность концепции круговорота в природе, подобного движению оросительного колеса. Концепция эта весьма типична для древних и средневековых представлений об ограниченности биологических и социальных форм жизни.

В своем понимании человека «братья» разделяли основную органистическую идею, перешедшую из древней философии в средневековую, идею тождества большого мира, макрокосмоса малому миру, микрокосмосу, человеку со всей сложностью его телесных и духовных функций. Эта идея тоже вела их по пути натурализма, противоположному монотеистическому креационизму мусульманства. Но человеческая душа оставалась той сферой, в натуралистическом истолковании которой немало элементов материализма, но в конечном итоге побеждал идеализм. Душа содержит в себе двойную природу. С одной стороны, она представляет собой одно из проявлений всеобщей души, а с другой, определяется как познающая сила.

Отражая сильное опытно-эмпирическое начало в арабоязычной науке и социальном генезисе своего учения, «братья» критиковали платоновское положение о знании как воспоминании. В противоположность ему они подчеркивали, что чувство составляет первый способ познания. С него начинают все люди в детстве, когда роль чувственных органов в познании и жизни резко преобладает. С возрастом в человеке просыпается рассудок, который и выражает собственно познающую силу души. Но высшая разновидность познания осуществляется при помощи логических рассуждений (дедукции). Она доступна только ученым людям, изучавшим логику и «индийскую математику».

Вопросы познания неразрывно связаны с этической доктриной «чистых братьев». Отражая ритм довольно противоречивого в социально-экономическом отношении городского общества своей эпохи, авторы «Посланий» ве-

ликолепно видели сложность человеческой жизни. Выражая ее диалектику, они подчеркнули, что «человек мечется между дружбой и враждой, бедностью и богатством, молодостью и старостью, страхом и надеждой, правдой и ложью, истиной и вздором, верным и ошибочным, добром и злом, уродством и красотой и тому подобным в части нравственных качеств и различных противоположных дел и слов человека». В основе всех этих противоположностей лежит основная противоположность «телесной плоти и духовной души», составляющих целостного человека [см.: 23, с. 147].

Начав с сурового осуждения чувственной жизни в духе суфиев, «братья» в дальнейшем сильно смягчили свой аскетизм и защищали позицию умеренности в удовлетворении человеческих потребностей. Но стержень их моральной доктрины составляло представление об индивидуальной душе, выделяющейся из всеобщей души и представляющей собой абсолютно чистую, простую и неизменную сущность. Став человеческой душой, попадая в человеческое тело как в свое временное обиталище, она во многом утрачивает свою чистоту. От поведения человека зависит посмертная судьба его души. Полностью разделяя представления о душепереселениях, игравшие, как мы видели, огромную роль в исмаилитской идеологии, «братья» не раз подчеркивали, что день смерти тела становится днем рождения души. И если она отягчена невежественными заблуждениями и дурными нравами, ей не избежать переселения в тело животного, а то и в растения. Задача же мудреца заключается в том, чтобы на путях все более и более глубокого знания просветить свою душу, максимально очистить ее ото всех телесных искажений и наслоений, сосредоточить в ней максимум добродетелей. Только такая душа станет вновь той индивидуальной душой, которая некогда отделилась от божественной всеобщей души. И только к такой душе «нисходит сила небесной лестницы» [23, с. 160]. Согласно мусульманскому преданию, по такой воздушной лестнице Мухаммед совершил путешествие из Мекки в Иерусалим.

Как видим, в завершающей части этических воззрений «чистых братьев» (в свете освещенной доктрины становится ясным и их самоназвание) мистицизм перемешан с интеллектуализмом. Этот мистицизм значительно более умерен, чем мистицизм суфиев, для которых телесная жизнь, как и все существование мира, — сплошной кош-

мар. Превращение же человеческой души путем максимального усиления своей познавательной активности в индивидуальную душу, возвращающуюся к своей прародительнице, всеобщей душе, тоже лишено той мистической экзатичности, противоположной логическому мышлению, которая на Ближнем Востоке также культивировалась суфиями.

Немало интересных моментов и в социальной философии «чистых братьев», основывающейся на их понимании человека, который обладает как врожденными, так и приобретенными свойствами. Они высказали мысль о зависимости человеческих темпераментов и сообществ от климатических условий (как и от положения звезд), подчеркивали необходимый характер человеческого содружества, порождаемый разнообразием человеческих потребностей и интересов. Осмысливая социальные противоречия своей эпохи и страны, авторы «Посланий» не раз подчеркивали также мысль о том, что подобно смене дня и ночи «государство зла» — а это монархия Аббасидов, конец которой был весьма близок, по категорическому убеждению «братьев», — сменяется «государством добра». Продолжительность каждого из них — 147 лет. Столь точная цифра опять же вытекала из положения звезд. Зороастрийско-манихейские мотивы перемешаны здесь с астрологическими суевериями.

Эта неизбежная дань духовным представлениям своей эпохи не может умалить роли «чистых братьев» как своего рода просветителей своей эпохи. В синкретическом контексте их «Посланий» была сформулирована едва ли не вся совокупность научной и философской энциклопедии арабо-мусульманского Востока. Отсюда их огромное влияние на множество философов, поэтов и просто мыслящих людей тех стран.

Расцвет философской и научной мысли в творчестве Ибн-Сины. Полуподпольный характер деятельности «чистых братьев», свидетельствующий о все большем усилении мусульманской ортодоксии и нетерпимости в центральных областях Багдадского халифата, выражал и его политический упадок. Некогда перенос сюда столицы мировой Арабской державы выражал усиление влияния — экономического и культурного — ее иранских областей. Распад этого халифата в X в. и ослабление власти халифа сопровождалась дальнейшим усилением иранских и среднеазиатских

эмиратов и султанатов в Среднем и Северном Иране, на юге нынешней советской Средней Азии и в Северном Афганистане. В образовавшихся здесь феодальных государствах процветали значительные города, ремесленная и торговая экономика которых была ключом. Староиранские и в меньшей мере эллинистические традиции, приглушенные арабским завоеванием и мусульманством, снова оживали в этих условиях. Угнетающее влияние мусульманского догматизма и правоверия не ощущалось здесь так, как в центре халифата Аббасидов. Некоторые феодальные владыки в интересах экономического и военного укрепления своих государств и усиления собственного авторитета покровительствовали ученым, философам и поэтам.

Одним из таких государств стало государство Саманидов со столицей в Бухаре. В этом значительном государстве преобладающим языком был фарси-дари — предок нынешних таджикского и персидского языков, имевший уже тогда и письменность, и богатую поэзию (Рудаки, Фирдоуси, Саади, Омар Хайям и др.). Конечно, был широко распространен и арабский язык как язык религии, официальных учреждений, науки и философии.

В этом государстве, в Балхе (греческой Бактрии), значительном торговом, религиозном и культурном центре, где староперсидская культура встречалась с эллинистической и арабоязычной, родился Абдаллах Ибн-Сина, ставший значительным чиновником в государстве Саманидов. Абдаллах Ибн-Сина был передовым и довольно образованным человеком своего времени. Весьма критически настроенный по отношению к ортодоксальному мусульманству суннитского толка, он был близок к исмаилитским кругам. Такого рода атмосфера господствовала в его доме, когда он переселился в Афшан, селение близ Бухары. Здесь в 980 г. у него родился старший сын Абу Али Хусейн, унаследовавший и имя своего деда — Ибн-Сина (в дальнейшем, уже в XII в. и позже, через еврейскую форму произношения имени Ибн-Сина — Авен-Сена — это имя было латинизировано в имя Авиценна, получившее широкое распространение в Европе). Отец не жалел средств на образование своих сыновей, приглашая к ним лучших учителей, каких тогда можно было найти в Бухаре (куда переселилось семейство Абдаллаха Сины). Одним из учителей стал видный исмаилитский проповедник, прибывший в Бухару.

Маленький Абу Али оказался на редкость одаренным учеником, пытливым мальчиком, впитывавшим знания, как губка. К десяти годам он чуть ли не наизусть знал Коран, хорошо овладев также грамматикой и стилистикой арабского языка (вместе с его поэтикой они входили в так называемый адаб). Овладев также мусульманским правом (шариатом), Абу Али одновременно погрузился в математику, физику, логику. Наиболее значительную роль в его интеллектуальном росте как будущего философа сыграло изучение «Метафизики» Аристотеля. Ибн-Сина впоследствии писал в своей автобиографии, что он прочитал это произведение раз сорок, многое в нем выучил наизусть, но так и не смог его понять, пока случайно не приобрел на книжном базаре комментарий к этому произведению, написанный аль-Фараби, и произведение великого грека предстало перед ним совсем в другом свете.

Для формирования естественнонаучного мировоззрения Авиценны, как и для всей его последующей жизни, особую роль сыграло изучение им медицины. Он овладел ею прежде всего в практическом плане, став в результате упорного изучения различных болезней (включавшего расчленение трупов животных и людей) искуснейшим врачом своей эпохи, прижизненная слава которого гремела на весь ближневосточный мир. Через медицину Авиценна, сравнившийся в представлении средневековых медиков в разработке теоретических основ этой науки с Гиппократом и Галеном, шел и к более широким принципам естествознания. Вылечив эмира Бухары от тяжкого недуга, поставившего его на край могилы, семнадцатилетний Абу Али получил разрешение пользоваться придворной библиотекой Саманидов — одной из самых богатых книжных собраний ближневосточных стран того времени. Каких-нибудь три года посчастливилось ему быть читателем сокровищ библиотеки, но они сыграли громадную роль в его интеллектуальном развитии. Вскоре династия Саманидов под натиском тюрок была свергнута, прекрасная библиотека погибла в пламени, умер отец Абу Али. Абу Али пришлось переехать на север, в Ургенч — столицу процветавшего тогда Хорезма.

Здесь при дворе местного шаха собрался кружок замечательных ученых того времени, составивших своего рода «академию». Особенно большую роль в научном развитии Ибн-Сины, прожившего в Хорезме около десяти

лет, играли его контакты и дискуссии с упоминавшимся выше аль-Бируни. Но политические судьбы не благоприятствовали Хорезму. На юге росла новая могущественная монархия — государство Газневидов, глава которого Махмуд, подчинивший себе значительную часть Афганистана, Ирана и Северо-Западной Индии, протягивал свои руки и к Хорезму. Отчасти из тщеславия, но больше для того, чтобы обезвредить негодное ему влияние поэтов, философов и виднейших ученых, он стремился собрать их при своем дворе, где крепла нетерпимая атмосфера правоверного мусульманства. Такая перспектива совершенно не устраивала Ибн-Сину. Не подчинившись желанию могущественного султана, он бежал из Хорезма.

Все последующие годы вплоть до смерти Ибн-Сина жил при дворах североиранских султанов из династии Буидов — в Джурджане, Рее, Хамадане, Исфахане. Не только его врачебное искусство делало Авиценну высокочтимым гостем. Обнаружились и другие — юридические и административные — таланты ученого, хорошо знавшего мусульманское право. Правитель Хамадана сделал Ибн-Сину своим визирем. Но его попытка навести порядок в финансах эмирата, привела его к столкновению с военщиной и эгоистическим чиновничеством, а вслед за тем и к тюремному заключению. Лишь у эмира Исфахана ала-уд-Давла (куда ученый прибыл в 1023 г.) его жизнь была относительно спокойной. Философ стал ближайшим советником правителя, занимался многосторонней и плодотворной научной работой (привлек к ней даже сына правителя). Здесь он закончил свои главные научные и философские труды.

Литературная деятельность Авиценны весьма многосторонняя и плодотворная. Он писал произведения самого разнообразного содержания и жанра (в числе их послания, даже стихи). В литературе называется различное число его произведений — от двухсот до трехсот. Но далеко не все написанное им дошло до нас, хотя и дошедшее весьма значительно по своему объему. Такова прежде всего знаменитая «Книга исцеления» (Китаб аш-Ши-фа) — главное философское произведение Ибн-Сины, состоящее из 18 томов (полностью они не изданы до сих пор ни на одном языке), распадающихся на четыре раздела — логику, физику, математику и метафизику. Как бы сокращением этого огромного сочинения стала «Книга спасения» (Китаб аш-Наджат), состоящая из трех

частей — логики, физики и метафизики. Дальнейшее сокращение последней книги автор произвел в «Книге знания» (Даниш-намэ). Это единственное произведение из крупных философских трудов Авиценны было написано (на его родном языке фарси-дари) по заказу исфаханского эмира ала-уд-Давла, для ученого кружка, группировавшегося вокруг него (фактически же, конечно, вокруг самого «князя ученых»). В этом произведении метафизика рассматривается прежде физики. Среди недошедших до нас философских произведений особенно печально отсутствие «Восточной философии» Авиценны (имеются лишь отрывки), в которой он изложил свои наиболее аутентичные и бескомпромиссные воззрения. Из числа собственно естественнонаучных произведений выделяется фундаментальный «Канон медицины», ставший наставлением для средневековых врачей в течение нескольких веков не только на Ближнем Востоке, но и на Европейском Западе (после его перевода на латинский язык в XII в.).

**Общий характер
мировоззрения Авиценны.
Его энциклопедия**

Имеется устоявшаяся в историко-философской литературе точка зрения, согласно которой воззрения Ибн-Сины по сравнению со всеми предшествующими ему арабоязычными философами (включая Фараби) наиболее близки к аристотелизму (перипатетизму). Едва ли не первым, кто достаточно категорично сформулировал эту точку зрения, был упоминавшийся выше арабоязычный историк ближневосточной философии Шахрастани, писавший еще в первой половине XII в. В произведениях самого Авиценны мы находим множество прямых и косвенных подтверждений его перипатетизма. Но из этого было бы неверно делать тот вывод (весьма частый у западных историков философии), что «Князь ученых» был простым комментатором произведений Стагирита. Подобное воззрение слишком легковесно. Не могло быть простого комментирования аристотелевских произведений почти через полторы тысячи лет после их написания в условиях совершенно изменившегося социального, культурного, идеологического и научного климата. С другой стороны, невозможно согласиться и с теми историками философии, которые из патристических побуждений всемерно стремятся подчеркнуть оригинальность таджика, писавшего на арабском языке, и по возможности замолчать присущий ему аристотелизм.



Философское учение Аристотеля носило эпохальный характер, и даже простое его воспроизведение в совершенно изменившихся условиях становилось огромным идеологическим и теоретическим явлением. К тому же оно не могло быть полностью тождественным своему отдаленному оригиналу, ибо многообразный характер времени и неповторимая личность Авиценны исключали такое тождество. Вот почему мы и находим в его произведениях воспроизведение основных положений и принципов перипатетизма с рядом очень сильных акцентов, связанных прежде всего с интенсивной естественнонаучной деятельностью «Князя ученых», ибо в этом отношении он явно превосходил своего древнегреческого предшественника. Причем такого рода акценты иногда выступают как вполне оригинальные положения.

В целом можно сказать, что в учении о структуре знания и бытия Ибн-Сина является перипатетиком. Но в учении о генезисе их он, подобно аль-Фараби, как и ряду других ближневосточных средневековых философов,

прибегал к эманационистской концепции неоплатонизма. При этом, разумеется, генезис и структура могут быть лишь в абстракции отделены друг от друга. Нельзя забывать и о том, что Авиценна — сын своей сугубо религиозной эпохи. При всем его свободомыслии мы находим у него и мистические положения. Одно из важнейших состоит в убеждении мыслителя в том, что только на пути всемерного углубления знания можно обрести действительную дорогу к богу. Отсюда и названия двух его главных философских трудов — «Книга исцеления» и «Книга спасения». В этих названиях заострена этическая интенция крупнейшего врача той эпохи, который стремился исцелять не только тела, но и души людей. С другой стороны, только таким образом в данную эпоху и можно было максимально пробуждать интерес к знанию среди современников.

Авиценна сохраняет и в известной мере углубляет положение Аристотеля об органической связи между метафизикой как наиболее общим учением о бытии и знании и более частными, конкретными научными дисциплинами, углубляет его уже в силу большего по сравнению с античностью развития самих этих дисциплин. С одной стороны, положения метафизики невозможно сформулировать вне выводов научного знания, а с другой, ни одна из его отраслей не может обойтись без таких ее основоположных категорий, как субстанция, материя и форма, количество и качество, истина и др.

Теоретическая структура энциклопедии Авиценны (иногда называемой его классификацией наук) в целом остается аристотелевской. Таково прежде всего подразделение знаний на теоретические (умозрительные) и практические. Среди последних мы находим этику как учение о поведении индивидуального человека, экономику как науку об управлении домашним хозяйством и политику как науку об организации и управлении народом, государством. Все эти науки называются практическими, потому что предмет их полностью определяется человеческими действиями. Они учат нас о том, «что мы должны делать, дабы устроить наши дела в этом мире и чтобы можно было надеяться на спасение в том мире» [22, с. 139]. Теоретические или умозрительные науки не связаны столь тесно с человеческими действиями, хотя и имеют более непосредственное отношение к надежде на «спасение в том мире» [там же].

Основное деление умозрительных наук то же, что и у Аристотеля, хотя их отношение мыслится в средневеково-иерархическом духе. Метафизика, которая для Авиценны тождественна теологии, представляет собой «высшую науку», ибо она является «наукой о том, что лежит вне природы» [22, с. 140]. Ниже ее находится математика, которую Ибн-Сина называет «средней наукой», ибо ее объекты могут мыслиться отвлеченно от материи. Она представляет собой комплекс дисциплин, таких, как арифметика, геометрия, астрономия, оптика и музыка. Причем каждая из них представляет собой «чистую» науку (как бы высший слой теории, умозрения), которой соответствует ряд более частных, прикладных. Так, на арифметике основываются индийский десятичный счет и алгебра, на геометрии — измерение поверхностей, различные механические устройства, а также устройства оптических приборов и зеркал, на астрономии — искусство составления астрономических таблиц, теория музыки лежит в основе искусства устройства музыкальных инструментов. Физика как наука о природе в широком смысле слова представляет собой, по убеждению «князя ученых», «низшую науку» о чувственных телах, находящихся в движении и изменении и состоящих из частей. Она стоит «ближе всего к людям, к их пониманию... но в ней особенно много неясностей» [22, с. 141]. В математике же «меньше неясностей и путаницы, потому что она удалена от движения и изменения и предметом ее в общем является «количество», а если ее расчленишь, то мера и число». К физике принадлежит учение о небесах, о стихиях (элементах) и их движении, о возникновении и уничтожении, о влиянии небес на погоду (метеорология), о минералах, растениях, животных, о душе и ее способностях. Медицина, астрология, учение о талисманах, алхимия, толкование снов и волшебства представляют собой разновидности прикладной физики.

Как видим, сохраняя общую структуру аристотелевской классификации наук, Ибн-Сина вводит в нее новые моменты и науки. В разделах прикладных наук наиболее очевидно продвижение научного знания в эпоху Авиценны по сравнению с эпохой Аристотеля и в то же время огромный еще элемент фантастичности в науке средневековья.

**Познаваемость мира.
Материя и форма.
Проблема универсалий**

Теория науки Авиценны основывается на его убеждении в познаваемости мира. Позиция философа в этом убеждении прямо противоположна представлениям господствовавшей мусульманской религиозности и обосновывавшим ее философским построениям мутакаллимов, согласно которым мир переполнен чудесами, непрерывно творимыми Аллахом и совершенно недоступными человеческому пониманию. Для Ибн-Сины нет сомнения в возможности познания мира силами самого человека и в ценности этого познания.

Быть может наиболее ярким выражением рационализма Авиценны является его высокая оценка логики. Следуя Аристотелю, философ не включает ее ни в одну из теоретических наук, но во всех трех своих главных философских произведениях считает ее введением в философское (если не во всякое) знание и начинает эти книги именно с логики. В «Даниш-намэ» автор неоднократно называет логику «наукой-мерилом», ибо в ней «раскрывается, как непознанное познается через познанное». Именно логика обнаруживает, что «всякое знание, которое не взвешено на весах (разума), не является достоверным и, следовательно, не является истинным знанием» [22, с. 89]. Историк логики найдет здесь интересные соображения автора по различным ее вопросам, в частности об индукции, аналогии, интуиции. Историк философии обратит внимание на его выпады против «диалектиков» (в данном случае имеются в виду софисты) и мутакаллимов, нарушающих те или иные логические правила.

Подчеркивая, что «люди науки не пользуются частными словами и понятиями, наоборот, их деятельность связана с понятиями общими» [22, с. 90], Ибн-Сина тесно увязывает ее с исконной аристотелевской проблемой материи и формы. По примеру Слагирита философ из Бухары видит в теории материи и формы методологическую основу обобщений и естественнонаучных классификаций. Принадлежность всех вещей к тому или иному роду определяется именно деятельностью формы, в то время как индивидуальность вещи объясняется соответствующей порцией материи, становящейся таким образом основой индивидуализации. Как и у Аристотеля, ни материя, ни форма в принципе не могут, согласно Авиценне, существовать самостоятельно, в отрыве друг от друга, а всегда

выступают противоположностями конкретных вещей. «Субстанцией является, во-первых, материя, во-вторых, форма и, в-третьих, сочетание обеих» [22, с. 152]. Но в такого рода сочетании форма, образующая сущность вещи, представляет собой «лучший» ее элемент, ибо именно с ним прежде всего и связана обобщающая деятельность ученого.

Перипатетизм Ибн-Сины частично связан у него с критикой платоновской формы идеализма. Отметим это немаловажно, если учесть, что аль-Фараби сближал воззрения двух великих древнегреческих идеалистов (в особенности в трактате «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля»). Впрочем, и у Авиценны можно говорить о критике платонизма в достаточно ограниченном смысле — в отношении отрицания бестелесности существования математических понятий и объектов. Платоновская традиция их рассмотрения в отрыве от тел, от материи перекрещивалась в ближневосточной философии рассматриваемой эпохи с неопифагорейской мистикой чисел. Ибн-Сина первым порвал с этой традицией и стал утверждать, что числа не могут быть оторваны от конкретных тел. Соответственно и объекты геометрии невозможно мыслить за пределами природы.

Теория общих понятий, получившая на Западе латинское название универсалий, также развивалась Авиценной в основном на почве аристотелизма, а не платонизма. Ведь онтологический эквивалент любой универсалии — форма реально дана только в единичных вещах. Вне вещей универсалии существуют в человеческих умах — как те общие понятия, которые отвлечены из них в процессе абстракции. Ибн-Сина развивал в этой связи теорию абстракции, распадающуюся на ряд стадий.

Первая из них образуется деятельностью человеческих чувств, которые воспринимают форму в ее конкретном и единичном существовании, отягченном множеством единичных признаков. Затем силой своего представления человек (конечно, имеется в виду прежде всего ученый) освобождает формирующееся понятие от части индивидуальных признаков, в особенности пространственно-временных, подходя к представлению о форме, не связанной определенным временем и местом. «Чувство берет от материи форму вместе с материальными атрибутами и связями, — говорится в «Книге спасения», — и когда

связь с материей исчезает, прекращается и это принятие...

Что же касается представления, то оно основательно освобождает от материи отвлекаемую форму, ибо оно берет ее из материи так, что форма, существуя в представлении, не нуждается для этого в материи, так как, если бы материя даже и скрылась от чувства или совсем исчезла, форма была бы устойчива в своем существовании в представлении» [23, с. 233]. Значительно большую устойчивость форма приобретает благодаря деятельности собственно мыслительной силы, которая фиксирует понятие, позволяющее четко отличать один род от другого. На стадии же мышления, определяемого законами логики, понятие родовой формы становится совершенно самостоятельным объектом, лишенным всяких признаков телесности.

Таким образом, универсалии существуют как в вещах, так и в человеческом уме, как бы извлекающем их из вещей. Ниже мы увидим, что формы могут существовать, согласно Авиценне, и до вещей, вне материи. Это тройкое существование универсалий — до вещей, в вещах и после них — стало впоследствии в латинской Европе одним из главных источников так называемого умеренного реализма.

Метафизика Ибн-Сины. В трактовке Авиценны метафизика представляет собой учение о бытии **Проблема бога и мира.** **Натурализм и детерминизм** в самом широком смысле этого слова и в качестве таковой тесно связана с более конкретными и частными науками. «Принципы всех наук основываются на этой науке и хотя ее изучают в конце, в действительности она является первой» [22, с. 142].

Существуют четыре рода бытия, изучаемых метафизикой. Во-первых, предметы, полностью лишенные всяких признаков телесности, чисто духовные существа и главный среди них — бог. В силу этого теология рассматривается Авиценной (как и аль-Фараби) конститутивной частью метафизики. «Познание создателя всех вещей, его единства и зависимости от него всех вещей также входит в эту науку, и та часть этой науки, которая специально рассматривает это единство, называется теологией, или божественной наукой» [там же]. Вторая разновидность бытия, изучаемая той же наукой, — менее духовные предметы, так или иначе связанные с материей,

например небесные сферы вместе с оживляющими и приводящими их в движение душами. В-третьих, это предметы, иногда выступающие в единстве с телесностью, а иногда свободные от нее, например субстанция, свойство (акциденция), необходимость, возможность и др. Именно они, нужно думать, и делают метафизику основой всех наук. Наконец, в-четвертых, метафизика изучает и материальные предметы, а вернее говоря, понятия, всегда связанные с материей, обладающие, так сказать, физической природой, например сущность той или иной вещи, как и ее существование, обладающее индивидуальной конкретностью.

Проблема сущности и существования у Ибн-Сины в принципе поставлена так же, как и у аль-Фараби. Наиболее важный результат такой постановки — утверждение абсолютной необходимости божественного бытия, сущность которого совпадает с его существованием. Оно фигурирует у Авиценны обычно без личностных, антропоморфных характеристик и называется Необходимо Сущим. На другом полюсе бытия стоит бесчисленное множество единичных вещей, существование которых определяется не их сущностью, а другими единичными вещами, соприкасающимися с данной. Это вещи возможные, которые могут как существовать, так и не существовать. Но бесконечное многообразие конкретного мира постоянно существует, и возникает неизбежный вопрос об отношении этого конкретного многообразия к единству и простоте абсолютно необходимого бытия, а также о происхождении первого из последнего.

Эту генетическую задачу Ибн-Сина решает на путях все той же неоплатоновской эманации, основные этапы которой были определены до него аль-Фараби. Но имеется весьма существенное различие в понимании этого процесса между аль-Фараби и Ибн-Синой. Выше мы видели, что «чистые братья» ограничивали процесс эманации. Для Авиценны такого рода ограничение еще более характерно. Аристотелевская компонента, как и естественнонаучная углубленность «Князя ученых», предопределили, что арабоязычный перипатетик вывел материю за пределы процесса эманации, объявив ее универсальной возможностью, вне и без которой не может произойти ни одна вещь. Материя, по определению Авиценны, противоположному одному из главных положений неоплатонизма, — не последний результат деградации божественного

первоедиства, не тень идеального мира, не негативная лишенность всяких определений бытия, а совершенно необходимый элемент для возникновения любого возможного бытия. «Материя всегда предшествует существованию самой возможной вещи [...] Все, что стало существовать, после того как не существовало во времени, имеет материю, в которой и воплощается его возможность существования» [22, с. 171].

Провозглашение совечности материи богу, дуализируя метафизику Ибн-Сины, заключало в себе явно выраженную материалистическую тенденцию. И совершенно естественно, что это учение Авиценны стало одним из главных отрицаний монотеистического креационизма (непосредственно в его мусульманской, а затем и иудейской, и христианской формах). Вместе с тем провозглашение извечности материи сочеталось у крупнейшего арабоязычного перипатетика (как это уже имело место у «чистых братьев») с отрицанием как пустоты, так и атомистической структуры, использованными мутакаллимами в креационистских целях.

Знаменательной чертой учения об эманации, как она выступает у Авиценны, является сочетание ее с ближневосточными (собственно иранскими, зороастрийскими) религиозно-натуралистическими представлениями о роли неба и ниспосылаемого им света в жизни природы и людей. Согласно этим верованиям, источник света представляет собой скрытую, непосредственно не воспринимаемую причину всего существующего и познаваемого. Впрочем, эти верования оказали значительное влияние и на неоплатоновское учение об эманации, опирающееся на световые образы, и неудивительно, что ближневосточные философы рассматриваемой эпохи считали это учение своим исконным достоянием. Вместе с тем подчеркивание светового компонента в учении о божественной эманации сближало все сферы действительности с богом и усиливало пантеистические черты метафизической доктрины Авиценны. Можно думать, что именно эти черты и были всемерно подчеркнуты им в его «Восточной философии».

В представлениях о манифестации бога в мире посредством света содержалась также мысль, согласно которой само создание мира богом было необходимо для того, чтобы человек мог познавать мир, а через него и бога.

Данную мысль Ибн-Сина поднимал до философских высот. В учении об эманации, осуществляющейся поэтапно, через ряд космических ступеней, он с особой силой подчеркнул значение последней из этих ступеней — деятельного (активного) разума ближайшей к Земле лунной сферы. Именно этот разум рождает идеальные формы, ниспосылаемые в материю и образующие вместе с ней индивидуальные вещи. Тем самым оказывается, что общее существует и до вещей.

Высшее просветление человеческого разума тоже происходит благодаря воздействию на него деятельного космического разума, который «имеет к нашим душам, кои суть потенциальные разумы, и к предметам разумного восприятия, кои тоже потенциальны, такое же отношение, какое солнце имеет к нашим глазам, представляющим собой нечто потенциально воспринимающее, и к цветам, представляющему собой нечто потенциально воспринимаемое... От деятельного разума истекает определенная сила, которая переходит к предметам воображения, потенциально являющимся предметами разумного восприятия, и делает их актуальными, а потенциальный разум — актуальным разумом» [23, с. 260; ср. также с. 231].

Философское истолкование божественной деятельности с наибольшей силой проявляется у Авиценны в максимальной интеллектуализации этой деятельности. В этом принципиальном положении своей метафизики, тоже навеянном аристотелевской концепцией бога как мышления, мыслящего самого себя, и вместе с тем выражающем рационалистические стремления самого «Князя ученых», он приходит в глубокий конфликт с мусульманским (как и вообще с монотеистическим) креационизмом, поскольку в нем волевой элемент божественной деятельности ставится выше ее интеллектуально-рационального элемента. У Авиценны волевая компонента деятельности бога подчинена интеллектуальной, ибо «его воля исходит из знания». Более того, «воля необходимо-сущего является не чем иным, как познанием истины, то есть того, каким должен быть порядок бытия вещей» [22, с. 190, 191].

Важнейшее проявление интеллектуального характера деятельности бога состояло в том, что его знание связано только с общим. Формы деятельного разума, ниспосылаемые им в мир материи, были последним проявлением божественного знания. Все единичное, индивидуальное выходило из сферы этого знания и получало значительный

элемент независимости от бога. Тем самым весьма ограничивалось его абсолютное всемогущество, имевшее непреодолимые фаталистические следствия для человека.

Интеллектуализация божественной деятельности, в сущности, означала, что она осуществляется по законам логики и носит необходимый характер, лишенный волюнтаристического произвола. В «Книге исцеления» и в других своих произведениях Ибн-Сина отрицает в связи с этим, что бог, создавая Вселенную, руководствовался какой-либо целью. Его деятельность носит как бы безличный характер, а творение становится, в сущности, вневременным процессом. В силу всего этого в принципе полностью отрицается фаталистический волюнтаризм мутакаллимов. Логичность и необходимость божественной деятельности означает для человека возможность познания ее результатов, ибо результаты эти выражаются в причинной обусловленности естественных процессов. Выше мы видели, что натурализм, стремление объяснять природу теми или иными ее естественными свойствами было присуще «чистым братьям». У Авиценны же, естественнонаучные интересы которого были не менее — если не более — глубокими, дано и более глубокое обоснование такого рода натурализма.

Но нельзя модернизировать это обоснование, забывая о теологическом контексте, вне которого его не мог формулировать Ибн-Сина. Такое обоснование связано прежде всего с различием абсолютно необходимого бытия, принадлежащего божественному существу, которое определяется его сущностью, и возможного бытия, присущего всем конкретным вещам, у которых сущность и существование не совпадают. Такого рода различие станет впоследствии одним из определяющих онтологических учений западноевропейской схоластики.

В прямую противоположность абсолютно необходимому бытию, принадлежащему богу, материя представляет собой только возможное бытие. В единичных же вещах действительного мира, представляющих собой единство материи и формы, возможность смешана с необходимостью. «Все вещи, кроме первичной, подобны в одном смысле, а именно в том, что они, с одной стороны, необходимы, а с другой — возможны» [22, с. 201]. Они возможны, поскольку их существование так или иначе определяется другими материальными вещами. Их взаимодей-

ствие и образует систему универсальной причинности, вскрываемую человеческим умом. Вместе с тем они необходимы, поскольку их существование в конечном итоге тоже зависит от первичной необходимости божественного бытия. «Каждая вещь имеет причину, — поясняет эту свою мысль автор «Даниш-намэ», — но причины вещей нам полностью неизвестны. Стало быть, их необходимость нам также неизвестна, и если мы познаем лишь некоторые причины, то это вызовет сомнение, а не уверенность, потому что мы знаем, что эти причины, которые мы познали, не делают необходимым существование. Может быть, окажется еще какая-либо причина или встретится препятствие. Если бы «может быть» не было, то мы знали бы достоверно» [22, с. 187]. Отразившись во многих концепциях метафизики как на Востоке, так и на Западе, это учение Авиценны нашло свой отзвук и в мыслях Спинозы о соотношении возможности (случайности) и необходимости в его знаменитом учении о субстанции, единичных вещах и модусах.

Вопросы психологии и этики

Учение о душе занимает у Авиценны значительное место. Подобно Аристотелю он различает растительную, животную и разумную душу, которые у человека выступают как различные функции его органической способности. Последовательное упорядочение смеси четырех элементов образует все эти разновидности душ вплоть до человеческой. В психологии мы находим у «Князя ученых» значительные элементы натурализма, когда, например, он утверждает, что «приобретенный разум венчает род живых существ и входящий в этот род человеческий вид» [23, с. 229]. Такое воззрение совершенно естественно для крупнейшего врача эпохи.

Более специальное рассмотрение разумной, собственно человеческой души обнаруживает в ней две главные силы — умозрительную и практическую. Последняя «является началом движения человеческого тела, побуждающим его совершать единичные осмысленные, соответствующие тем или иным намерениям действия. Она имеет известную связь с животной вождедеющей силой, с животной воображающей силой и силой догадки» [23, с. 226]. Но в качестве философа Ибн-Сина проявляет особый интерес к умозрительной силе разумной души человека. Будучи восприимчивой всеобщих и отвлеченных от материи форм, излучаемых деятельным разумом, она со-

ставляет своего рода субстанцию познавательной деятельности человека.

Мы не раз говорили о широком распространении в странах Ближнего Востока (и не только там) древних представлений о метемпсихозе, разделявшихся многими философами. Но аль-Фараби и еще более энергично Авиценна отказались от представлений о предсуществовании душ человеческим телам и их посмертном переселении из одного тела в другое. Мотивы такой позиции Ибн-Сины не однозначны. Они могли определяться его знаниями ученого, который видел фантастичность такого рода представлений (чего не усматривали, например, «чистые братья»). Но более существенны мотивы гносеологического и этико-идеологического порядка. Хотя познавательная деятельность человека невозможна без чувственных контактов с окружающим его миром, а такие контакты связаны с практической стороной человеческой души и обусловлены повседневной необходимостью человеческого существования, умозрительная сила человеческого духа стремится максимально освободиться от смущающего действия чувств и сосредоточиться на началах, укорененных в нем самом. Только на этом пути возможно эффективное, непосредственное общение с деятельным разумом, а тем самым и с высшим духовным миром. Учение же о метемпсихозе слишком сильно увязывало человеческую духовность с телесностью и глушило тем самым гносеологическую активность человеческого интеллекта.

Авиценна отнюдь не отрицает бессмертия человеческой души, напротив, он его подчеркивает. «Душа, — читаем мы в «Книге спасения», — вовсе не гибнет вместе с гибелью тела, она вообще нетленна» [23, с. 251]. Но она нетленна совсем не в том смысле, в каком об этом учила господствовавшая мусульманская религиозность (сходно с христианской и иудейской). Последняя нетленность носила индивидуальный характер. В час «страшного суда» происходило соединение совершенно бестелесной души с ее бранным телом, чтобы ощущать полной мерой блаженство рая и ужасы ада. Ибн-Сина видел всю фантастичность и моральный вред такого рода «материализма». В этой жизни он ориентировал человека, в сущности, на низменные моральные ценности, соблазняя и угрожая совершенно иллюзорным воздаянием в грядущей жизни. Великий философ, отнюдь не призывавший к аскетизму

в реальной жизни (и демонстрировавший это собственным примером), высший ее смысл усматривал в максимальном совершенствовании познания.

Как человек своей эпохи, Авиценна при этом отнюдь не отказывался от представлений о высших духовных существах небесного мира, в особенности об ангелах. Но и их функцию он рассматривал как этико-гносеологическую. Сила человеческой души, отрешающейся от чувственности, уподобляет ее душе ангелов. Но именно здесь наступает «последняя степень человечности, связанная со степенью ангелов. Такой человек является на земле заместителем бога» [22, с. 280]. Правда, полное освобождение от чувственности возможно лишь для «святой души великих пророков», которые «знают мыслимое без помощи учителя и грамоты, только догадкой (т. е. чисто интуитивно. — В. С.) и посредством связи с миром ангелов. Они постигают наяву положения тайного мира путем мышления и получают откровение» [там же]. С таким же истолкованием интуиции, полностью оторванной от дискурсивного мышления, мы уже встречались у аль-Кинди. Конечно, это мистицизм, но его конкретно-историческая функция была прогрессивной и явно оппозиционной по отношению к господствовавшей религиозности.

Социально-историческое развитие мусульманского Востока после смерти Авиценны (в XI — XII вв.) шло уже по нисходящей линии. Новые «варварские» завоевания — главным образом со стороны тюркоязычных народов — на время приводила к появлению больших централизованных государств, которые довольно быстро распадались на более мелкие феодальные образования, где городская жизнь постепенно замирала. Уже при сыне Махмуда Газневидского, преследовавшего Ибн-Сину, султане Масуде, начался распад его огромной империи, на смену которой шла новая большая империя Сельджукидов, охватившая Хорезм, большую часть Ирана, Азербайджан, Ирак (с Багдадом) и другие области. Частые феодальные войны и усобицы губительно действовали на экономику этих стран.

Правда, все это не означало быстрого и всестороннего регресса — слишком велика была инерция многовековой культуры. Она была представлена не только увеличивавшимся числом мусульманских учебных заведений

(в Мерве, Нишапуре, Бухаре, Самарканде и других городах). Особенно большую роль стала играть теологическая академия в Багдаде, основанная в 1068 г. визирем сельджукского султана Мелик-шаха Низам аль-Мульком. Этот едва ли не последний крупный государственный деятель той эпохи заботился не только о теологическом образовании, но и об интересах науки, необходимой для упорядоченной и сильной государственности. Как уже упоминалось, по его поручению Омар Хайям произвел исправление календаря.

Вместе с тем к концу того же столетия (особенно после смерти Низам аль-Мулька в 1092 г.) активизировалась религиозно-догматическая реакция со стороны мусульманского правоверия. Известной причиной его активизации послужило начало крестовых походов. Они способствовали затуханию борьбы различных направлений и сект внутри мусульманства перед лицом воинственных христиан, вторгшихся в ближневосточные страны. Вдохновителем борьбы против них, естественно, стало мусульманское духовенство. Его губительное воздействие испытали многие свободомыслящие философы, поэты, ученые и просто передовые люди. Выше было обращено внимание на то, как атмосфера возраставшей религиозно-догматической нетерпимости отразилась на судьбе Омара Хайяма. Но у мусульманской реакции появились и свои идеологи.

Виднейшим из них стал младший современник Омара Хайяма Абу-Хамид Мухаммед Ибн-Мухаммед аль-Газали (1059—1111), который тоже был иранского происхождения и воспитывался в семье сторонника суфизма, а затем учился у теолога, принадлежавшего к тому же направлению. В середине 80-х годов Абу-Хамид прибыл в Багдад ко двору Низам аль-Мулька. Через несколько лет он стал преподавателем и даже руководителем названной теологической академии «Низамийе». Человек весьма общительный и способный, аль-Газали изучал различные религиозные направления и секты и еще до прибытия в Багдад испытывал множество сомнений, граничивших со скептицизмом. Для их разрешения он усердно изучал различные науки, древние и современные ему философские учения, в особенности произведения аль-Фараби и Ибн-Сины. Результаты своих размышлений аль-Газали изложил в полемическом произведении «Опровержение философов». Оно подвело мистико-тео-

логический итог его сомнениям и скептицизму. Вскоре после этого аль-Газали покинул «Низамийе» и Багдад, полностью отказавшись от светской жизни и провел несколько лет в качестве дервиша (странника-аскета). Но затем по настоянию виднейших мусульманских богословов, автор «Опровержения философов» снова стал преподавателем «Низамийе». Он написал здесь «Оживление религиозных наук», представляющее собой первое систематическое изложение мусульманской теологии и имевшее в дальнейшем огромный авторитет среди богословов ислама. Итоги своей жизни автор подвел в автобиографии под названием «Избавляющий от заблуждения» (ее сравнивают иногда с «Исповедью» Августина).

В фокусе мировоззренческих исканий аль-Газали стало его стремление к оживлению религиозной жизни в условиях, когда для нее возникало немало угроз со стороны научно-философского знания, укреплявшего индивидуалистические настроения, которые разрушали старые традиции. Между тем «традициям, — читаем мы в последнем из названных произведений, — человек может следовать лишь при том условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражания подобно стеклу дает трещину и рассыпается на мелкие осколки» [18, с. 218].

Аль-Газали нельзя представлять как крайнего обскуранта, который, укрепившись в мистицизме, с порога отвергал как науку, так и философию. В своей автобиографии он порицает «невежественных друзей ислама», отрицавших всякую науку [см. там же, с. 225]. В отличие от них автор «Опровержения философов» понимал *практическую* пользу математики, физики, медицины и даже логики. До определенной границы они, так сказать, нейтральны по отношению к религии, не имея к ней непосредственного отношения. Все дело, однако, в том, что граница эта легко нарушается. Например, занимающиеся математикой (а это относится и к логике) настолько увлекаются ее доказательностью, что невольно начинают осмысливать с этих методологических позиций и теологические вопросы. Аль-Газали и видел одну из главных своих целей в том, чтобы пресечь мировоззренческое воздействие на религиозную жизнь научно-рационального мышления, обойтись без которого в повседневной жизни невозможно.

Решение этой трудной задачи он видел в критике метафизики, ибо «большинство заблуждений философов заключается именно в ней» [18, с. 227]. Между тем «математические рассуждения древних мыслителей доказательны, метафизические — предположительны» [18, с. 224]. Тем самым аль-Газали стремился решить задачу критики как древней, так и современной ему философии, ибо «на всех философах, к какой бы из многочисленных категорий они ни принадлежали, непременно лежит одно и то же клеймо — клеймо неверия и безбожия» [18, с. 221].

Подводя итоги философского развития с этих позиций, автор «Опровержения философов» делит их на три категории. Первую из них он называет дахритами, под которыми понимает тех древнейших философов (нужно думать, таких, как Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит), которые утверждали извечность мира и не признавали творящей и всеорганизующей роли всемогущего творца. Вторую он называет естествоиспытателями, которые, увлекшись своими натуралистическими изысканиями, все явления природы, включая человеческое сознание, объясняют из естественных причин. Эти еретики и даже «скоты» отрицают потустороннюю жизнь и все основные догматы мусульманства, хотя и признают Аллаха и его атрибуты. Наконец, третью категорию составляют метафизики. К ним аль-Газали относит Сократа, Платона и Аристотеля из числа античных философов и Ибн-Сину и аль-Фараби из числа «философствующих мусульман». Именно последние философы — главный объект критики автора «Опровержения философов» (в них он еще до Шахрастана видел главных мыслителей, наиболее глубоко постигших учение Аристотеля).

Основные заблуждения названных философов (речь идет главным образом об Авиценне) состоят в трех их утверждениях, граничащих с атеизмом. Во-первых, в учении об извечности и петленности мира, в котором они как бы подытоживали учения дахритов и естествоиспытателей и дерзко противостояли креационистским догмам мусульманства. Во-вторых, их учение о том, что Аллах знает только универсальное, а отнюдь не индивидуальное, чем сильно ограничивали его всемогущество. В-третьих (хотя в своей автобиографии аль-Газали ставит данное «заблуждение» на первое место) — их безличная концепция чисто духовного бессмертия, отрицающая

воскресение из мертвых, индивидуальный и физический характер наказания и воздаяния.

В борьбе против этих принципиальных «заблуждений» (как и ряда менее принципиальных) сформировалось учение самого аль-Газали. Он опирался на доктрину мутакаллимов-ашаритов, прибавив к ней некоторые новые аргументы философского свойства. Сочетая также свое учение с основоположными принципами суфизма, аль-Газали придал каламу ту форму, в которой он существовал затем в ближневосточных мусульманских странах в течение нескольких столетий.

Свою философскую борьбу аль-Газали вел прежде всего против учения философов о вечности, несотворенности мира и объективности причинных связей, вскрываемых в нем. Принимая неоплатоновское учение об абсолютной необходимости божественного бытия, которое было даже усилено аль-Фараби и Ибн-Синой, автор «Опровержения философов», опираясь на учение мутакаллимов о несамостоятельности конкретного бытия, отвергал одну из основных идей Авиценны — идею независимого от бога существования материи как источника потенциальности бытия. Всемогущество бога и его непрерывная творческая деятельность полностью исключают самостоятельность и независимость от него материального начала.

В этой связи аль-Газали заостряет окказионализм мутакаллимов, доказывая невозможность объективного характера причинности. Хотя и в природе, и в человеческой жизни наблюдается бесчисленное множество событий, которые представляются нам причинами и вызываемыми ими действиями, но при более внимательном рассмотрении мы не можем доказать наличие связи между ними. Например, утоление жажды водой совсем не свидетельствует о том, что первая проходит именно в результате воздействия второй, ибо жажда может пройти и независимо от питья. Совершенно такова же аналогия между голодом и насыщением. Отсутствие связи между ними свидетельствует о всемогуществе Аллаха, который вызывает все без исключения явления природно-человеческого мира в том или ином порядке, представляющемся людям связью самих этих явлений. Даже огонь не может быть причиной пожара, ибо огонь сам по себе представляет мертвое тело и только бог вызывает то бедствие, которое приписывается огню.

Такой сугубый окказионализм связан у аль-Газали с элементами *идеалистического номинализма*, который оказался противопоставленным реалистической теории абстракции Авиценны и других перипатетиков. Разрозненность единичных вещей, согласно автору «Опровержения философов», исключает наличие объективно общих связей между ними.

Следует отметить в этой связи, что аль-Газали предвосхитил ту идеалистическо-сенсуалистическую репрезентативную теорию абстракции, с которой через несколько веков выступил Беркли. «Наше возражение, — писал автор «Опровержения философов», — состоит в том, что мы не принимаем той идеи универсалии, которую вы (философы) считаете существующей в разуме. По нашему мнению, в разуме есть только то, что есть в чувстве. Но в чувстве воспринимаемое находится в виде совокупности, которую чувство расчленить не способно, в то время как разум способен это сделать». При расчленении же данной совокупности каждая отдельная ее часть столь же единична, как и вся совокупность. Кроме того, чувственное представление формы любой единичной вещи выражает и любую иную форму единичной вещи того же класса вещей. «Если кто-то, увидев одного человека, видит вслед за ним другого, то у него не возникает новой формы, как это бывает, когда он после человека видит коня, ибо тогда в нем оказываются две различные формы». Аналогичным образом форма воспринятой воды представляет любую другую воду, ибо «форма воды запечатлевается в его воображении как образ всех вод; по этой причине эта форма мыслится как универсалия» [23, с. 550].

С еще большей необходимостью окказионализм аль-Газали оказался связанным с последовательно волюнтаристическим истолкованием божественной деятельности, отвергающим ее интеллектуалистическую трактовку, развитую Авиценной. Ставшую в той же связи проблему ответственности бога за все человеческие поступки, включая и греховные, философствующий теолог мусульманства решал в духе ашаритов и, можно сказать, Августина (о котором он вряд ли что-нибудь знал), приписывая человеку ограниченную свободу воли, проявляющуюся в греховных действиях. Но подлинной первопричиной таких действий оказывается в силу фаталистической доктрины тоже бог. Тем самым человек обрекался на полную

пассивность перед лицом таинственных и совершенно непонятных для него предвечных решений всемогущего творца. Она распространялась и на сферу познания человека, активность которого с такой силой подчеркнул Авиценна, увязывавший только с ней возможный человеческого бессмертия. Аль-Газали же, восстанавливая позицию ортодоксального мусульманства, подчеркнул бессмертие индивидуальной души человека и ее соединение с телом в час последнего суда бога.

Стремясь показать бессилие философской мысли перед лицом всех этих предпосылок, аль-Газали, в сущности, полностью выводил мусульманскую теологию из-под воздействия философии. Признавая сверхъестественность божественного озарения, он «реабилитировал» в глазах мусульманского правоверия мистицизм суфиев, к которому до тех пор с его стороны было подозрительное отношение. Тем самым аль-Газали стал в мусульманском мире родоначальником ортодоксального мистицизма. Сочетав его с догматикой ислама и сформулировав целый ряд моральных положений, автор произведения «Возобновление религиозных наук» стал первостепенным богословским авторитетом.

Культура и философия в мусульманской Испании Самые западные страны мусульманского мира, страны так называемого Магриба, Марокко и Испания, обособившиеся от Багдадского халифата уже в VIII столетии, развили богатую культуру, которая в ряде отношений не уступала культуре ближневосточных арабоязычных стран. Это относится особенно к Испании, в большей части которой господствовали арабы (назвавшие эту часть Андалусией — страной вандалов). Богатая история этих областей в эпоху античности в совокупности с тем производственным опыгом, который пришел сюда из ближневосточных стран в условиях Арабского халифата, определила подъем материальной и духовной культуры этой наиболее удаленной тогда части мусульманского мира. Династия Омейядов, утратившая свою власть на Востоке, когда она в середине VIII в. перешла к Аббасидам, сохранила ее в Андалусии. Ее главный город Кордова стал столицей самостоятельного эмирата (превратившегося в X в. в халифат). Этот процветавший город в отношении величины, благоустройства, ремесленной и торговой деятельности был в те времена едва ли не самым значительным из городов Европы.

Конечно, и в Кордовском халифате существовала своя мусульманская ортодоксия, которая была здесь представлена главным образом религиозными правоведами-маликитами¹. Они не признавали никаких авторитетов, кроме Корана и дополнявшей его Сунны. Вместе с тем интересы экономической жизни и большое количество христиан и евреев, проживавших в Кордовском халифате и активно участвовавших в ней, обуславливали длительное время сравнительную слабость маликитской ортодоксии. Это же объясняет довольно значительную веротерпимость в Кордовском халифате по отношению к христианам и иудеям. Роль евреев, обладавших многовековой культурой и образованностью, владевших языками и поставлявших кадры переводчиков (в особенности с арабского на латинский) была здесь особенно велика (историки иногда сравнивают роль евреев в этом халифате с ролью сирийцев в Багдадском халифате).

Показателем высоты духовной культуры Кордовского халифата служит наличие здесь огромной библиотеки, собранной главным образом халифом аль-Хакамом II, агенты которого в Багдаде, Александрии, Каире и Дамаске скупали для него сочинения по самым различным вопросам. Считается, что в библиотеке кордовских халифов было собрано 400 тыс. рукописей. Еще более значительным показателем культуры служила высшая школа в Кордове, часто называемая университетом. Действительно, в этой школе кроме обычных в системе средневековой образованности теологии и юриспруденции изучали медицину, математику и астрономию.

Но, разумеется, нельзя представлять себе духовное развитие Кордовы (как и некоторых других центров того халифата) как сплошное торжество образованности и просвещения. Давление мусульманской ортодоксии неоднократно усиливалось, и правители халифата (как и различных эмиратов, на которые он распадался), нередко проявлявшие свои светские наклонности и интерес к наукам и философии, должны были их ограничивать и преследовать под давлением той же ортодоксии как носительницы религиозной идеологии государственности, которую они возглавляли. Следует также учитывать, что влияние мусульманской идеологии определялось не только внутрисоциальными условиями, но и внешним

¹ Последователи Малика Ибн-Анаса, жившего в VIII в.

давлением испанских христианских государств, стремившихся отобрать некогда потерянные ими земли. Все усиливавшаяся угроза Кордовскому халифату ставила возглавлявших его халифов в зависимость от марокканских берберов. Их вмешательство спасало халифат, но вместе с тем дважды приводило к смене правившей в нем династии: в XI в. воцарилась династия Альморавидов, а в XII в. — Альмохадов.

В философском и научном развитии мусульманский Запад зависел от Востока. Все важнейшие учения, идеи и произведения, о которых шла речь выше, были известны в Кордовском халифате, где появлялись и свои ученые и философы. Но только в XII столетии философская жизнь Запада достигла наивысшего расцвета, в то время как на Востоке она была близка к упадку. Инициативная роль принадлежала здесь еврейским философам, писавшим преимущественно на арабском языке. Опираясь на учения и идеи восточных арабоязычных философов, они осмысливали в их свете религию иудаизма. Это философское движение захватило и андалусских мыслителей, располагавших теми же восточными научными и философскими произведениями.

Основоположником андалусского перипатетизма считается Ибн-Баджжа (ок. 1070—1138; латинизированное имя Аверроэса). Родившийся в Сарагоссе, Ибн-Баджжа занимал высокие государственные посты в Гранаде и Севилье, а в столице Марокко Фесе одно время был даже визирем. Но обвиненный в ереси и даже атеизме, он там же был заключен в тюрьму, где и погиб (по-видимому, отравлен). Научные интересы Ибн-Баджжи были связаны с медициной и математикой. В философии он находился под влиянием аль-Фараби и с позиций аристотелевского рационализма отвергал религиозно-мистическую доктрину аль-Газали. Для прогресса философского движения в странах Магриба наибольшее значение имело произведение Ибн-Баджжи «Образ жизни уединившегося».

Данный трактат можно рассматривать как своего рода социально-философский итог философского движения на арабоязычной почве. Основная идея этого произведения состоит в противопоставлении философского знания религиозному. Философия по существу своему эзотерична, доступна лишь немногим наиболее одаренным людям, которые благодаря познавательной деятельности

и духовному совершенству способны соединяться с деятельным разумом. Подавляющее же большинство обречено на существование в условиях антиразумной религиозности. Вместе с тем Авемпаце обосновывает и мысль, согласно которой даже в этих неблагоприятных условиях возможно интеллектуальное и моральное совершенствование отдельных философов или небольшое их содружество.

Идеи Ибн-Баджжи были развиты другим виднейшим представителем андалусского перипатетизма Ибн-Туфейлем (ок. 1110—1185; латинизированное имя Абубацер) Родившийся недалеко от Гранады, Ибн-Туфейль был приближен к первым халифам из династии Альмохадов, в особенности к Абу-Якубу Юсуфу (1163—1184), любителю философии, поэзии и музыки. Ибн-Туфейль был его лейб-медиком и какое-то время визирем. Один из немногих передовых философов, он избежал серьезных гонений со стороны мусульманской ортодоксии. В своей философской доктрине Абубацер исходил из учения Авиценны. Его основное дошедшее до нас произведение — роман «Хай Ибн-Якзан» (Живой, сын Бодрствующего) — в самом названии повторяет одно из произведений Ибн-Сины.

Роман Ибн-Туфейля представляет собой психологизированную и, главное, весьма рационализированную робинзонаду. В нем описано, как на некоем необитаемом острове у экватора без всякого сверхъестественного содействия («без отца и без матери») в результате сочетания природных элементов появляется ребенок Хай, вскормленный затем газелью (ср. приведенное выше суждение «чистых братьев» о появлении «Адама и его жены» в области экватора). В дальнейшем Живой, опираясь только на свои естественные способности, научился делать все более сложные орудия, использовать огонь и своим трудом создал себе условия вполне удовлетворительного существования.

Уже в средние века в арабоязычном мире роман Ибн-Туфейля рассматривался иногда как философская картина развития человеческого рода. Особо важную роль в этой картине играет формирование мировоззрения Хайя, которое пробуждается прежде всего в его размышлениях о жизни и смерти. Постепенно ему раскрылось единство в бесконечном многообразии живой и неживой природы, а бог стал осознаваться как последний источник этого

единства. Отсюда и основной результат мировоззрения Живого — естественная религия, чисто разумное убеждение в существовании бога и благодарность к нему за существование человека. Суть такой естественной религии в особенности проявилась тогда, когда на острове появилась Асаль, переселившийся сюда с соседнего населенного острова, жители которого исповедуют обычную религию, поведенную им неким пророком. Эта религия как вера в единого бога в принципе та же, что и религия Хайя, но содержание ее выражено в притчах, а ее исповедание, связанное с рядом предрассудков, оставляет людей в тенетах чувственной жизни, приближая их к животным, толкая их на путь стяжательства и т. п. Хай вместе с Асальем, которому такая жизнь противна, перебираются на этот остров, и Живой делает попытку раскрыть соотечественникам Асалья подлинную религию. Но их ждет полная неудача, когда обнаруживается, что люди в своей массе неспособны к разумной религии, их вполне удовлетворяет та, в которой они выросли и без которой *невозможно их общежитие*. Хай и Асаль возвращаются на тот же необитаемый остров, чтобы здесь в одиночестве вести естественную жизнь и предаваться созерцанию бога.

Так, Ибн-Туфейль разработал мысль Ибн-Бадджи (в сущности, содержащуюся уже у аль-Фараби), согласно которой познание научно-философских истин доступно только единицам, в то время как подавляющее большинство народа с необходимостью осуждено на то, чтобы коснеть в предрассудках традиционной религии.

Такая мысль выражала фундаментальную социальную особенность культуры феодального общества с присущей ему крайней узостью в распространении науки и философии, которые культивировались в небольших кружках, противостоящих безграмотным массам, послушным господствующей церкви. Мысль эта стала основной в учении Ибн-Рушда, одного из наиболее глубоких философов не только арабоязычного Востока, но и латинского Запада.

Творчество Ибн-Рушда как вершина арабоязычного перипатетизма

Абу-ль-Валид Мухаммед бну-Ахмед Ибн-Рушд (1126—1198; под влиянием еврейского языка и испанских диалектов это имя получило в Европе латинизированную форму Аверроэса) родился в Кордове в очень знатной семье. Сначала под руководством отца, великого кадия (судьи) Кордовы,

Абу-ль-Валид изучал мусульманское богословие и право, как и арабскую литературу и поэзию. Затем он увлекся медициной, изучал математику. Однако в медицине, как и в области естествознания вообще, Ибн-Рушд далеко не достиг тех результатов, до которых поднялся Ибн-Сина. Другое дело философия. Ибн-Туфейль, старший современник и друг Ибн-Рушда, представил его упомянутому выше халифу Абу-Якубу. Последний не только приблизил его к себе, но даже дал «высокое задание» — прокомментировать произведения Аристотеля (это имело место, по всей вероятности, в конце 60-х годов, когда Абу-ль-Валид был уже не только ученым, но и философом). Халиф давал Ибн-Рушду и государственные поручения. Так, в 1171 г. философ стал великим кадием своей родной Кордовы (унаследовав должность своего отца и деда). В 1182 г. Ибн-Рушд заменяет Ибн-Туфейля в качестве лейб-медика того же Абу-Якуба и живет в Фесе (столице всего халифата при Альморавидах и Альмохадах). Он сохраняет свое положение приближенного к халифу врача и советника при сыне последнего Абу-Юсуфе, ставшем халифом в 1184 г. Это положение Ибн-Рушд сохранял сравнительно долго, но давление мусульманской ортодоксии и изменение политической ситуации привели в 1195 г. к осуждению Ибн-Рушда на собрании кордовских богословов (они коснулись и ряда других представителей андалусских книжников). Сам Ибн-Рушд был сослан в небольшое еврейское селение недалеко от Кордовы. По эдикту халифа запрещалось изучение философии, изымались (и даже сжигались) все сочинения, внушавшие подозрение с вероисповедной точки зрения. Характерна, однако, оговорка, которая была сделана при этом: кроме книг по медицине, астрономии и арифметике. Практическая польза этих наук давно была осознана, а идеологический вред проистекал прежде всего от философских произведений. Названные халифы и сами их почитывали, но в критические дни под давлением все той же ортодоксии, в сущности, осуждали даже собственные увлечения: государственные интересы клали конец такого рода увлечениям. После победоносного окончания похода Абу-Юсуфа против кастильцев он, по всей вероятности, смог успокоить своих религиозных фанатиков и снял опалу с Ибн-Рушда, который был снова приглашен ко двору, в Фес. Здесь философ и умер 10 декабря 1198 г. (останки его в следующем году были перенесены в Кордову).

Как уже отмечалось, энциклопедия наук Ибн-Рушда не столь богата, как энциклопедия Ибн-Сины. Она включала в себя вопросы медицины, по которым Аверроэс написал одну книгу и комментарии к произведениям Галена и Авиценны. Он писал также по вопросам астрономии, юриспруденции, филологии. Но собственно философское наследие явно преобладало в литературном творчестве Ибн-Рушда (хотя его, конечно, далеко не всегда можно отделить от естественнонаучного и гуманитарного содержания). Оно состояло прежде всего в комментариях к платоновскому «Государству», к трактату «О разуме» Александра Афродизийского, к логическим трактатам аль-Фараби и к трактату Ибн-Бадджи «О соединении человека с деятельным разумом». Особенно же много парафраз (пересказов) и комментариев Аверроэс написал к произведениям Аристотеля. По существу, он прокомментировал все известные тогда в арабоязычном мире произведения Стагирита, т. е. все основные его произведения за исключением «Политики».

Отношение кордовского философа к афинскому мудрецу было восторженным и, можно сказать, апологетическим. Он считал, что природа достигла в лице Аристотеля вершины своего интеллектуального развития, а его идеи представляют собой предел человеческой мудрости. Философская слава Аверроэса в средние века — уже не столько на Востоке, сколько на латинском Западе — была прежде всего связана с этими произведениями. «Аристотель объяснил природу, — говорили тогда, — а Аверроэс Аристотеля». Поэтому его часто именовали просто Комментатором. Историки философии и до сих пор удивляются поразительной способности Ибн-Рушда к проникновению в строй мыслей Стагирита, произведения которого он знал только в арабских переводах, далеко не всегда передававших ход мыслей и тонкости оригиналов. Вместе с тем давно установлено, что комментарии Аверроэса отнюдь не представляют собой пассивного следования за текстами слепо обожаемого учителя (хотя скромный и трудолюбивый Ибн-Рушд мог воспринимать свою деятельность и таким образом).

Во-первых, необходимо помнить, что многие философские положения Аристотеля далеко не ясны и не однозначны, а произведения, в которых они сформулированы (и прежде всего главное из них — «Метафизика»), не были подготовлены к публикации самим автором и имеют



сложный состав, который полностью не ясен и современной науке. В этих условиях комментирование Ибн-Рушда нередко превращалось в творческое решение вопросов, поставленных в произведениях Стагирита. Во-вторых, комментирование его произведений в совершенно иных исторических условиях и в совершенно отличной идеологической ситуации по сравнению со временем Аристотеля ставило и новые задачи перед Комментатором.

Никогда нельзя забывать о том, что сама широта и многозначность философских учений и идей открывает возможности совершенно различной — иногда даже диаметрально противоположной — их интерпретации в другую историческую эпоху. Выявляя все новые аспекты в содержании философской доктрины, история проявляет глубину ее содержания (далекс не всегда ясную самому творцу данной доктрины). Идеи Аристотеля могут служить одной из наиболее убедительных иллюстраций такой закономерности историко-философского процесса.

Мы неоднократно констатировали, что арабоязычные философы, начиная с аль-Кинди, сочетали аристотелизм

с неоплатонизмом. Ибн-Рушд был первым, кто усомнился в принадлежности Стагириту «Теологии Аристотеля». Хотя и он не смог изжить всех неоплатоновских наслоений в учении основателя перипатетизма, но его перипатетизм наиболее последователен и «чист». Если мировоззрение крупнейшего предшественника Аверроэса, Авиценны, представляло собой довольно сложный сплав аристотелизма, неоплатонизма, исконно ближневосточных идей (еще в большей мере это относится к воззрениям «чистых братьев»), то перипатетизм Ибн-Рушда становится резко преобладающей характеристикой его философского мировоззрения. Такого рода «ограниченность» по сравнению с его предшественниками, да и современниками, выражает как раз последовательность кордовского философа, изжившего многие черты эклектицизма своих предшественников.

Последовательность философских позиций Ибн-Рушда, перерастающая в материалистическое решение первостепенных вопросов; проявляется с наибольшей силой в тех его произведениях, которые не связаны с комментированием сочинений Аристотеля. Из числа этих произведений необходимо назвать прежде всего его «Опровержение опровержения» (ок. 1180), являющееся ответом на «Опровержение философов» аль-Газали. Именно в данном его произведении резкая критика воинствующего мистика-идеалиста в конкретных условиях средневековья приобретала четкое материалистическое звучание. Не перечисляя других произведений Ибн-Рушда — логических, гносеологических, метафизических, натурфилософских, социально-философских, — укажем, однако, что в его наследии имеются произведения, посвященные решению вопроса о соотношении философии и религии. Важнейшее из них — «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».

**Разновидности знания.
Религия, теология
и философия**

Рассматривая произведения Ибн-Бадджи и Ибн-Туфейля, мы указали, что в известном смысле их можно оценивать в качестве итога развития взаимоотношений между философией и религией в мусульманском мире средневековья. Но полностью это относится только к тому решению этой фундаментальной проблемы средневековой философии, которое развил Ибн-Рушд. Она была решена им как в социальном, так и в гносеологическом плане. Но здесь перед нами как

раз та проблема, которая не стояла перед Аристотелем, но встала перед философией в условиях господства монотеистической религиозности.

В решении данной проблемы проявился явный рационализм Ибн-Рушда (до известной степени напоминающий рассмотренный выше рационализм Абельяра). Гносеологически он восходил — и непосредственно, и через логические трактаты аль-Фараби — к аристотелевскому различению умозаключений (рассуждений) — аподиктических, строго научных, из которых следуют только достоверные выводы, диалектических, дающих более или менее вероятные выводы, и риторических, которые дают только видимость объяснения, успокаивая лишь тех людей, которые удовлетворяются ими. Правда, следует заметить, что последняя разновидность рассуждения скорее присуща логике аль-Фараби, у Аристотеля же чаще фигурирует здесь эвристические или софистические умозаключения. Осмысливая все эти разновидности рассуждения, Аверроэс усматривает более или менее значительные элементы софистики в диалектических рассуждениях и поэтические образы — в риторических. Подлинно же научными, доказательными он признавал только аподиктические умозаключения, приводящие к достоверным выводам. Но, собственно, так было и у Аристотеля.

Уже при рассмотрении логических идей Ибн-Сины мы обратили внимание на то, что в арабоязычной философии средневековья понятие диалектики (джадал) играло совсем не ту роль, какая была связана с этим понятием в латино-европейской средневековой философии. Это различие еще больше проявляется, когда мы рассматриваем воззрения Ибн-Рушда.

Так, в своем «Опровержении опровержения» он замечает по поводу одного рассуждения аль-Газали: «Это в высшей степени диалектическое рассуждение, не обладающее той связностью, которая присуща доказательству. Ибо его послылки суть общие понятия, а общие понятия несколько двусмысленны, в то время как доказательные послылки суть понятия субстанциальные и однозначные» [23, с. 400]. В эпоху западноевропейского средневековья диалектика означала и логику, и онтологию, и философию в целом. В арабоязычной же философии она приобрела только ограниченное значение, примерно соответствующее тому понятию диалектики, какое придал ему Аристотель.

Но три разновидности умозаключений для Ибн-Рушда имеют не только гносеологическое, познавательное значение. Этому различению он придает одновременно социальное содержание, увязывая его с первостепенной проблемой взаимоотношений между философией и религией. Согласно философу из Кордовы, аподиктики (бурханийун), диалектики (джадалийун) и риторики (хитабийун) — это основные классы людей, рассмотренные в аспекте их врожденных интеллектуальных способностей. Лишь незначительное меньшинство людей (так сказать, интеллектуальная элита) способно к строго научному, аподиктическому рассуждению, к подлинно доказательному знанию. Больше же тех, кто может претендовать только на диалектическое псевдознание. Подавляющее большинство людей способно лишь на риторическое познание, которое, в сущности, вовсе и не является познаваемым, а дает только видимость его, вполне удовлетворяющую, однако, эту самую многочисленную категорию человечества, которая, в сущности, и не стремится к знанию и успокаивается, когда ей предоставляются поэтические и метафорические псевдообъяснения. К тому же множество людей данной категории сплошь и рядом не нуждается ни в каких объяснениях, слепо следуя отцовской и дедовской традиции. Именно эта самая многочисленная категория людей и составляет основную массу мусульманских (разумеется, как и всяких других) религиозных общин.

Как философ-рационалист Ибн-Рушд подвергает всесторонней критике вторую из названных категорий — теологов (впрочем, их более правильно было бы называть русским словом «богословы»). Эти диалектики, часто сбивающиеся на софистические рассуждения, в сущности, не могут дать никаких удовлетворительных разъяснений относительно бога и его свойств, как и относительно ряда положений мусульманской религии. Аверроэс называет здесь своих конкретных противников — ашаритов и мутакаллимов вообще. К этой же категории он относит и мутазилитов, хотя и отмечает, что по сравнению с ашаритами их «высказывания... в большинстве своем более верны» [33, с. 193]. Главный же объект его критики — Абу-Хамид (т. е. аль-Газали), мыслитель весьма эрудированный, хорошо знакомый с философскими учениями, но не способный их понять и допускающий всякого рода софистические передержки, с помощью кото-

рых он стремится скомпрометировать в глазах руководителей мусульманской общины аль-Фараби, Ибн-Сину и других подлинных философов, аподиктиков.

Цель критики Аверроэсом диалектиков состояла в том, чтобы показать несостоятельность попыток аллегорического истолкования, т. е. «теоретического» осмысления, священных текстов в рамках спекулятивной теологии — Калама, а следовательно, несостоятельность подчинения философии религии. Отбивая атаки аль-Газали, философ из Кордовы стремился утвердить полную независимость философии от теологии, от мусульманского богословия. Он хотел даже политически скомпрометировать философствующих ревнителей веры, представленных мутакаллимами (аль-Газали, в конечном итоге, один из них). В названном произведении (надо думать, и в других) автор призывает власть имущих остерегаться толкований диалектиков и тем более их проповедей перед народом, ибо, опираясь на вероятностные предпосылки, но догматически настаивая на них как на единственно истинных, они только усиливают сумятицу в головах неискушенных риториков, рядовых и бесхитростно верующих. Именно в результате такой сумятицы, по убеждению Ибн-Рушда, и возникают расколы и секты в единой мусульманской общине, которые нередко сопровождаются и вооруженной борьбой.

Устраняя, таким образом, диалектиков-богословов из воображаемого идеального общества, Аверроэс отнюдь не посягает на основы самой мусульманской религиозности. Она должна стоять незыблемо, ибо основу всякой моральности, без которой не может существовать никакое общество и никакое государство, составляет богобоязненность и, следовательно, вера в бога. С другой стороны, в любом обществе существуют аподиктики, под которыми следует разуметь как ученых, так и философов. Их существование вызывается не столько социальной необходимостью, сколько самой природой, которая очень скупа на появление высших интеллектуальных достоинств (здесь Аверроэс во многом воспроизводит идеи платоновского «Государства»). Тем самым перед ним встает основоположная — как гносеологическая, так и социальная — проблема отношений между философией (которую кордовский философ как сторонник аподиктического, дедуктивного знания отождествлял с наукой) и религией.

В отношении предмета своих размышлений философия и религия, согласно Аверроэсу, не расходятся, ибо «философия — это спутница и молочная сестра религии... они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению» [35, с. 198]. Как философия, так и религия размышляют прежде всего о боге, первой и высшей причине всего существующего и познаваемого. Но они совершенно различаются по способу своих размышлений. Вполне адекватен только доказательный метод философии, ибо «творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание и о творце» [35, с. 171]. Метод же рассуждений религии — это «риторический» способ, способ образного познания, зафиксированный в Коране и других священных документах. Содержание этих документов нередко противоречит тем адекватным истинам, которые вскрывает и трактует философия.

Означает ли это, что между религией и философией возникают непримиримые противоречия? Аверроистский рационализм исключает такого рода противоречия. Он исходит при этом из того, что в Коране (нужно думать, и в других священных документах) имеются два смысла — один буквальный, а другой «внутренний». Первый из них только и доступен риторикам. Но буквальное содержание священных текстов сплошь и рядом кишит противоречиями. Устранять их, вскрывать «внутренний» смысл призваны «люди, твердые в знаниях» [35, с. 179], т. е. аподиктики, а отнюдь не диалектики. Первые осуществляют это посредством аллегорического толкования, которое и снимает буквальные противоречия. Дело широкой публики — безусловная вера таким толкованиям. Они снимают противоречия между философией и религией. В сущности, это утверждение Ибн-Рушда предопределено его рационализмом, который стремился, так сказать, поднять религию до ранга философии, вернее, истолковать религиозные тексты так, чтобы они подтверждали философские истины.

Так, коранический стих «Назидайтесь, обладающие зрением!» (приводимый автором в самом начале его «Рассуждения») он трактует в том смысле, что «здесь предписывается необходимость рационального и одновременно религиозного рассмотрения» [35, с. 171].

Рационалистическая позиция Ибн-Рушда не означает,

однако, требования философского обоснования всех догматов и положений мусульманского вероучения (как это, в сущности, имело место у Абельяра по отношению к христианскому). Философия обосновывает лишь самые общие положения, касающиеся мира и человека и так или иначе затрагиваемые в священных текстах. Более же частные положения вероучения она просто оставляет в стороне.

Будучи видным мусульманским правоведом, Ибн-Рушд отнюдь не был богословом, считая, как указано, эту профессию бесполезной и даже вредной.

При таких предпосылках возникала проблема отношения философа-ученого к системе господствующей религиозности и основанной на ней моральности. В решении ее Ибн-Рушдом проявилась непреодолимая в условиях средневековья противоположность физического труда, предоставленного темным и слепо верующим массам, и умственного труда, высшие разновидности которого были уделом весьма немногих лиц. В «умозрительных» теоретических вопросах, над которыми трудились философы, нет и не может быть, считал Аверроэс, каких-то жестких предписаний со стороны мусульманского права, ибо здесь последнее слово должны иметь как раз аподиктики.

Другое дело область практических предписаний, в сущности, объединяющая моральность с правом. Здесь существуют самые жесткие предписания, которым философ обязан следовать в своей жизни, даже если внутренне он осуждает некоторые из них. Внешне он никак не должен проявлять своего недовольства. Тем более он не должен выступать со своими аподиктическими рассуждениями перед широкой публикой, которая совершенно не способна их понять и может сделать весьма вредные для общины и тем более для самих философов выводы и даже действия. Следовательно, философы, внешне лояльные, самим положением вещей осуждены на интеллектуальную замкнутость.

Такова весьма радикальная концепция Аверроэса в решении проблемы соотношения религии и философии. Возникнув в специфических условиях мусульманской Андалусии, она не имела здесь будущего перед лицом все более укреплявшегося исламского клерикализма. Но уже в следующем столетии ее ожидало огромное будущее в странах Западной Европы.

Вечность мира и его отношение к богу. Органицизм натуралистической онтологии Ибн-Рушда Фактическое отделение философии от теологии с большой силой проявилось во всех разделах учения Аверроэса и прежде всего в его истолковании бытия. А в фокусе этого истолкования стоял старый вопрос:

сотворен ли мир или он существует извечно? Этот вопрос был, можно сказать, центральным для средневекового монотеистического мировоззрения. Его и следует считать главным вопросом борьбы материализма и идеализма в специфических условиях средневековья (при отсутствии, конечно, материализма как систематического учения и при религиозно-монотеистическом характере идеализма). Аль-Газали видел принципиальную важность данного вопроса, заявляя в «Опровержении философов», что признание вечности мира и связанное с ним убеждение в объективности причинности делает излишним доказательство необходимости первой причины (с которым, например, выступал Авиценна) и фактически приводит таких философов к атеизму. Со своей стороны, отвечая на этот вопрос, Аверроэс углубляет линию Авиценны, ведя последовательную борьбу против мутакаллимов и в особенности против аль-Газали, главного теоретика мусульманского креационизма. Полемике против них уделено очень большое место в «Опровержении опровержения», в котором автор последовательно опровергает все их аргументы в пользу воззрения о сотворенности мира.

Подвергая критике довод аль-Газали относительно творения мира во времени, Ибн-Рушд указывает, что такой довод предполагает существование необходимой внешней причины творения. В качестве таковой обычно называется божественная воля. Однако она может вызывать представление о каких-то пассивных состояниях у бога, о его стремлении к чему-то такому, чего ему недостает. Но такого рода представления явно не вяжутся с мыслями о подлинном боге. Кроме того, воля рассматривается как извечное свойство бога. Но если так, рассуждает автор «Опровержения опровержения», то каким же образом в ней появляется «момент начала», без чего не может идти речь о каком-то творении мира богом в определенном времени? Не менее несостоятельны аргументы, исходящие из волевого характера божественного творчества. Эти аргументы предполагают, что бог, творя мир и непрерывно наблюдая за всеми его процессами,

все время стремится «к лучшему». Между тем человек (имеется в виду, конечно, философ, ученый), наблюдающий те же процессы в окружающей природе, видит только их естественную, физическую сущность. Стремление же к лучшему, связанное с волевым характером деятельности, присуще лишь человеку. Но такого рода раздвоения деятельности единого бога, протекающей на основе воли, объяснить невозможно. Наиболее общее же возражение Ибн-Рушда против креационистской деятельности единого и вечного бога в мире многообразной и непрерывно изменяющейся природы (и тем более человека) указывает на несоизмеримость двух этих полярных сфер бытия, на то, что любое изменение «противопоказано» абсолютной неизменности божественного существа. Мы передаем здесь аргументацию Ибн-Рушда лишь в самом общем и схематическом виде.

Наиболее общей предпосылкой критики Аверроэсом креационистской аргументации мутакаллимов следует признать систематическое отрицание им антропоморфных атрибутов бога, вне которых его не могли мыслить теоретики мусульманского монотеизма (при этом кое-где кордовский мыслитель указывает и на аналогичные ему воззрения христиан). В этом отношении его можно рассматривать как отдаленного предшественника Спинозы.

Все сказанное не означает, конечно, ни полного отказа Ибн-Рушда от понятия бога, ни полного устранения вопроса о происхождении мира. В этом отношении небезынтересно сравнить Ибн-Рушда с его предшественниками в истории арабоязычного перипатетизма — аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Синой. Первый признавал творение, но не вдавался ни в какое обоснование его, второй поставил этот фундаментальный вопрос на рельсы неоплатоновского эманационизма, третий продолжил ту же линию, но вместе с тем ограничил ее в духе аристотелизма признанием независимости от бога материи как универсальной возможности вещей. Ибн-Рушд пошел еще дальше по тому же перипатетическому пути и, как увидим, углубился в сторону материализма даже больше своего древнего учителя. В условиях же господства религиозно-монотеистической идеологии это привело кордовского философа к максимальному отступлению от ее главного креационистского догмата.

Аристотелевское понятие бога как перводвигателя и перворазума играет большую роль в аверроистской онто-

логической доктрине. Правда, это понятие не вытеснило полностью неоплатоновского эманационизма, поскольку оно, как мы уже многократно констатировали, стало в европейской и ближневосточной философии средневековья главной противоположностью монотеистического креационизма. Вместе с тем эманационизм выступает у Ибн-Рушда как признание низших по отношению к богу бестелесных интеллигибельных форм, которые и объясняют движение небесных сфер. Но это составляет как бы побочный результат их деятельности, ибо основное ее содержание то же, что и деятельность самого бога. Однако если бог — мыслящее самого себя мышление, то сферные интеллигенции мыслят не только самих себя, но также божественный перворазум (как это в принципе имело место и у Плотина). В таком контексте Аверроэс переосмысливал понимание самого божественного знания.

Выше мы видели, что аль-Газали решительно ополчился против рационалистического положения Авиценны, согласно которому божественное знание распространяется только на общее, а отнюдь не на единичное, ибо видел в такого рода ограничении атеистическое по своему конечному итогу умаление божественного всемогущества. Аверроэс же, отвергая газалистскую критику, считал несостоятельной и концепцию Авиценны. Примыкая к Аристотелю, Ибн-Рушд, в противоположность мутакаллимам, рассматривал божественное знание не по аналогии с человеческим. Он утверждал в этой связи, что бог, как бы погрузившись в собственные глубины, не осознает ни себя в качестве первопричины, ни происшедших из него интеллигенций, ни тем более единичных вещей и процессов подлунного мира (о которых не имеют представления и интеллигенции, зачарованные созерцанием бога). Конечный результат этой аристотелевско-неоплатоновской конструкции — максимальное удаление бога от природного и человеческого мира.

Минимализация функций бога по отношению к миру составляет *деистический* аспект аверроистской онтологии. В силу такой минимализации мир получает максимальную независимость от бога. Довольно забавно для современного читателя звучат попытки Ибн-Рушда подкрепить эту свою явно антикреационистскую позицию цитатами из Корана, вроде, например, стиха из XXIII суры, возносящего хвалу Аллаху как наилучшему из твор-

цов. Вряд ли такого рода попытки могли ввести в заблуждение мусульманских богословов, что они и доказали своим осуждением философских произведений кордовского мудреца.

С деизмом Аверроэса связана очень сильная материалистическая тенденция. Она выступает прежде всего в его утверждении о самостоятельности материи по отношению к богу, а также о том, что именно материя является главным источником и носителем всех природных процессов и изменений. В этом положении своей онтологии Ибн-Рушд пошел дальше Ибн-Сины, который хотя и утверждал независимость материи от божественного мира духовных сущностей, но вместе с тем рассматривал ее как неопределенную возможность. Актуализация, приводящая к появлению конкретных предметов, осуществляется, согласно Авиценне, благодаря вхождению в материю нематериальных форм, ниспосылаемых космическим разумом лунной сферы. Аверроэс подверг критике эту концепцию «дарителя форм», воздействующего на пассивную материю. В противоположность ей он поддерживает доктрину античных философов (например, Анаксагора, Эмпедокла, возможно, и некоторых арабоязычных философов из числа материалистических атомистов) о скрытом предсуществовании одних вещей в других.

Доктрина Аристотеля о взаимодействии материи и формы позволяет дать еще более убедительный ответ на онтологический вопрос относительно возникновения единичных вещей. При ответе на данный вопрос Ибн-Рушд должен был решать трудную проблему о соотношении материи и формы в единичной вещи (которая и у Аристотеля не получила однозначного решения). С одной стороны, Аверроэс должен был противопоставить свое решение идеалистическому номинализму аль-Газали, отрицавшему объективность материи и формы как обобщающего начала в единичных вещах. С другой, он не принимал и того крайне реалистического элемента концепции Авиценны, согласно которой бестелесные формы приходят в материю как в чисто пассивный их восприимчивый. Общий смысл решения данной проблемы Аверроэсом заключался в постоянном подчеркивании конкретности единства материи и формы в любой единичной вещи, в любой субстанции. Упор, делаемый им на исключительную объективность ее существования, дает некоторым историкам средневековой философии основание зачислять его в чис-

ло номиналистов. Но, в сущности, номиналистическая тенденция присуща Ибн-Рушду не больше, чем Аристотелю. Вернее, ее следует определить как наиболее умеренный реализм по сравнению даже с реализмом Авиценны. Это все же реализм, поскольку для Ибн-Рушда нет сомнения в объективности формы. Большая же его умеренность по сравнению с Ибн-Синой определяется отрицанием нематериального существования форм до их вселения в мир телесности.

Аристотель, не уточняя вопроса о происхождении форм, постоянно исходил из большей их активности по отношению к материи, об определяющем значении этой активности в процессе возникновения конкретных вещей. Именно в этом пункте Аверроэс пошел по пути материализма дальше своего древнего кумира. Для кордовского философа материя не только полностью объективное начало, но и такое, которое заключает в своих глубинах все богатство форм, проявляющихся со временем во все новом и новом появлении вещей.

Но в чем же источник перевода потенциальности форм, дремлющих в глубинах материи, в актуальное состояние определенных вещей? При ответе на этот фундаментальный вопрос Ибн-Рушд вспоминал основную космологическую функцию бога в качестве перводвижателя. Именно благодаря ей выявляются все новые и новые формы из объемлющей их материи. Но это творческое воздействие божественного перводвижателя происходит не непосредственно, а посредством непрерывно движущихся небесных «интеллигентных» сфер. Поскольку в числе этих сфер находятся не только Луна, но и Солнце, огромное воздействие которого на земную жизнь стало очевидным для людей уже очень давно, аверроистская онтология трансформируется в *натурфилософию*.

Другой первостепенный вопрос данной онтологии — это вопрос о причинности. В отличие от Ибн-Сины Ибн-Рушд не признает умозрительного доказательства существования необходимости божественного существования, связанного с различием сущности и существования в единичных вещах и их совпадением в боге. Выше было процитировано его высказывание, согласно которому наше знание о боге прямо пропорционально нашему постижению конкретных вещей. Отсюда сугубо рационалистическое обоснование объективности причинности автором «Опровержения опровержения»: «Разум есть не что иное,

как постижение сущего по его причинам, и именно это отличает разум от всех других воспринимающих сил, так что тот, кто отрицает причины, должен отрицать и разум» [23, с. 510]. Признавая, подобно Аристотелю, прежде всего физическое доказательство существования бога, кордовский философ, в сущности, выступал с «призывом» к естественнонаучному знанию.

Как и в истолковании проблемы вечности мира в решении вопроса об объективности и универсальном характере причинности основной враг Ибн-Рушда — мутакаллимы во главе с Газали. Они доказывали, что кажущиеся людям объективными связи между причиной и действием на самом деле представляют собой «привычку» или «обычай» Аллаха вызывать самые разнообразные события в той или иной связи в душах изумляющихся людей. Возражая им, автор «Опровержения опровержения» указывает, что подобное еще можно вообразить в одушевленных существах, но многообразный опыт свидетельствует о наличии постоянных связей в неодушевленных вещах, которые невозможно оторвать от их физической природы. Свою глубокую убежденность в объективности причинных связей в полемике с мутакаллимами Ибн-Рушд выражает многократно и доказывает ее с различных сторон. Так, их возражения против существования «действующих причин» (а именно о них идет в первую очередь речь при обсуждении проблемы каузальности) на том основании, что наряду с воспринимаемыми причинами тех или иных действий имеется огромное множество таких действий, причины которых совершенно не воспринимаются, кордовский рационалист отводит своей оптимистической уверенностью в том, что эти причины лишь временно нам не известны и при дальнейшем исследовании они безусловно откроются их искателям.

Ибн-Рушд систематически выступает также против окказионализма и контингентности мировоззрения мутакаллимов, необходимо связанного с представлением о многочисленных чудесах, которыми Аллах переполняет сотворенный им мир. В борьбе против этого, можно сказать, массового мировоззренческого представления человека эпохи средневековья автор «Опровержения опровержения» использует идею мира как единого связанного целого, отсутствие хоть одного звена в котором разрушало бы человеческое понимание и тем самым мудрость Алла-

ха, сотворившего весь мир и наделившего людей способностью постигать его. В этой связи Аверроэс раскрывает новый аспект своей трактовки бога, а точнее говоря, божественного разума. Будучи отрешенным от материи началом, этот разум, воспринимающий только собственную сущность, выступает как «гармония и порядок», исключая любое чудо и случайность (трактуемые, конечно, как беспричинность) в многообразном мире вещей и процессов.

В таком контексте перед нами выступает уже *пантеистический* аспект аверроистского истолкования бога, который из неведомых далей своего внемирового существования сводится в глубины природы, выражая ее целостность и связность. Как деистический, так и пантеистический аспекты аверроистского истолкования бога ожидало огромное будущее в истории европейской философии нового времени.

Натуралистическо-пантеистическая трактовка целостного мира сочетается у Инб-Рушда и с его гилозоистическим истолкованием, которое позволяет ему увязать мир растений, животных (в определенном смысле и человека) со всем остальным миром. «У философов, — подчеркивает в этой связи автор «Разрушения разрушения», — не возникает никаких сомнений в том, что в элементах существует небесная теплота, которая есть субстрат сил, создающих животные и растения». «Философы, — читаем мы несколько ниже, — единодушны в своем мнении, что в элементах имеются души, создающие тот или иной вид животных, растений и минералов... Эти души либо представляют собой нечто вроде посредника между душами небесных тел и душами чувственно воспринимаемых тел подлунного мира... либо же они сами бывают связаны с телами, кои они создают в силу имеющегося между ними сходства, и после гибели тел они возвращаются к своей духовной материи и тонким неосязанным телам» [23, с. 553—554]. Трактуя органистическую натурфилософию Аверроэса, ориентирующуюся на биологические модели, некоторые историки арабоязычной философии находят возможным говорить об эволюционистских идеях (в особенности идее связи человека с животным и растительным миром, а также идее прохождения человеческого организмом в процессе его становления всех промежуточных ступеней, отделяющих его от так называемой неживой природы). Основания для такой интерпретации

примерно те же, что и при истолковании соответствующих воззрений «чистых братьев».

**Смертность
индивидуальной души
и бессмертие разума**

Гилозонистическое воззрение Аверроэса, утверждая живую связь между неорганическим и органическим миром и всеми «царствами» последнего, вовсе не приводило Ибн-Рушда к выводу о бессмертии индивидуальных человеческих душ, даже в том смысле, в каком его придерживался Ибн-Сина. В этом вопросе Аверроэс тоже устранял неоплатоновские наслоения и возвращался к аристотелевскому учению об интеллекте. Поскольку знаменитое подразделение ума на активный и пассивный, выявление их функций и установление связи последнего с общепсихологическими особенностями человеческого сознания не были разработаны Стагиристом, его андалусский последователь отталкивался и от идей его позднеантичного комментатора Александра Афродизийского.

В целом Ибн-Рушд принял аристотелевскую идею, согласно которой душа связана с телом так же, как форма с материей в конкретной субстанции. Будучи связана только с данным телом, выражая его психику, индивидуальная душа умирает вместе с ним, ибо распадается та конкретная связь чувственных образов, памяти, страстей, которые характеризуют каждого человека. Другое дело разум человека, который невозможно отождествить с духовно-чувственными образами. С ними связан лишь пассивный разум, активный же, являющийся движущей силой по отношению к пассивному, имеет сверхиндивидуальный характер. Он вечен и непреходящ, в принципе подобен божественному разуму, а еще точнее — небесным интеллигенциям. Да и сам этот разум составляет одну из таких интеллигенций — разум подлунной сферы. По примеру Авиценны и в духе неоплатоновской традиции Аверроэс онтологизировал таким образом высшую теоретическую способность человеческого духа. Но в отличие от Ибн-Сины Ибн-Рушд не признавал никакого индивидуального бессмертия. Если оно и возможно, то лишь в форме приобщения, вернее сказать, возвращения человеческого духа к вечному и безличному активному космическому интеллекту. Это аверроистское воззрение стало принципиальным звеном в разрушении догмы об индивидуальном бессмертии, на которой была построена система моральности не только мусульманской, но, в су-

шности, и любой другой монотеистической религиозности.

Особенность данного воззрения состоит также в том, что оно отрицает возможность общения — как прижизненного, так и посмертного — с внеприродным богом, поскольку безличное бессмертие человеческого духа замыкается на подлунной сфере. Тем самым обнаруживается весьма редкая в условиях средневекового мировоззрения особенность аверроистского рационализма. Он полностью лишен тех мистических теней, от которых не был свободен даже столь радикальный мыслитель, как Авиценна.

Не ясным остается вопрос, открывался ли путь даже такого «усеченного» бессмертия перед каждым человеком. В принципе безличный активный разум присущ всем людям. Но если вспомнить аверроистское деление человечества на три категории, из которых лишь первая, составляющая незначительное меньшинство его, способна к единственно адекватному аподиктическому знанию, в котором и проявляется в максимальной степени действие активного разума, то в этом приходится усомниться. К тому же и сам Ибн-Рушд указывает, что блаженство приобщения к деятельному разуму открыто, в сущности, лишь для этой интеллектуальной элиты. Да и у нее оно достигает наибольшей интенсивности лишь к концу жизни. Тем самым мечты о бессмертии для подавляющего большинства человечества — безнадежная иллюзия.

Интересно отметить в этой связи, что в отличие от предшествовавших ему философов, в том числе и перипатетиков, Аверроэс практически не уделяет никакого внимания профетизму, т. е. обсуждению особых интеллектуальных достоинств Мухаммеда, Моисея, Иисуса и других пророков. Кордовского рационалиста они интересуют почти исключительно как творцы морально-религиозных (а тем самым и юридических) законов, которые затем стали регуляторами поведения огромных человеческих коллективов. Но здесь мы касаемся последней стороны философской доктрины Ибн-Рушда.

Истолкование человека и общества Выступая против ашаритской трактовки нравственности как полностью определяемой произволом божественной воли, важнейшие результаты которой зафиксированы в Коране и других священных документах, Ибн-Рушд затронул проблему человеческой свободы. Как упоминалось выше, эта проблема привлекала присталь-

ное внимание самых различных мусульманских теологов и философов (аналогичная картина наблюдалась и в христианском мире).

В различных вариациях они обсуждали две противоположные доктрины. Одна из них утверждала абсолютный характер божественного предопределения и столь же абсолютную несвободу человеческой воли. Другая, напротив, утверждала автономность человеческой воли даже при таких предпосылках (она в особенности была представлена мутазилистами). Аверроэс вскрывал несостоятельность обеих этих крайностей.

С одной стороны, он доказывал, что действия людей не могут быть полностью предопределены внешними, даже божественными силами, ибо в этом случае человек уподоблялся бы неодушевленным существам и был бы полностью лишен всякой свободы выбора. Но повседневная жизнь людей вскрывает нелепость такого рода представления. С другой стороны, несостоятельно и воззрение, приписывающее человеческой воле совершенно свободный, недетерминированный характер. Оно опровергается как многообразными общественными обстоятельствами жизни человека, так и особенностями его организации, темперамента и т. п. Тем самым истина находится где-то в середине между двумя этими противоположными воззрениями. Она и составляет проблему свободы и необходимости. В ее решении очень интересна попытка Аверроэса проанализировать понятие необходимости (дарура), в котором он различает три смысла. Свобода выбора имеет отношение только к одному из них, а именно к принуждению, навязанному человеку силой внешних обстоятельств.

Социально-философские воззрения Ибн-Рушда наиболее систематично сформулированы в его комментарии к платоновскому «Государству», а попутно и в других произведениях. Его органистическая концепция общества-государства в общем аналогична той, какую развивал аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города». Но поправки и изменения, которые внес Аверроэс в платоновскую картину идеального государства, более радикальны и более показательны для его передовых мировоззренческих позиций.

Классово-иерархическое общество, по убеждению кордовского философа,—абсолютная необходимость, порождаемая врожденным различием человеческих способнос-

тей. Специализация больших групп людей в этих условиях благотворна для всех ее участников. В характеристику состава сословий по сравнению с Платоном Ибн-Рушд вносит поправки, соответствующие современному ему феодальному обществу с развитой городской жизнью (так, в сословие производителей материальных благ включаются торговцы).

Особенно интересны поправки Ибн-Рушда, связанные с проблемой воспитания граждан идеального государства. На первом месте здесь фигурирует убеждение. По отношению к наиболее многочисленному производящему сословию оно осуществляется посредством тех риторических и поэтических речений, которые, в сущности, лишены познавательного содержания. Они соответствуют традиционной религии, которая не требует никакого осмысления. Весьма знаменательно, что автор «Опровержения опровержения» определил религии как «необходимые политические искусства» [см. 35, с. 102]. «Диалектические речения» он полностью исключает из воспитательной практики, отстраняя тем самым от нее многочисленных богословов, которые в феодальном обществе и были главными «воспитателями» народных масс. Тиранию духовенства кордовский судья определил как наихудший вариант деградировавших государств. Тем самым Аверроэс недвусмысленно сформулировал свои антиклерикальные позиции, которые на столетия опережали его эпоху. В странах Западной Европы в значительно более зрелых социально-экономических условиях сходные идеи стали социально-политическими доктринами в эпоху Гоббса и других теоретиков светской государственности.

Интересны и поправки Ибн-Рушда по отношению к воспитательной (по существу, самовоспитательной) деятельности мудрецов, устанавливающих законы и управляющих государством. Вместо музыки, с которой предлагал начинать их воспитание Платон, его арабоязычный последователь предлагает заменить ее логикой (неизвестной самому Платону), а затем уже переходить к другим наукам, завершая их мегафизикой. Глава государства избирается из числа наиболее одаренных граждан. Его интеллектуальные и физические достоинства во многом напоминают те, о которых писал в свое время аль-Фараби (интересно, что среди первых большую роль играет способность схватывать средний термин силлогизма). Это вполне светский государь, не обладающий никакими

священническими функциями. Приближая его к конкретным условиям своей эпохи и своей государственности, Аверроэс мечтал о таком правителе, который в своей деятельности опирался бы на хорошо функционирующую законность. В своем «Опровержении опровержения» традиционные представления о боге, вмешивающемся во все без исключения события природно-человеческой жизни, представления, развивавшиеся мутакаллимами, автор уподобляет «единовластному тирану, которому подчиняется все, что ни есть в его царстве, и для которого не существует ни законов, ни обычаев» [23, с. 516]. Деистический аспект божественного существа тем самым увязывался у Аверроэса с элементами юридического мировоззрения, что впоследствии будет систематически развито Боденом, Гуго Гроцием, Гоббсом и другими теоретиками светской государственности (независимо от Ибн-Рушда).

**Еврейская философия
средневековья** Средневековая еврейская философия развивалась как бы параллельно арабской, хотя развитие первой из них началось несколько раньше. Контакты еврейской религиозности и культуры с греко-римской и древнеближневосточной культурами и религиями привели к возникновению столь фундаментальной монотеистической религиозности, как христианство. Сам иудаизм тоже «обогатился» некоторыми представлениями и положениями, заимствованными преимущественно в греческих и иранских поверьях, в особенности представлениями о бессмертии человеческих душ, о посмертном воздаянии, отрицательном, демоническом начале зороастризма и др. Как свидетельствовала деятельность Филона, а затем и гностиков, в иудаизм проникали и некоторые идеи эллинской философии. Но иудаизм устоял в качестве самостоятельной религии, и после оформления христианства как официальной религии Римской империи он тоже приобрел новую форму, приданную ему Талмудом (учение, изучение) — огромным кодексом вероисповедной и морально-юридической мудрости евреев, составленным в III—V вв. в среде вавилонских и палестинских иудейских книжников.

После образования Арабского халифата подавляющее большинство евреев оказалось в его пределах. В ходе его истории центры еврейства смешались в западном направлении. Больше всего их было в Северной Африке и особенно в мусульманской Испании. Длительное вре-

мя (до XII—XIII вв.) евреи пользовались здесь свободой вероисповедания, играли большую экономическую, а иногда и политическую роль. Соответственно этому велико было влияние евреев в сфере духовной культуры и образованности. Как отмечалось, до известной степени она сравнима с ролью сирийцев в Багдадском халифате. В некоторые периоды еврейские ученые возглавляли, например, Кордовский университет — самый крупный центр науки и образованности в арабоязычном Магрибе. Эти ученые, поставлявшие, в частности, кадры переводчиков, писали, как правило, на арабском языке (лишь в дальнейшем, уже в XIII—XIV вв., эти произведения переводились и на древнееврейский язык).

Особенность иудейской средневековой религиозности по сравнению с христианской и мусульманской состояла в том, что перед ней не стояли проблемы взаимоотношений с собственной светской, политической властью, поскольку эта власть осуществлялась руководителями других национальностей. Отсюда определяющая роль руководителей еврейских религиозных общин, которые одновременно направляли как их экономическую, так и политическую жизнь с определенными ограничениями, вытекавшими из существования в условиях чужой государственности. Эти руководители позже, в условиях мусульманской Испании, стали именоваться раввинами (господами).

Раввинистический иудаизм, основывавшийся на Талмуде, представлял собой ортодоксальное направление, господствовавшее в течение всего средневековья. Некоторое время ему противостояло другое направление — караимов, возникшее в VIII в. в условиях Багдадского халифата. Караимское движение (его виднейший руководитель в том веке Анан-бен-Давид), первоначально отражавшее недовольство рядовых евреев эксплуататорским и деспотическим руководством раввинской верхушки, отвергало Талмуд и призывало основывать иудейскую религиозность на учении Моисея, как оно зафиксировано в Торе (основная часть Ветхого завета). Караимы были не чужды и некоторых рационалистических стремлений при истолковании положений иудаизма. Иногда их роль сравнивается с ролью мутазилитов в исламе. Подобно мутазилитам караимы возбудили известные философские стремления среди иудейских теологов, но в дальнейшем этот неталмудический иудаизм

был вытеснен за пределы еврейства. Виднейшим теологом иудаизма, допуская известную роль разума в осмыслении истин вероучения, стал в первой половине X в. Саадия, живший в Багдадском халифате и полемизировавший против караимов.

Иудаизм имел и свое мистическое направление. Оно было связано главным образом с фантастическим и тайным учением, получившим древнееврейское название Каббалы (буквально — предание). Истоки этого учения восходят к временам гностицизма, с которым у каббалистов много общего. Сюда следует прибавить мотивы неопифагореизма и неоплатонизма, которые чисто внешне сочетались с некоторыми положениями иудаизма. Каббала — типичное синкретическое религиозно-философское учение, которых было немало на Ближнем Востоке. Она содержит множество теософских и космогонических умозрений. Каббала состоит из двух книг, называющихся «Сияние» (Зогар) и «Книга творения» (Сефер Иецира).

Более «теоретична» первая из них. По-видимому, основа ее возникла еще в первые века новой эры (написана на арамейском языке), но она была опубликована (будучи по всей вероятности как-то дополнена и доработана) на еврейском языке в XIII в. в Испании. Вторая написана сразу на еврейском языке где-то в VII—VIII вв. Само название первой из этих книг — «Сияние», — как и ее содержание, свидетельствует как о неоплатоновской теории эманации, так и о близкой ей (в чем мы особенно убедились на примере Авиценны) ближневосточной концепции сияния. Отсюда пантеистическая основа спекуляций, характерная для «Сияния».

Она состоит в представлениях об Энсофе (бесконечном), который неуловим для мысли и не может быть определен никакими природными и человеческими признаками. Однако эта непостигаемая субстанция, одновременно активная и пассивная, составляет имманентную основу мира, и без нее невозможна ни одна вещь и ни одно явление природы. Из самоограничения Энсофа возникают конкретные конечные вещи. Все эти мысли выражены в Каббале в мистико-фантастической форме. «Сияние» представляет собой аллегорически-символический комментарий к Ветхому завету (собственно к «Пятикнижию», приписываемому Моисею). При этом решающее значение придается 22 буквам еврейского ал-

фавита и первым десяти цифрам. Каждой букве соответствует божественное имя, а каждой цифре — небесная сфера. Мировая пустота составляет условие распространения умопостигаемого света из глубин Энсофа. Первоначальными путями этого излучения являются 32 «пути премудрости» (22+10), по которым и раскрывается божественная бесконечность. В этом контексте фигурируют три первоначальные стихии (огонь, воздух и вода), планеты, созвездия и первоначальный человек (Адам Кадмон), проводится аналогия между частями человеческого тела и небесными светилами, излагаются представления о круговороте душ.

Хотя Каббала не является собственно философским документом, она интересна как показатель сильных пантеистических тенденций, которые проникли и в иудаизм (они, в сущности, характерны для любой монотеистической религиозности, хотя и противоречат ее креационистской установке). В истории средневекового иудаизма были и другие примеры пантеистической трактовки отдельных положений и образов Ветхого завета. Но наибольший интерес представляет для нас пантеизм в его более философской форме.

Пантеизм Ибн-Гебиrolя В средневековой еврейской философии пантеизм особенно связан с творчеством Соломона Ибн-Гебиrolя (ок. 1021/22 — ок. 1070), философа и поэта, родившегося в Малаге и жившего в Сарагоссе. Его главное философское сочинение «Источник жизни» написано на арабском языке и уже в середине XII в. было переведено на латинский упоминавшимся в предшествующем разделе Домиником Гундисальви. Его автор, считавшийся арабом, получил латинизированное имя Авицебронна (Авицеброля). На еврейских и арабских философов это произведение заметного влияния не оказало, но среди западноевропейских философов средневековья (вплоть до Джордано Бруно) оно получило ряд интересных откликов. Подобно подавляющему большинству арабоязычных философов Ибн-Гебиrolе исходил из неоплатоновского и аристотелевского круга идей. Категории материи и формы, как и идея эманации, играют первостепенную роль в его философской доктрине. Креационистская же установка монотеизма почти неощутима в его произведении.

В самом начале своего сочинения Ибн-Гебиrolь энергично отстаивает идею, что «знание есть цель существо-

вания человека» [I, 5; см. также: 6, с. 767], ибо «знание и деятельность освобождают душу от уз природы, очищают ее от мутного и темного в ней, и тогда она возвращается к своему высшему миру» [там же, I, 2, с. 766]. Путь к самопознанию одновременно оказывается путем к познанию всего мира. Предпосылка этой идеи заложена в фундаментальном убеждении Авицеброна, разделявшемся им со множеством античных и средневековых философов, относительно единства и даже тождества микро- и макрокосмоса, человека и Вселенной [III, 6].

К познанию природы поэтому можно восходить отталкиваясь от человеческого тела, но еще глубже мы проникнем в структуру бытия, если будем восходить в нее из глубин своей души, собственного «я». Несмотря на очевидный идеализм этой концепции, она, в сущности, не сочетается с креационизмом. И мы его почти не находим в произведении Ибн-Гебиरोля. Бог время от времени появляется здесь как некая весьма отвлеченная бесконечная сущность, отличающаяся от всего конечного. Творение мира богом, по существу, подменено неоплатоновской идеей эманации. Иногда бог отождествляется с «субстанцией разума», проникающей весь мир и каждую вещь, но иногда космический разум объявляется единственным результатом творчества бога, а потом все осуществляется посредством процесса эманации. Однако особое значение придается божественной воле, трактуемой весьма расплывчато.

Воля не отождествляется с богом, ибо он всегда остается за пределами нашего знания, но она выражает его главный, *деятельный* атрибут, благодаря которому бог проявляется вовне и становится познаваемым для человека. Воля и составляет подлинный «источник жизни», с которым читатель встречается на страницах произведения Авицеброна. Очень существенно, что воля в его интерпретации не противопоставлена разуму и не выступает тем иррациональным свойством внеприродного бога, благодаря которому его действия совершенно непонятны для человека, как это присуще иудейско-христианско-мусульманскому монотеистическому креационизму. Воля иногда отождествляется Ибн-Гебиролем со словом (возможно, отзвук христианского логоса). Деятельная сущность воли вносит в пантеистическую картину мира, нарисованную Авицеброном, значительный элемент динамизма. «*Всякое действие исходит из*

духовной силы», и «первоначальное действие воли» проникает во все сущее и приводит его в движение [см.: III, 16, 15; 6, с. 772]. Конкретизация динамизма осуществляется многочисленными световыми образами, свидетельствующими о неоплатоновской родословной идее «Источника жизни» (как, по-видимому, и о влиянии ближневосточной теории сияния).

Большой интерес представляет также связь воли с материей и формой, этими основоположными аристотелевскими категориями, которые мы встречаем в подавляющем большинстве как восточных, так и западных философских построений. Согласно «Источнику жизни», «воля творит материю и форму и приводит их в движение» [II, 20; 6, с. 770]. Очень интересна идея Ибн-Гебиrolя о всеобщей материи (называемой также по-аристотелевски первой материей). Она является носителем всякого рода форм, ибо «форм множество, между тем как материя едина» [IV, 12; 6, с. 775]. Вместе с тем форма отождествляется со светом и не мыслится вне единства с материей. Только бог свободен от материи.

Единство со световыми формами превращает материю в универсальную субстанцию, без которой невозможно бытие не только телесного, но и духовного мира (за исключением бога). Пантеизм, по словам Энгельса (в «Людви́ге Фейербахе...»), сглаживает противоположность телесного и духовного. Воззрения Ибн-Гебиrolя — хорошая иллюстрация этой мысли Энгельса. Световая метафизика неоплатонизма получает заметное материалистическое осмысление. «Чем больше единство приближается к первому истинному единству, тем более едина и проста материя, представленная в нем, и наоборот, чем оно дальше от первого единства, тем оно множественнее и сложнее» [II, 26; 6, с. 770]. Все вещи поэтому «жаждут единства». При всей его духовности оно невозможно без материи, которая с необходимостью пронизана световыми формами. Такое приближение материи к духовно-божественному миру, осуществленное пантеизмом Ибн-Гебиrolя и реабилитировавшее материю, станет в Европе одной из определяющих идей ренессансной натурфилософии.

Ортодоксальный мистицизм был сформулирован в еврейской философии религиозным поэтом Иегудой Галеви из Толедо (род. 1080). Под влиянием аль-Газали он написал сочинение «Аль-Хазарин» в форме диалога

между царем хазаров (принявшим иудаизм в его карамской форме) и еврейским богословом-талмудистом. Сопоставляя положения иудейского, мусульманского и христианского вероучений с аргументами греческих философов (в особенности Аристотеля), автор названного произведения стремился показать несостоятельность последних и их бесполезность для названных вероучений и прежде всего для иудейского, которое, конечно, превосходит мусульманское и христианское.

Младший современник Галеви Авраам Ибн-Эзра (1092—1167), философ, ученый и поэт, тоже родившийся в Толедо, но скитавшийся по разным местам Европы, Северной Африки и Азии, примыкал к воззрениям Ибн-Гебиры. Этот вольнодумный мыслитель, осмеливавшийся пародировать Библию, в своих комментариях к Ветхому завету пришел к поразительно пронизательному выводу о том, что «Пятикнижие» не могло быть написано Моисеем. Через несколько веков Спиноза в своем критическом исследовании Ветхого завета опирался на эти выводы Ибн-Эзры, которого он высоко ценил.

Младшим современником Аверроэса был крупнейший еврейский философ средневековья Моисей Маймонид (1135—1204). Он тоже родился в Кордове в семье талмудиста, но с Ибн-Рушдом знаком не был, ибо в условиях начавшихся при Альмохадах религиозных гонений на евреев был вынужден покинуть их государство. В 1165 г. Маймонид поселился в Каире и в 1187 г. стал лейб-медиком султана Египта Салах-эд-Дина (знаменитого в тогдашней Европе Саладина). В качестве еврейского богослова Маймонид писал комментарии к некоторым книгам Талмуда и Торы. Но более интересен он как философ, являющийся автором сочинения «Путеводитель колеблющихся», написанного на арабском языке (Далалат аль-Хаирин) около 1190 г. Еще при жизни Маймонида это его большое сочинение было переведено на еврейский язык под названием «Морэ невухим». Его автор был не только врачом, но также математиком и астрономом.

Главный философский источник и авторитет, на который опирался Маймонид, тот же, что и у Аверроэса, — Аристотель. Подобно Ибн-Рушду (и независимо от него) Маймонид отвергал позицию Галеви и Газали, отрицавших возможность сочетания богословия с философией.

Метафизика и физика (изучение последней должно предшествовать изучению первой) как ее важнейшие составные части прочно вошли в духовный мир наиболее одаренных верующих. Подобно подавляющему большинству философов средневековья с присущими ему темнотой и суевериями народных масс, автор «Путеводителя» призывает к крайне осторожному изложению их простому народу. Свое сочинение он предназначал совсем не для него, а для тех иудеев (можно считать, для их интеллектуальной элиты), которые в результате изучения философии усматривают кричащие противоречия в Торе, но верность последней они тем не менее хотели бы сохранить. Эти иудеи и становятся «колеблющимися» в своих верованиях. Для успокоения их духа Маймонида и написал свое произведение, где разработал свой вариант примирения религии и философии.

Конечно, рассмотренная здесь концепция Маймонида не отличается смелостью и радикальностью соответствующей концепции Ибн-Рушда. Еврейский мыслитель не рассматривал философию в качестве высшей разновидности знания, несовершенным подобием которой является религия. Он принимал по крайней мере основные утверждения Торы (а тем самым и главной части христианского Ветхого завета) и стремился показать, что эти утверждения вполне согласуются с философскими истинами, как они сформулированы Аристотелем. В принципе все истины его метафизики содержатся в Торе и Талмуде, но для их обнаружения нужно отказаться от буквального понимания их текстов и прибегнуть к аллегорическому, иносказательному. В этом устремлении Маймонида в общем идет по тому же пути, что и Аверроэс. Например, в словах одного из псалмов [см.: 19, 2] о том, что небеса повествуют славу господу, автор «Путеводителя» видел доказательство того, что небесные сферы являются одушевленными и, возможно, даже мыслящими. В библейских ангелах он усматривал философские интеллекты. Аллегорическая трактовка грехопадения Адама привела его к заключению, что здесь идет речь о взаимоотношении чувства, интеллекта и нравственности. Три сына Адама символизируют растительную, чувственную и разумную души человека и т. п. Противоречия между текстами Писания и философскими положениями Аристотеля возникают лишь при поверхностном (буквальном) чтении первых. Первый

раздел «Морэ невухим» (всего их три) в своей большей части посвящен толкованию библейских антропоморфизмов, в которых автор стремился усмотреть метафизический смысл. Во втором разделе доказывается, что единство и бестелесность иудейского Яхве вполне согласуется с аристотелевским перводвигателем и первопричиной.

Как видим, Маймонид довольно далеко пошел по пути отождествления религиозных положений с философскими. Считая, что в принципе все истины аристотелевской метафизики содержатся в Священном писании, он полагал даже, что это писанное божественное откровение не является полным. В отличие от Аверроэса Маймонид отдавал значительную дань пророчеству, считая, что пророчество представляет собой естественный дар особо одаренных людей. Последние главы второго раздела «Морэ» посвящены библейским пророчествам и видениям, в которых подчеркнута громадная роль воображения. Правда, и откровения пророков невозможны без божественной помощи. Во Введении к своему труду автор указывает, что великие метафизические истины до конца не могут быть ясными никому из философов. Истина, просветляющая человека, обычно пребывающего в крошечной тьме, напоминает вспышку молнии. Такого рода вспышки чаще всего случаются у пророков. У Моисея, например, они слились почти в сплошной свет, превративший ночь в день и свидетельствовавший об особом расположении к нему бога. Описывая в первых главах третьего раздела «Морэ» видения пророка Иезекииля, автор трактует их как описание подлунного и небесного миров.

Такого рода трактовка пророческого дара привела Маймонида к твердому убеждению в том, что пророкам были ясны все философские истины и только часть их в иносказательном виде они зафиксировали в дошедшем до нас Писании. Многие истины, открытые им, но не попавшие сюда, передаваясь из поколения в поколение, были утрачены. Это обстоятельство создает видимость еще большего противоречия между текстами Писания и философией Аристотеля.

С позиций этой философии Маймонид в последних главах первого раздела «Морэ» раскритиковал идею дискретности и окказионализма воззрений мутакаллимов. Его критика во многом перекликается с несколько более ранней критикой Аверроэса в адрес аль-Газали и тех же

мутакаллимов. Но для критики автора «Путеводителя» весьма характерна также яркая органистическая позиция, радикально отрицавшая дискретность онтологии мутакаллимов и основывавшаяся на последовательном проведении идеи единства и даже тождества микро- и макрокосмоса. Выше мы видели, что из той же идеи исходил и Ибн-Гебиरोль, но Маймонида провел ее (в 72-й главе первого раздела) более обстоятельно и всесторонне. «Вселенная в своей совокупности есть не что иное, как единый индивидуум» [18, с. 275], «в ней нет никакой пустоты, но все пространство в ней наполнено материей» [с. 276]. В описании мира проводится довольно подробная аналогия между животным организмом и окружающим его миром — земным и небесным. Но, так сказать, законченным микрокосмосом является только человек в силу наличия в нем разумной, духовной способности, отсутствующей у всех прочих животных. Материальный разум неотделим от человеческого тела и подчинен его влияниям. Имеется и приобретенный разум, который не связан с телом и представляет собой эманацию активного космического разума.

Нет необходимости описывать структуру мира, как она представлялась Маймониду. В принципе она та же, что и структура, которая рисовалась аль-Фараби и особенно Авиценне: десять интеллектов и соответствующих им небесных сфер. Последняя из них, сфера Луны, и представляет собой сферу космического разума, воздействие которого оплодотворяет человеческий ум, переводя его из пассивного состояния в активное. Движение небесных сфер и связанное с ним воздействие света и тьмы порождает все изменения на Земле, находящейся в центре мироздания и т. д.

Рассматривая воззрения Ибн-Гебиरोля, в особенности его концепцию тождества микро- и макрокосмоса, мы констатируем, что данная концепция не сочетается с креационистскими представлениями монотеизма. Но такое утверждение приходится ограничить. Оно полностью справедливо лишь для *пантеистических* средневековых философских доктрин. Доктрина Маймонида не была таковой, ибо автор «Морэ» последовательно противопоставлял бога в качестве чисто духовного творческого принципа всей остальной природе. Рассматривая воззрения аль-Фараби и Ибн-Сины, мы констатировали, что, принимая в общем аристотелевскую структуру мира.

они объясняли ее генезис исходя из идей неоплатонизма. Маймонид же прибегал здесь к креационистским представлениям, считая, что Вселенная не могла существовать извечно. Правда, это уже не были наивные представления Библии о творении мира из ничего. Отсутствие генетического момента в космологии и натурфилософии Аристотеля дало Маймониду основания утверждать, что законы и свойства природы не всегда были такими, как они существуют теперь. В этом случае природа не изменялась бы и в настоящее время и в ней не было бы ничего сверхъестественного. Но именно благодаря сверхъестественному действию бога были созданы предпосылки дальнейшего существования и изменения природы: четыре элемента и небесные сферы. В течение дальнейших дней творения воздействие сфер, света и тьмы играет все большую роль в возникновении минералов, растений, животных и даже людей, одаренных разумом. С седьмого дня прекратилось всякое вмешательство бога и Вселенная стала жить в соответствии с присущими ей естественными законами.

Как видим, креационизм Маймонида ставит его позади не только Аверроэса, но и Аристотеля. Вместе с тем описанная нами креационистская доктрина «Путеводителя» с очевидностью носит деистический характер, поскольку она отделяет бога от подлунного мира и человека множеством небесных сфер, роль которых после возникновения мира становится в сущности даже большей, чем роль самого внесферного бога. Но Маймонид не удерживается на этой позиции. В отличие от Авиценны (не говоря уже об Аверроэсе) он довольно неожиданно признает, что божественное провидение распространяется на все, даже на самые незначительные части и события природно-человеческого мира. Но характерно, что иудейский философ подчеркнул: божественное управление миром остается глубочайшей тайной, совершенно не разрешимой для человеческих способностей.

Такую непоследовательность, по всей вероятности, следует объяснять давлением религиозно-иудейской традиции, которую представлял и сам Маймонид в качестве иудаистского богослова. Правда, он был далеко не ортодоксален. Он считал, например, совершенно недоказуемым догмат о воскресении тел. Признавал смертность индивидуальной души человека в ее растительных и чувственных функциях. Бессмертие же разумной части фи-

лософ трактовал в духовном смысле, а не в соответствии с догматом воскресения.

Рационалистическо-перипатетическая доктрина Маймонида, несмотря на его уступки религиозно-монотеистическим представлениям, все же очень сближала религию с философией и поэтому была совершенно неприемлема для иудейской ортодоксии, которая считала, что их Священное писание Маймонид «продает грекам». Его философский труд неоднократно осуждался и предавался сожжению. Его многочисленные сторонники (многие из них шли в сторону аверроизма) отлучались от иудаизма, носители которого в борьбе с ними иногда обращались за помощью к христианской инквизиции.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

**РАСЦВЕТ И ЗАКАТ
СХОЛАСТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ
В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ
(XIII—XIV ВВ.)**

С

Социально-экономические изменения и культурное развитие стран Западной Европы в XIII—XIV вв. предопределили ряд существенных изменений в характере схоластической философии. Такие изменения во многом были связаны с влиянием ближневосточной (в особенности арабоязычной) философии и науки на западноевропейскую. В XIII в. возникли наиболее всеобъемлющие и многосторонние системы схоластической философии, отвечавшие потребностям римско-католической церкви и ее вероучения. Но одновременно развивались и оппозиционные направления внутри схоластической философии. В следующем, XIV веке ортодоксальная схоластика, можно сказать, застыла в своем развитии, оппозиционная же, наоборот, продвинулась вперед и во многом подготовила западноевропейскую философию эпохи Возрождения — новый этап историко-философского процесса.

Общество, церковь и образованность в странах Западной Европы XIII в. К концу XII — началу XIII в. определился застой в социально-экономическом развитии ближневосточных стран. Страны Западной Европы, напротив, стали продвигаться вперед и обгонять мусульманские страны и Византийскую империю (сильно ослабевшую в борьбе с внешними врагами). В основе

этого продвижения лежало развитие производительных сил как в ремесле, так и в сельском хозяйстве (например, усовершенствование водяного колеса, появление кузнечных мехов, усовершенствование металлургического процесса, появление механических часов и др.). Продолжался и сильно продвинулся вперед процесс роста городов, начавшийся еще в предшествующие века. В них все больше концентрировалось ремесленное производство, а равным образом и торговля. Некоторые города (особенно итальянские — Венеция, Генуя и др.) развивались и как центры международной торговли.

Социально-экономические процессы в рассматриваемом столетии протекали в условиях довольно слабой еще национальной государственности. Римско-католическая церковь, напротив, противостояла им как сильно централизованная, экономически, идеологически и политически могущественная организация. XIII век, в особенности его первая половина, стал временем едва ли не наибольшего могущества католической церкви и возглавлявшего его папства. Необходимо назвать в этой связи трех пап — Иннокентия III (1198—1216), Григория IX (1227—1241) и Иннокентия IV (1243—1254). Английский и некоторые другие европейские короли признали себя вассалами первого из них. Два следующих папы победоносно закончили борьбу — идеологическую и военную — со своим главным политическим противником, королем Сицилии и императором Священной Римской империи (т. е. фактически Германии) Фридрихом II Гогенштауфеном. Папская теократия достигла тогда кульминационного периода за всю свою многовековую историю. Папы по-прежнему возглавляли крестовые походы. О силе теократических притязаний папства свидетельствует тот факт, что Иннокентий III объявил себя викарием (наместником) уже не апостола Петра (как считали все папы до него), а самого Иисуса Христа (эта первостепенная вероисповедная идея впервые была высказана еще Бернардом Клервосским).

Однако возрастание идеологического, политического и экономического могущества папства сопровождалось развитием процессов, которые хотя и были в общем преодолены им в рассматриваемом столетии, но способствовали его ослаблению в будущем. Возросла опасность для господствовавшей римско-католической церкви со стороны различных еретических движений, находивших

все новых и новых сторонников в увеличивавшихся городах (в меньшей мере и в деревнях). Грозной силой стало движение катаров (к которым присоединились вальденсы), базировавшиеся в городах Южной Франции (Прованса). Иннокентий III должен был объявить против них (так называемых альбигойцев) крестовый поход. Его ударной силой стали северофранцузские рыцари, разгромившие Тулузу и другие провансальские города, в которых было множество катаров. IV Латеранский собор, созванный в Риме в 1215 г. (самый крупный по числу представленных на нем прелатов в эпоху средневековья) и закрепивший земли альбигойцев за северофранцузскими феодалами, наибольшее внимание уделил борьбе против еретических учений и движений. К этому времени папство в лице все того же Иннокентия III, поняло недостаточность только репрессивных мер в борьбе с еретиками (хотя такие меры продолжались).

В те годы в Италии возникло очень сильное движение, начатое Франциском Ассизским, который под влиянием проповедей вальденсов призывал к аскетизму, отказу от собственности и покаянию. Сторонниками этого движения, не призывавшими ни к обобществлению имущества, ни к борьбе против церкви и освящавшихся ею порядков, но требовавшими занятия физическим трудом и нищенством как средством пропитания, на первых порах были мелкие ремесленники и другие бедняки, которые вдохновлялись идеалами бедной апостольской церкви в эпоху возникновения христианства. Дальновидный политик Иннокентий III рассмотрел возможную пользу для католической церкви от «приручения» нового движения, в основе которого лежал пассивный протест против все богатевшей церкви и освящавшихся ею эксплуататорских порядков. Он утвердил устав братства, основанного Франциском (так называемых миноритов). Главным направлением его деятельности становилась борьба против различных еретиков, выступавших против тех или иных догматов католического вероисповедания. Но структура и характер нового ордена быстро претерпели большие изменения. Он был реорганизован по иерархическому принципу, а его глава («генерал») назначался папой. Сам Франциск, с большим успехом проповедовавший не только в Италии, но и в Южной Франции, Испании и даже в Египте и Палестине, отошел от руководства окостеневшим орденом. После его смерти в

1226 г. Григорий IX канонизировал Франциска (причислил его к лику святых). Многочисленные пожертвования верующих в пользу францисканского ордена сосредоточили в руках его руководства значительные богатства, и он все больше и больше переставал быть нищенствующим (в дальнейшем его имущество формально было объявлено принадлежностью церкви). Внутри ордена развернулась борьба между умеренными (конвентуалами), принимавшими изменения в характере его деятельности, и радикалами (спиритуалами), настаивавшими на необходимости соблюдать принципы его основателя (они фактически откололись от ордена). Важным фактом его истории стало предоставление членам ордена права преподавать в университетах.

Одновременно с францисканским возник и другой орден, сразу ставший активнейшим орудием папства в борьбе с еретическими движениями. Это орден доминиканцев (по имени его основателя, испанского дворянина Доминика Гусмана, принимавшего участие в войне против альбигойцев). В значительной мере под влиянием францисканцев он тоже объявил себя нищенствующим, хотя обет бедности выполнялся доминиканцами нерадиво. Подобно францисканцам доминиканцы выступали в народе с проповедями на местных языках, в которых изобличали еретиков (устав ордена вменял им и другие обязанности). В отличие от францисканцев папско-католическое и антиеретическое рвение у доминиканцев было выражено значительно более интенсивно. Это обстоятельство и сделало доминиканцев главным орудием папской инквизиции — расследования по делам всякого рода «еретиков» и уклонистов от католического православия. Возникновение этого мрачного орудия воинствующего католического фанатизма, просуществовавшего несколько веков, было связано с альбигойскими войнами (до того существовали только местные расследования по вероисповедным делам, проводимые различными епископами и не отличавшиеся такой жестокостью и изуверством, которые стали типичными для централизованной папской инквизиции). Деятельность инквизиции свидетельствовала не столько о силе католической церкви, сколько о ее слабости, неспособности держать души верующих в своем подчинении ненасильственными средствами. Доминиканцы и стали в этих условиях духовной жандармерией своей церкви, «псами господними» (их

официальное самоназвание — результат игры слов *domīnicanes* вместо *domīnicani*). Интересы церкви они яростно защищали также в борьбе против светских властей, городов, университетов. Еще больше, чем францисканцы, они вникали в дело университетского преподавания, захватив в свои руки руководство некоторыми из них, а также возглавляя важнейшие богословские кафедры.

Развитие образованности, усиление тяги к знанию, связанные в первую очередь с условиями городской жизни, чрезвычайно усложняли положение церкви. На примере деятельности Абеяра мы видели, сколько хлопот доставляли ей городские нецерковные школы. Некоторые из них еще в XII в. были преобразованы в совокупность корпораций учителей (магистров) и учеников (школяров). Ранние городские школы фактически не имели каких-либо обязательных, более или менее стройных программ, поскольку обучение в них определялось тем или иным магистром. Теперь же дело преподавания и обучения становится более упорядоченным. Возникает так называемая всеобщая школа (*studium generale*). Всеобщность означала здесь интернациональный характер учеников, обучавшихся в школах, которые в дальнейшем получают наименование университетов (*universitas* — совокупность). Корпорации преподавателей различных дисциплин и их слушателей распределяются по главным направлениям знания, как они тогда понимались, — факультетам. Статус университетов (включавший значительную в тех условиях автономию внутриуниверситетской жизни), определялся уже не столько местными городскими властями, сколько санкцией королей и даже римских пап. Иногда в университетах преобладало изучение какой-либо одной дисциплины. Так, Болонская «всеобщая школа» отличалась преподаванием римского права, приобретавшего жизненную необходимость в условиях городской жизни, усложнявшихся имущественных отношений, торговли и т. п. В Салерно преобладало изучение медицины. Наиболее же типичным стал Парижский университет, временем учреждения (в сущности, оформления) которого считается 1200 год. Он был типичен прежде всего набором и иерархией факультетов.

Первый из них именовался факультетом искусств (*artium*). Этот наиболее многочисленный факультет, на котором учащиеся овладевали «свободными искусствами», считался подготовительным для трех других — ме-

дицинского, юридического и теологического. В соответствии со средневековым (особенно западноевропейским) пониманием знания именно последний считался высшим факультетом (хотя обычно он был наименее многочисленным). Преподавание на факультетах теологии обычно требовало самого продолжительного обучения и наибольшего возраста. Больше всего хлопот церкви доставлял факультет искусств — как составом своих слушателей, так и в особенности программами обучения, которые труднее всего можно было контролировать.

Данный факультет стал называться также философским, и это название отражало существенные изменения в содержании научных знаний, изучавшихся здесь. Постепенно теряло свою силу давнее деление на тривий и квадривий. Под влиянием арабоязычной науки знание на философских факультетах стали подразделять на философию натуральную, рациональную и моральную, а затем в результате усиления влияния аристотелевских идей — на философию теоретическую и практическую. Главным образом из мусульманской Испании распространялся интерес к математике, астрономии, химии и медицине, которые изучались в высших школах Кордовы и других андалусских городов (эти школы тоже, в сущности, играли роль университетов). В XIII в. университеты появились в Оксфорде, Кембридже, Неаполе, Монпелье, Саламанке, Падуе, Тулузе и других городах.

Наряду с мощным движением катаров, идеологической базой которого послужили дуалистические учения, восходящие к манихейству (и даже зороастризму), к концу XII — началу XIII в. в Западной Европе возникли еретические направления на другой идейной базе.

Очень большую роль в развитии оппозиционно-еретической идеологии сыграло учение Иоахима Флорского (ок. 1145—1202), происходившего из крестьянской семьи, пытавшегося проповедовать в народе, но ставшего затем монахом и настоятелем одного из монастырей в Калабрии. Испытав известное влияние Жильбера де ля Поррэ, Иоахим разработал историософскую концепцию в духе мессианства и хилиазма (ожидание тысячелетнего царства справедливости после второго пришествия Иисуса) — первоначального христианства и Апокалипсиса. Социальная основа этой концепции — глущо-

**Некоторые
новые явления
сектантско-еретической
идеологии**

кая неудовлетворенность трудящихся масс жестокостью феодальных эксплуататорских порядков и ролью бюрократизированной церкви как их святительницы. Преобладающий метод ее конструкции — сопоставление и толкование текстов Священного писания. Она изложена в двух произведениях Иоахима — «Согласование Нового и Ветхого заветов» и «Комментарий к Апокалипсису». Здесь имеются выпады против роскоши духовенства, осуждение богатств церкви. Но наиболее глубокое их содержание связано с учением об эволюции религиозного сознания, соответствующей трем лицам христианской троицы, которые выражаются в трех состояниях человеческой истории.

Первое из них составляет эру Ветхого завета, продолжавшуюся от Адама до Христа. Это наиболее примитивный этап человеческой истории, когда люди удовлетворяли главным образом потребности тела, а богу поклонялись только из страха перед ним, как раб поклоняется своему господину. Вторая стадия истории человечества продолжается от Иисуса Христа до времени самого Иоахима, рассматривавшего себя в качестве нового пророка. В этот период Нового завета люди живут как по плоти, так и по духу, их поклонение богу подобно поклонению сына отцу. Третий, заключительный период человеческой истории должен наступить после 1260 г. (когда Иоахим ожидал укоренения собственного учения) и продолжаться до конца человеческой истории (до дня страшного суда). Это состояние мира станет эрой святого духа и вечного Евангелия. Оно должно выявить подлинный смысл истории, состоящий в том, что почитание бога станет совершенно свободным, не предписанным никакими властями и даже никакими документами. Это будет его непосредственное почитание, исходящее из сердца любого человека. Не нужна будет не только церковь со всей ее иерархией, не будет необходимости ни в Ветхом, ни в Новом завете.

Концепция истории Иоахима Флорского (а о ней можно говорить примерно в том же смысле, в каком мы говорили о философии истории Августина) носит мистико-иррационалистический характер. Человек выступает в ней совершенно пассивным объектом сверхъестественного провидения, которое предопределило ее ход и точно обозначило сроки перехода от одного периода к другому, как и характер ее последнего этапа. Для характеристики

социального содержания данной концепции весьма показательно то, что Иоахим противопоставляет церкви не псевдорационалистическое толкование истории, которое можно было бы уложить в рамки схоластического философствования, а мистическую веру в наступление совершенного духовного состояния человечества, полностью отменяющего миссию церкви. Неприязнь и даже враждебность к «книжной мудрости» (даже в ее библейской форме) тоже выражает антагонизм темных масс к официальной церкви с ее системой образованности.

Несмотря на категорическое осуждение учения Иоахима на упомянутом выше IV Латеранском соборе, оно пользовалось большой популярностью как в рассматриваемом столетии, так и в последующие века. Упомянутое выше францисканское движение спиритуалов приняло иоахимизм как бы своей официальной доктриной. Воздействие иоахимизма в дальнейшем было весьма значительным, вплоть до народных движений эпохи Реформации (в частности, у Томаса Мюнцера).

Примерно одновременно с иоахимизмом (возможно, и под его влиянием) возникло другое оппозиционно-еретическое движение — так называемых амальрикан. Его основоположник Амори (Амальрик) из Бена (ум. 1206) был преподавателем философии и теологии в Парижском университете. От него не осталось никаких произведений, и мы судим о его воззрениях лишь на основании свидетельств, которые впоследствии приводили его противники, категорически отвергавшие его воззрения (в особенности Альберт Больштедт и Фома Аквинский). Амальрик примкнул к традиции, восходящей к Эриугене, и, быть может, даже заострял ее пантеистическое содержание, отождествляя все сущее с богом, а бога со всем сущим. Тем самым пантеизм Амори превозносил значение материального мира, а в принципе и каждого человека как частицы бога.

Социальные выводы из пантеистических идей Амори были сделаны сектой, возникшей среди горожан Парижа и получившей распространение в других местах Северной Франции. Амальриканы исповедовали также учение о трех эпохах человеческого мира, в известной мере напоминавшее учение Иоахима Флорского. В первую из них бог-отец воплотился в Аврааме и действовал в его облике, во вторую сын божий принял образ Христа, который был человеком подобно Аврааму. Наконец, в третью эпо-

ху святой дух вселился в каждого человека, ставшего частицей божества. Тем самым все люди «чисты», свободны от греха, следовательно, нет необходимости ни в священных обрядах, ни таинствах, ни в самой церкви, служителей которой (включая папу) они подвергали резкой критике (папа — Антихрист, Рим — Вавилон).

Пантеистическая ересь амальрикан существенно отличалась от дуалистической ереси катаров тем, что последние, как мы видели, проповедовали аскетическое отношение к миру как порождению дьявола. Амальриканы же, считавшие себя частицей божества, были далеки от аскетических настроений, считая, что человек вправе удовлетворять любые свои желания, не считаясь даже с общепринятыми понятиями добродетельного и греховного. Одновременно амальриканы выступали с протестом против социального неравенства и деспотизма феодальных властей. В целом же их пантеизм был мистическим и спиритуалистическим. Они считали, например, что их невозможно сжечь, поскольку, постигнув подлинную истину и осознав себя частицами бога, они уже достигли бессмертия. Но это не помешало Парижскому церковному собору 1210 г. осудить руководителей новой ереси на сожжение (останки Амори были извлечены из могилы и тоже преданы огню). IV Латеранский собор подтвердил строжайшее запрещение учения Амальрика и его секты.

Но оно отнюдь не исчезло. Под влиянием его идей в Южной Германии возникла аналогичная секта «братьев и сестер свободного духа», сторонники которой появились затем в Нидерландах, Франции и Италии. Утверждая, что человеческая душа, заключая в себе божественную субстанцию, уподобляет людей Христу, эти сторонники мистического пантеизма отрицали «единоспасающую» роль официальной церкви. После истребления альбигойцев мистический пантеизм стал главной идейной базой оппозиционно-еретических движений против нее.

Освоение
схоластической
ученостью античного
и арабоязычного знания

В условиях университетского преподавания XIII в. достигла полной зрелости западноевропейская схоластическая ученость. Наиболее выдающиеся ее носители принадлежали к двум новым орденам — доминиканскому и францисканскому. Типичной чертой этой учености становится *авторитарность*, выразившаяся прежде всего в комментаторском характере обучения и в минимальной роли не только учащихся, но

и учителей. Огромные цены рукописных книг, читавшихся и комментировавшихся с кафедр («лекция» — чтение), составляли весьма важное, хотя только внешнее, условие такого рода авторитарности. Вялость социальной динамики феодального общества и вековая устойчивость иерархической структуры церкви, слабость личностного начала в их системе составляли социальную базу такой авторитарности.

Она распространялась не только на образование, но и на содержание тех книг, по которым оно осуществлялось. На теологических факультетах, считавшихся высшими в иерархии факультетов, обучение по самой сути этой дисциплины носило сугубо комментаторский характер. Большое распространение получили в этих условиях различные «Суммы», систематизировавшие богословский материал. Наиболее распространенными были упоминавшиеся выше «Четыре книги сентенций» Петра Люмбардского. В рассматриваемом столетии появились и другие «Суммы». По отношению к ним не должно быть пренебрежительного отношения. Схоластическая (т. е. школьная) систематизация, предполагавшая расчленение и дефиниции множества вопросов, играла тогда положительную роль. Можно сказать, что она была в ту эпоху необходимой формой освоения званий и стала тормозить его лишь в последующие века. Противоречия между содержанием знания и формой его освоения тогда еще не было, в особенности когда схоластики имели дело с богословскими вопросами, изучавшимися на теологических факультетах.

Но методология (как, в сущности, и методика) такого изучения распространялась и на философские факультеты. Предметы и в особенности произведения, изучавшиеся здесь, в рассматриваемом столетии радикально изменились по сравнению с предшествующим. Огромную роль сыграли здесь арабоязычная наука и философия.

Уже в середине XII в. в Голедо, отвоеванном у мавров в конце предшествующего столетия и имевшем богатые традиции арабской и еврейской науки, вокруг местного епископа Раймунда сложился весьма активный переводческий центр — с арабского языка на латинский (Доминик Гуддисальви и др.). В рассматриваемом столетии к нему присоединился и другой аналогичный центр — в Палермо, при дворе Фридриха II и его сына Манфреда. В Голедо, а затем в Палермо работал весьма активный пропагандист арабской науки и переводчик с арабского

на латинский Михаил Скот (1180—1235), философ, астролог и алхимик, которого иногда называют первым латинским аверроистом (он был главным переводчиком произведений Ибн-Рушда). В Толедо и в Палермо были переведены на латынь и произведения Авиценны, аль-Фараби, Маймонида, Ибн-Гебириля, ряд первостепенных произведений арабоязычной науки — медицины, астрономии, математики, оптики.

Еще большую роль сыграли переводы античных философов и ученых, давно существовавшие в арабских переводах, — Платона, Плотина («Теология Аристотеля»), Прокла («Книга о причинах»), Секста Эмпирика, Диогена Лаэртца, Галена, Эвклида и др. Особое место в этом списке заняли переводы произведений Аристотеля (вместе с арабоязычными комментариями к ним). В предшествующем столетии западноевропейские схоластики знали великого греческого философа почти исключительно как логика (и то не полностью). Теперь же становятся известными все основные его произведения, особенно после того как их стали (примерно с 20-х годов рассматриваемого столетия) переводить непосредственно с греческого первые переводчики — Роберт Гроссетест и Вильем из Мербеке. Важнейшим центром, снабжавшим Западную Европу древнегреческими рукописями, был Константинополь. Во второй половине XIII в. и тем более к концу его западноевропейские схоластики знали античное философское и научное наследие лучше, чем арабоязычные философы IX—XII вв. (первые имели, например, «Политику», остававшуюся совершенно неизвестной вторым).

Рецепция Аристотеля стала важнейшей страницей западноевропейской схоластической философии XIII в. Католическая ортодоксия, ориентировавшаяся длительное время на августинианское направление, первоначально приняла идеи Стагирита, что называется, в штыки. Изучение его естественнонаучных произведений, как и «Метафизики», на факультетах искусств было воспрещено папскими декретами 1210 и 1215 гг. В 1231 г. Григорий IX обновил эти запреты, но одновременно создал комиссию для проверки аристотелевских произведений в целях их возможного приспособления к христианско-католическому вероучению. Это был вынужденный шаг римского папы (хотя тогда он и остался безрезультатным), потому что усвоение данных произведений стало жизненной необходимостью университетского образова-

ния и развития научно-философского знания в Западной Европе рассматриваемой эпохи. Перипатетическая энциклопедия наук, как, в сущности, и вся концепция знания Стагирита, стали главным методологическим руслом, посредством которого эмпирический фактор вливался в умозрительно-спекулятивную стихию христианской философии, представленную августинианцами. Римская курия, естественно, стремилась к тому, чтобы поставить этот процесс под свой контроль, чего ей длительное время сделать не удавалось, и произведения Аристотеля изучались вопреки папским запретам. Между тем опасность этого изучения возрастала и в связи с тем, что на некоторые идеи Стагирита опирались злостные еретики.

По постановлению парижского собора 1210 г. было сожжено сочинение «О частях, то есть о разделениях», написанное Давидом Динанским, которого считали учеником Амори Бенского. Одно время капеллан в Риме при Иннокентии III Давид какое-то время был преподавателем факультета искусств Парижского университета. Этот весьма образованный человек знал греческий язык. После своего осуждения в 1210 г. он покинул Францию. Вероятно еще до этого Давид был в Византии, где познакомился с произведениями Аристотеля и комментариями к ним Александра Афродизийского. Мировоззрение Давида, по всей вероятности, сложилось на основе пантеистической традиции, идущей от Эриугены, натурализма Шартрской школы и перипатетизма в александринистской интерпретации. Длительное время о его мировоззрении судили на основании полемики, которую вели против Давида Альберт Большштедт и Фома Аквинский (как и по соборным осуждениям), но в 30-х годах XX в. обнаружены неизвестные до тех пор рукописи, содержащие отрывки из его «Тетрадей», возможно представляющие собой материалы его осужденного и сожженного произведения «О частях». Эти материалы рисуют Давида прежде всего как естествоиспытателя, интересовавшегося вопросами метеорологии, оптики, ботаники, биологии, физиологическими процессами, происходящими в человеческом организме. Но они же позволяют судить и о его общефилософских воззрениях.

Их следует трактовать как один из наиболее радикальных вариантов натуралистического пантеизма в эпоху средневековья, ибо Давид категорически убежден в

том, что «мир есть сам Бог» («*mundus est ipse Deus*») [6, с. 811, 52, р. 70].

Как показывает название этого осужденного произведения, его автор по примеру Эриугены стремился выявить главные «разделы» природы. Но они уже совсем не похожи на те «разделы», о которых учил Эриугена, ибо такими «разделами» у Давида становятся тело, душа и конкретные субстанции, в принципе рассматривающиеся им перипатетически — как единство материи и формы. Рассматривая эту основоположную проблему, он подобно Аверроэсу (но, конечно, еще независимо от него, а под влиянием Александра Афродизийского) выдвигает на первый план именно материю, являющуюся всеобщим субстратом всех конкретных субстанций. Формы же, присущие конкретным субстанциям, выступают как проявления материи, т. е. как нечто вторичное. Эти формы существуют для чувства, материя же раскрывается только умом. Совершенно очевидно, что Давид имеет здесь в виду аристотелевскую первую материю. Аналогична ей и другая универсальная субстанция — дух (*mens*), на который опираются индивидуальные души. «Так же, как тело относится к материи (*yle*), так и душа (*anima*) относится к духу» [6, с. 810].

Своей вершины материализм Динанца достигает в отождествлении материи и духа. Но средневековый материализм был невозможен вне одновременного утверждения наличия высшей духовной сущности — бога, которого Давид и признает последней субстанцией как телесного, так и духовного. Отсюда главный вывод его натуралистического пантеизма — «Бог есть разум всех душ и материя всех тел» («*Deum esse rationem omnium animarum et yle omnium corporum*») [52, р. 71].

Через несколько десятилетий после осуждения и сожжения произведения Динанца в Парижском университете развернулась ожесточенная борьба вокруг философского наследия Аристотеля. Альберт Больштедт и Фома Аквинский прилагали огромные усилия к тому, чтобы приспособить его идеи к христианско-католической доктрине. При этом они вели борьбу против августинианцев, которые не хотели никакого компромисса с аристотелизмом. Но их еще более грозным противником (так сказать, слева) стали сторонники философской доктрины

**Латинский аверроизм.
Сигер Брабантский**

Аверроэса, которая, как мы видели, была разрушительна по отношению к любой монотеистическо-креационистской религии.

Главой этих латинских аверроистов (такое название появилось лишь в XIX в.) стал магистр факультета искусств Парижского университета Сигер Брабантский (род. ок. 1240; был убит в Риме, вероятно, по наущению римской курии между 1281 и 1284 гг.). Он был автором философских трактатов, сами названия которых свидетельствуют об их аверроистской направленности, — «О вечности мира» («De aeternitate mundi»), «О необходимости и взаимосвязи причин» («De necessitate et contingentia causarum»), а также «Вопросы о разумной душе» (этот трактат, написанный вероятно между 1270 и 1274 гг., был явно направлен против произведения Фомы «О единстве разума против аверроистов»). О влиятельности и содержании учения Сигера и других латинских аверроистов мы можем также судить по критике их тезисов парижским епископом Тампье в 1270 г. (13 тезисов). Но Сигер вместе со своими сторонниками продолжал развивать весьма активную деятельность на факультете искусств. В 1272 г. аверроистские магистры вместе с группой студентов откололись от факультета и образовали другой философский факультет, ректором которого избрали Сигера. Этот факультет просуществовал три года. Раскол был преодолен вмешательством специального папского легата, когда был избран новый ректор объединенного факультета. В начале 1277 г. тот же епископ Тампье вместе с советом магистров теологического факультета осудил уже 219 аверроистских тезисов (впрочем, включив сюда примерно два десятка тезисов из произведений Фомы, которые далеко не сразу получили признание церкви). После второго осуждения аверроисты были изгнаны из Парижского университета, их руководители должны были предстать перед судом великого инквизитора Франции. Однако Сигер предпочел отправиться в Рим, чтобы там найти свою смерть. Из числа его сподвижников наибольшей активностью отличался Бюэций Дакийский.

Сигер и его сторонники видели в воззрениях Аверроэса аутентичное воспроизведение воззрений Аристотеля. Если последний стал для них (как и для томистов) просто Философом, то первый именовался его Комментатором. Фактически же сигерианцы провозглашали взгляды

Аверроэса. Последний, как мы видели, считая себя верным истолкователем воззрений Стагирита, в действительности в некоторых вопросах шел дальше него, даже если он воспроизводил эти воззрения в совершенно отличной исторической и культурно-идеологической ситуации. Аналогично этому и латинские последователи Аверроэса должны были развивать его взгляды в условиях жестокого теологического контроля католической ортодоксии, значительно превосходившего тот контроль, с которым приходилось иметь дело Ибн-Рушду в условиях мусульманской Андалусии.

Различие этих условий сказалось прежде всего на решении Сигером и его последователями проблемы отношения разума и веры, философии и теологии. Ее решение Аверроэсом, как мы видели, превозносило философию как единственную обладательницу истины, устраняло теологию как псевдознание, а религию фактически объявляло крайне несовершенным подобием философии. Его латинские последователи боролись за независимость — по возможности полную — научно-философского знания от контроля теологии (вместе с религией), хотя и не отвергали ни религии, ни теологии. Это было совершенно невозможно в западноевропейских условиях XIII в. (и впоследствии), да и не отвечало их умонастроениям в качестве верующих христиан. Отсюда признание латинскими аверроистами необходимости противоречий между истинами философии, с одной стороны, и истинами религии — с другой. Допущение таких противоречий стало специфической формой так называемой *теории двух истин (двойственной истины)*, развивавшейся латинскими аверроистами. Сама эта «теория» — весьма характерное явление сознания средневекового ученого, философа, который хочет быть философом, но одновременно ему страшно оказаться неверующим человеком. Отсюда раздвоение сознания.

Сигер и другие латинские аверроисты, конечно, хотели быть прежде всего философами, идти по пути разума, исследовать естественный порядок вещей в том виде, в каком он представляется человеческому сознанию. Истина, открываемая на этих путях, непоколебима, и теология не может ни в какой мере контролировать ее. Но, с другой стороны, они признавали и сверхъестественный порядок, непосредственно подчиняющийся руководству сверхприродного бога. Его истины познаются верой, ос-

новывающейся на Священном писании. Существуют вопросы (например, вопрос о вечности или сотворенности мира), решаемые философией и теологией в диаметрально противоположных направлениях. Но такие противоречия следует признавать нормальным продуктом человеческого сознания и познания и не отказываться от одной истины в пользу другой. Позиция Аверроэса по вопросу отношения философии и теологии, как мы видели, носила наступательный характер (первой по отношению ко второй). Позиция его латинских последователей, отражая специфические условия западноевропейского общества XIII в., приобрела скорее оборонительный характер (хотя, конечно, нельзя забывать и о том, что и упования Ибн-Рушда кончились для него крахом). Но это была грозная оборона, ибо она выводила философию (и тем более науку) из-под воздействия теологии. Тем более что некоторые из латинских аверроистов (например, упомянутый выше Боэций Дакийский) подобно своему арабоязычному учителю ставили истины философии выше истин веры.

Антирелигиозный или во всяком случае антикреационистский смысл учения латинских аверроистов о двух истинах явствует не столько из самого этого учения, сколько из их воззрений на отношения бога и мира и на место человека в системе последнего. Здесь позиция Сигера и других аверроистов натуралистична и даже материалистична, поскольку они прямо опирались на воззрения Ибн-Рушда, заостряя их против христианско-католической креационистской доктрины. По его примеру они отрицали сложность бытия из сущности и существования. Признавая его полную самостоятельность, они отвергали творение мира богом «из ничего». Бог скорее перводвигатель мира, чем его творец. Творение лучше можно представить по-неоплатоновски — как вневременный процесс. Не было поэтому ни начала мира, ни первого человека. Поскольку материя при этом всегда противостоит богу, его деятельность носит характер не свободно волевой, а необходимый.

В сущности, все эти мысли мы уже встречали при рассмотрении воззрений Авиценны и Аверроэса, но теперь они противостояли более сложной и утонченной христианско-католической теологии. Лишенный воли аверроистский бог освобождался и от других личностных черт, что привело многих аверроистов к отрицанию догмата

троицы, а вместе с ним и мифологии воплощения и искупления. Разрушительно по отношению к данной теологии выступало и отрицание аверроистами божественного провидения. Поскольку материя представляет собой начало, чуждое богу, а все единичные вещи телесны, бог, погруженный в самозерцание, не может иметь представления о единичном. Из этого положения аверроисты делали, по-существу, атеистический в тех условиях вывод о бесполезности для человека молить, как и всякой литургии.

Необходимый характер божественной деятельности нашел у латинских аверроистов выражение и в утверждении всеобщего детерминизма, царящего в природе (а в известном смысле и в человеческом мире). Существенно отметить в этой связи, что Сигер игнорировал существование целевой причины, подчеркивая прежде всего материальную, формальную и действующую. Вернее же сказать, он не связывал действия целевой причины непосредственно с богом, обнаружив тенденцию превращения трансцендентной телеологии, господствовавшей в средневековом мировоззрении, в телеологию имманентную. В этой же связи некоторые из последователей Сигера доходили до отрицания всяких чудес не только в природе, но и в человеческом обществе.

Элементом аверроистской концепции всеобщего детерминизма становились и астрологические представления (как это не раз происходило в ближневосточной философии). Ход небесных светил влияет не только на природные процессы, но и на общественные явления (некоторые поздние аверроисты даже возникновение христианской религии ставили в зависимость от расположения светил). Фантастичность этого псевдодетерминистского воззрения с современной точки зрения не может скрыть его весьма значительной исторической роли в развитии самой идеи естественного процесса, свободного от всякого влияния сверхъестественного, внеприродного божественного фактора. Другое проявление ограниченности данного воззрения Сигера состояло в возобновлении античной идеи циклического повторения всех природных, мировых процессов, хотя сама идея заключала в себе антикреационистский смысл.

Большое место в системе воззрений Сигера занимала проблема человека, точнее сказать, проблема разума и души человека. Ее решение тоже было аверроистским (как и авиценнианским). Опираясь на аристотелевское

положение о душе как о форме тела, Сигер увязывал деятельность любой индивидуальной души с чувственным познанием, неотделимым от телесности. Но в любой душе имеется другой, высший слой, в котором сконцентрирована ее чисто интеллектуальная деятельность. Она носит межличностный характер и присуща всему человеческому роду. Любая душа в качестве индивидуальной гибнет вместе с разложением его тела после смерти человека, но как чисто интеллектуальная деятельность (определяемая не столько пассивным, сколько активным разумом, совершенно не связанным с материей), деятельность, в принципе присущая всему человеческому роду, она бессмертна. Тем самым бессмертие трактовалось не в личном, а, в сущности, в переносном смысле — как бессмертие человеческого рода. Такого рода идея была абсолютно неприемлема для христианской ортодоксии (как в свое время и для мусульманской), ибо на догмате индивидуального бессмертия держалась (и держится) вся система религиозно-монотеистической моральности. Отсюда понятно, почему тезис латинских аверроистов о тождественности человеческого разума в осуждении 1270 г. фигурировал на первом месте.

Аверроизм стал весьма значительной страницей оппозиционной западноевропейской философии эпохи средневековья.

Августинизм XIII в.
Мистицизм Бонавентуры

Консервативное направление в западноевропейской схоластической философии XIII в. было, как и в предшествующем столетии, представлено августинианством. Однако в условиях все усиливавшегося проникновения в университетскую образованность арабоязычной философии и науки, возраставшего влияния аристотелевских идей августинианцы были вынуждены приспособиться к этой ситуации. Результат такого приспособления в значительной мере напоминал синтез ортодоксального мистицизма Сен-Викторской школы со схоластической ученостью, осуществленный в предшествующем столетии.

Твердыней августинианства в XIII в. стал францисканский орден, ряд представителей которого являлись преподавателями Парижского университета. Они вели ожесточенную полемику с еретическими, по их убеждению, учениями мусульманских (и еврейских) философов, как и Аристотеля, но одновременно старались приспособ-

бить некоторые из их идей к исповедуемой ими системе августинианского мистицизма, если при этом не страдало христианско-католическое вероучение. Такое приспособление стало формой самозащиты августинианского консерватизма.

Одним из первых августинианских профессоров в Париже стал Александр из Гэльса (родился в Англии между 1170 и 1180 гг., умер в 1245 г.). В Парижском университете в качестве профессора теологии Александр пребывал в 1220—1245 гг., здесь же в 1231 г. вступил во францисканский орден. Его главное произведение «Сумма всеобщей теологии» содержит элементы, почерпнутые у различных авторов, не только сугубо ортодоксальных, как Ансельм Ланский и Бернар Клервосский, но и таких уклонистов, как Абеляр. Диалектическое сопоставление богословских материалов, продемонстрированное в «Да и нет», оказало определенное влияние на автора «Суммы всеобщей теологии».

Но для развития западноевропейской схоластики не менее существенно то, что Александр стал первым философом, располагавшим многими сочинениями Аристотеля. К ним присоединялись материалы и идеи Авиценны, аль-Фараби, Авицебронна, которые подчинялись идеям мыслителей Сен-Викторской школы, а через них, как и непосредственно, — идеям Августина. Признавая необходимость познания мира посредством опыта и абстракции, как об этом учил Аристотель, Александр одновременно считал, что высшими основами своего познания человек обязан непосредственному озарению сверхприродного бога. Поэтому и аристотелевский активный разум, по его убеждению, представляет собой наиболее общий результат божественного озарения.

Самым значительным августинианцем XIII в. стал Джованни Фиданца, происходивший из Тосканы (Италия) и в детстве прозванный Франциском Ассизским Бонавентурой («Благое пришествие», 1221—1274). Вступив в молодости во францисканский орден, он сделал здесь большую карьеру. Проводя борьбу против левых францисканцев (спиритуалов), Бонавентура в 1257 г. стал генералом ордена, а незадолго до своей смерти — кардиналом римско-католической церкви. В начале 40-х годов Джованни Фиданца учился в Парижском университете у Александра из Гэльса, а затем стал там магистром теологического факультета. Главное теологическое произве-

дение Бонавентуры — «Комментарии к четырем книгам Сентенций Петра Ломбардского» (1248). Из числа собственно мистических произведений наиболее известен «Путеводитель души к богу». Близкий друг Фомы Аквинского, автор названных произведений был хорошо знаком с Аристотелем (как и с его арабоязычными интерпретаторами, особенно с Авиценной). Однако в отличие от своего друга Бонавентура рассматривал аристотелизм как учение, в целом враждебное христианскому вероучению. Он остался верен августинианско-платоновскому направлению, но не мог сохранить его в первоначальной чистоте и был вынужден внести в него некоторые аристотелевские и неоплатоновско-арабские поправки. При этом глава францисканского ордена всегда оставался прежде всего теологом, систематически стремившимся к тому, чтобы вопросы физики сводить к вопросам метафизики, а последние — к теологии. Показательно в этом отношении название одного из его произведений — «О возведении искусств к теологии» («De reductione artium ad theologiam»). Соответственно аристотелевский эмпиризм последовательно подчинен у Бонавентуры платоновскому априоризму, а рационализм — августинианскому мистицизму.

Признание необходимости эмпирического познания философом-мистиком вынужденное, ибо без этого познания невозможна сама жизнь. Познание внешнего мира невозможно без чувственных образов. На них основывается абстрактное знание, оперирующее понятиями. Однако, когда мы мыслим отношения между понятиями, выясняем степень их достоверности, образуем идеи максимальной общности, всегда выявляются врожденные и сверхъестественные способности человеческого духа. Они — прямое следствие систематической божественной помощи человеку. При этом знание «вечных основ» человеческого ума значительно более существенно, чем познание опытное и абстрактное, ибо в них прежде всего отражены предвечные идеи божественного ума, в то время как все индивидуальное и конкретное — только их весьма несовершенная копия. Так же, как мир есть только тень бога, абсолютно возвышающегося над миром, так и человеческое познание — лишь намек на ослепительную ясность божественного знания. В самом же этом познании опытно-абстрактный фактор всегда подчинен врожденному, эмпирическое — априорному. Процесс по-

знания осуществляется, так сказать, вспять. Бонавентура — один из самых крайних представителей умозрительно-спекулятивного истолкования знания, столь характерного для теологического философствования средневековья, базировавшегося на реализме общих понятий.

В духе последовательного августинизма Бонавентура трактовал всякое познание как познание бога. Одна из главных задач, которую решал Бонавентура, выполняя социальный заказ своей церкви, состояла в том, чтобы максимально приглушить материалистические и атеистические тенденции, с необходимостью рождавшиеся развивавшимся знанием, главным методологическим основанием которого служил аристотелизм. Отсюда его стремление представить любое знание как познание бога. Его низшую разновидность составляет опытно-абстрактное знание, с помощью которого человек познает только божественные «дела», запечатленные в окружающем мире. Более высокую степень знания составляет познание божественного образа, запечатленного в человеческой душе. Наконец, наивысшая степень знания достигается в непосредственном познании бога в мгновения мистического энтузиазма. Но они возможны не благодаря усилиям самого человеческого духа, как утверждали мистики-пантеисты, а только в результате сверхъестественной помощи человеку со стороны сверхприродного бога. Человек, познавший таким образом бога, достигает и наиболее совершенного познания созданного им мира, как и самого себя.

Теоцентрическая позиция Бонавентуры основывалась по образцу Августина на возможности непосредственного познания бога, который более эффективно может быть обнаружен в душе человека, чем во внешнем мире. Не придавая большого значения доказательствам существования бога, францисканский теолог вместе с тем считал вполне приемлемым то «доказательство», которое развивал Ансельм Кентерберийский (но в отличие от него у Бонавентуры более значительна доля мистики по сравнению со схоластикой). В отличие от пантеистических мистиков Бонавентура не переходил на позиции негативной теологии, считая, что непосредственное познание бога дает возможность характеризовать все его позитивные свойства.

При всем своем теоцентризме францисканский теолог был вынужден отдать известную дань новым веяниям,

связанным как с арабским и еврейским неоплатонизмом (Авиценной и Авицеброном), так и с аристотелизмом. Развитие знания с необходимостью подчеркивало значенные материи как основы всего сущего. В этой ситуации Бонавентура пытался «обезвредить» материю как наиболее общую антитезу божественного всемогущества. Он использовал для этой цели распространявшуюся в данном столетии неоплатоновскую метафизику света. Как наиболее тонкое свойство мира, свет, для Бонавентуры, есть нечто бестелесное. Он и составляет универсальную форму, которая своими излучениями как бы рождает материю или образует в ней определенность вещей. Каждая из них кроме общей, световой формы заключает в себе и множество более частных и специфичных форм, объясняющих свойства данной вещи в ее отличие от всех других вещей. Другой данью времени было принятие Бонавентурой концепции «семенных причин» («rationes seminales»), которая давала возможность (видимость) объяснения развития вещей, трактуемого как результат роста «зародышей», коренящихся в вещах. Впрочем, эта стоическая в своей основе концепция была воспринята в свое время и Августином. Бонавентура же сочетал стоическое понятие «зародыша» с аристотелевским понятием формы. Кроме того, он объявил их, так сказать, конкретизацией божественных мыслей в единичных телах (в сущности, так же было и у Августина).

Мистический августинизм Бонавентуры («серафического доктора», канонизированного католической церковью в конце XV в.), по существу, представлял собой оборонительную реакцию католической ортодоксии перед лицом наступавшего знания и передовой в тех условиях аристотелевской и арабской философии. Как консервативное направление, оно и не претендовало на то, чтобы вносить какие бы то ни было философские поправки в христианско-католическую теологию. Более того, сторонники Бонавентуры с этих позиций вели борьбу против тех католических теологов — и прежде всего против учения Фомы Аквинского, — которые стремились к философскому реформированию католической доктрины. Среди августинианцев, продолжавших охранительную линию Бонавентуры, наиболее известен в истории средневековой западноевропейской философии Матвей Акваспарта (ок. 1235—1302), францисканец и кардинал. Но он уже часто цитировал Аристотеля, ссылаясь

на Авиценну, хотя главными авторитетами — теологическими и философскими — признавал Ансельма и особенно Августина.

Оксфордская школа и естественнонаучное направление в западноевропейской схоластике XIII в.

Социально-экономические изменения в западноевропейском феодальном обществе XIII в., в особенности прогресс ремесленного производства и успехи торговли в умножавшихся городах нашли свое отражение и в усилении интереса к естественнонаучным идеям и даже исследованиям. Натурфилософские произведения Аристотеля и арабоязычных ученых и философов стали в рассматриваемое столетие первостепенными духовными стимуляторами (а во многих случаях и образцами) такого рода интересов.

В Англии XIII в. названные социально-экономические изменения стали особенно интенсивными. Здесь возникли и весьма активные центры научно-преподавательской деятельности. Им стал прежде всего Оксфордский университет, появившийся почти одновременно с Парижским.

По сравнению с Парижским университет в Оксфорде имел определенные преимущества, благоприятные для развития естественнонаучных знаний. Теологический факультет Парижского университета стал главным богословским центром католической церкви, и римская курия бдительно опекала его. Контролирующая роль этого факультета весьма ощущалась на философском факультете, что с особой силой проявилось, как мы видели, в осуждении латинских аверроистов (а в самом начале века — Давида Динантского). В Оксфордском же университете, находившемся тогда на периферии католического мира, не было столь жесткого контроля римской курии.

В таких условиях в Оксфордском университете сложился кружок, который как бы продолжил деятельность философов Шартрской школы, замершую к концу предшествующего века. Работа по переводу античных и арабоязычных философов, интенсивно проводившаяся в Толедо и в Палермо, в начале рассматриваемого столетия распространилась и на Оксфордский университет. Одним из первых переводчиков стал Альфред Английский (ум. ок. 1220), привезший в Оксфорд некоторые естественнонаучные произведения Стагирита. Но самую значительную роль в развитии и распространении естест-

веннонаучного знания сыграл здесь Роберт Гроссетест (Большоголовый, 1175—1253).

Францисканец, он был магистром, а затем и канцлером Оксфордского университета. В 1235 г. стал также епископом Линкольна. Зная еврейский, арабский и греческий языки, Роберт едва ли не первым (возможно, одновременно с Вильемом из Мербеке) стал переводить естественнонаучные произведения Аристотеля непосредственно с оригинала, писал комментарии к ним. Но значительно большую роль он сыграл как автор собственных трактатов, в которых естественнонаучное содержание преобладало над философским. Важнейшим из них стал трактат «О свете или о начале форм» («De luce seu de inchoatione formarum»).

Научные интересы его автора концентрировались вокруг вопросов оптики, математики (собственно, геометрии), астрономии. В историко-философской литературе Гроссетеста нередко называют одним из самых значительных представителей сциентистского направления в средневековой западноевропейской философии. Действительно, одна из руководящих идей, которую он проводит в названном трактате, — это идея о том, что для построения «натуральной философии» огромную роль играет изучение линий, углов, различных геометрических свойств и фигур. О Роберте пишут и как о весьма ярком теоретике и даже практике экспериментального естествознания. В названном трактате (как и в неназванных здесь) он высказывает мысли о том, что изучение явлений начинается с опыта, посредством их анализа (*resolutio*) устанавливается некоторое общее положение, рассматриваемое как гипотеза. Отправляясь от нее, уже дедуктивно (*compositio*) выводятся следствия, опытная проверка которых устанавливает их истинность или ложность. Эти свои идеи Роберт проводил в опытах над преломлением света (особенно наблюдая явления радуги). Он размышлял также над распространением звуковых колебаний, над морскими приливами, над явлениями из области медицины.

Разумеется, не следует преувеличивать роль Гроссетеста в качестве экспериментатора и тем более теоретика математического естествознания. До этого в развитии европейской науки было еще очень далеко, и Роберт мог здесь высказать некоторые самые общие и приблизительные идеи (как высказывались они на Арабском Вос-

токе, да и в античности). Но мы не вправе игнорировать эти подходы Гроссетеста хотя бы потому, что они свидетельствовали об освобождении развивавшегося научного знания от априорно-спекулятивных и догматических установок теолого-философского мышления его эпохи.

Философским контекстом, в котором Гроссетест формулировал свои научные идеи, стала неоплатоновско-арабская метафизика света, особенно ярко представленная в «Источнике жизни» Авицеброна. Гроссетест принес ее в Европу одним из первых (Бонаventura уже опирался на него). Но в отличие от францисканского мистика оксфордский натурфилософ не смотрел на свет как на средство дематериализации материи.

Свет для него — весьма тонкая материя, отождествляемая с формой. Свет с этой точки зрения — универсальная субстанция, обладающая внутренней способностью к самовозрастанию и самораспространению. Формально Гроссетест занимал креационистскую позицию. Епископ Линкольна в области теологии придерживался консервативных установок, считая, что чрезмерное увлечение философией Аристотеля может даже повредить католическому правоверию. Однако его натурфилософская концепция в духе будущего деизма уменьшала творческую роль бога. Согласно этой концепции, бог создает вначале некий светящийся пункт, который, мгновенно расширяясь, рождает огромную сферу, где слиты начала материи и формы. На поверхности сферы материя более разрежена, но она сгущается к центру. Такую поверхность Роберт и называет небом, «первым телом», образованным единством первой материи и первой формы. Небесная сфера ограничена в пространстве. Ниже небесной сферы расположено еще восемь небесных сфер и четыре земные (последняя из них — сфера луны). Конечно, в космологии Гроссетеста, по существу, нет ничего нового по сравнению с арабскими натурфилософско-космологическими построениями. Самое важное в ней — мысль о свете, геометрические законы распространения которого составляют конститутивные законы мироздания, вполне доступные человеческому познанию. Философию природы невозможно постичь не рассматривая линии, углы и фигуры. Основу физики составляет оптика. Это не аристотелевская качественная физика, объяснявшая движение тел их стремлением к своему «естественному месту». Натурализируя идеи неоплатоновской ме-

тафизики, Гроссетест видел в свете естественный источник природной активности, воздействия вещей друг на друга. Простейшие законы распространения света, изучаемые геометрией, как бы выражают природную экономию света.

Весь мир, таким образом, оказывается результатом самовозрастающей светящейся массы. Эта тончайшая субстанция образует не только краски, но и звуки, не только растения, но и животных. Более того, свет объясняет и связь души с телом. Она распространена по всему телу, и ее связь с ним носит световой характер. На этом пути Гроссетест как бы сенсуализирует человеческую мысль, ибо, не различая отдельных способностей души, он рассматривал чувственные ощущения и ум проявлением одного и того же светового начала. При этом свет человеческого знания — только ничтожно малая частица абсолютного божественного света. Принимая августиновскую концепцию иллюминации, Гроссетест в отличие от Бонавентуры придает ей не мистическую, а как бы натурфилософскую окраску (используя при этом аристотелевские формулировки).

Гроссетест стал основателем Оксфордской школы философов, которые наибольшее внимание уделяли вопросам естествознания. Одним из его непосредственных учеников был Адам из Марча (ум. 1258). Но в рассматриваемом столетии и в других местах Европы появились мыслители, у которых естественнонаучные интересы играли первостепенную роль и даже преобладали над философскими (не говоря уже о теологических).

Таков уроженец Польши (Силезии) Целек Витело (ок. 1230 — ок. 1275), учившийся в Париже и написавший труд «Перспектива». Витело использовал здесь сочинение ближневосточного оптика аль-Хайсама (Альгазена), трактовал вопросы геометрической и физиологической оптики. Труд Витело сыграл немаловажную роль у некоторых естествоиспытателей и теоретиков живописи эпохи Возрождения. Философские воззрения Витело представляли вариант неоплатоновской метафизики. Еще позже жил Дитрих (Теодорик) Фрейбергский (ок. 1250—ок. 1310), доминиканец, магистр теологии, писавший общие философские и логические трактаты, в которых неоплатоновские и арабоязычные идеи перекрещивались с аристотелевскими. Но в данном контексте более существенно отметить его роль в качестве автора естественно-

научных произведений, в особенности трактата «О радуге».

Назовем здесь также французского естествоиспытателя Пьера из Марикура, жившего во второй половине рассматриваемого столетия. Пьер занимался вопросами оптики, математики, астрономии, медицины, а также алхимии. Особый интерес представляет его сочинение «Послание о магните», в котором автор, впервые в Европе обративший внимание на вопросы магнетизма, выступил сторонником экспериментального метода. Пьер из Марикура оказал влияние на виднейшего теоретика и философа рассматриваемого столетия Роджера Бэкона.

**Роджер Бэкон
и его позиция
по отношению к знанию
и наукам**

Роджер Бэкон (ок. 1214 — после 1292) — один из наиболее интересных, оригинальных мыслителей своего века. «Удивительным доктором» («*doctor mirabilis*») называли его уже многие современники. Уроженец Англии, он учился в Оксфордском университете и, возможно, был учеником Роберта Гроссетеста. Став здесь «магистром искусств», он затем длительное время (примерно с 1236 по 1247 г.) преподавал в Парижском университете. Когда еще не был снят запрет с изучения естественнонаучных произведений Аристотеля, Бэкон (примерно в начале 40-х годов) публично комментировал «Физику» Аристотеля. Однако атмосфера теологических спекуляций, поддерживаемая католической ортодоксией, вынудила его покинуть Парижский университет и вернуться в Оксфорд, где «удивительный доктор» в течение ряда лет преподавал в университете математику, различные разделы физики и языки (по-видимому, греческий, еврейский, возможно, и арабский). Около 1256 г. Бэкон вступил во францисканский орден, в котором тогда были еще живы оппозиционные настроения. Но когда генералом ордена стал Бонавентура, в 1257 г. над «братом Роджером» был учрежден строгий надзор и его перевели в монастырь под Парижем (одной из причин таких мер по отношению к Бэкону, возможно, послужили его занятия астрологией и алхимией, которые были тогда, в сущности, частью физической науки, но вместе с тем преследовались официальной церковью). Однако милостью обстоятельств мысли и занятия Бэкона в середине 60-х годов пришлось по вкусу папскому легату, который, став вскоре папой под именем Климента IV, предписал «удивительному доктору» изло-



жить ему свои идеи письменно. Нужно думать, что эти идеи вполне созрели, возможно, Бэкон имел какие-то письменные материалы, ибо в течение короткого времени (1267—1268) он написал и послал папе свое «Большое сочинение». Это произведение энциклопедического характера, в котором автор рассмотрел причины человеческих заблуждений, отношение теологии и философии, важность изучения языков для той и другой, принципиальный характер математики для всех наук (и в первую очередь для оптики и астрономии). Здесь же излагаются вопросы моральной философии, в контексте которой в эпоху средневековья трактовались главным образом различные общественные вопросы. Очень быстро (в течение указанных лет) автор написал «Меньшее сочинение» (алхимия и причины упадка теологии) и «Третье сочинение». Неизвестно, смог ли Климент IV прочитать посланное ему «Большое сочинение», ибо вскоре умер. Орденские власти продолжали с подозрительностью смотреть на занятия и труды «брата Роджера», написавшего в 1271—1276 гг. «Компендий философии». В 1278 г. по приказу тогдашнего генерала францискан-

цев Асколи он был заключен в монастырскую тюрьму, в которой пробыл ряд лет. Но и здесь Бэкон сумел написать свое последнее большое произведение — «Компендий теологии».

Мировоззрение Бэкона, с одной стороны, формировалось под влиянием естественнонаучных интересов оксфордского кружка, руководимого Гроссетестом, а с другой, оно укреплялось его резко отрицательным отношением к спекулятивным и болтливym парижским схоластикам, типичным представителем которых Бэкон считал Александра Гэльского. Он весьма отрицательно относился также к спекулятивно-теологическим аристотеликам-доминиканцам в лице сначала Альберта Большштедта, а затем и Фомы Аквинского. По-своему понимая Аристотеля, суть его учения Бэкон видел в естественнонаучных идеях. Причем такого рода истолкование аристотелизма было у Бэкона в очень большой степени навеяно арабоязычными философами и учеными. Особенно ценил он Авиценну, на которого часто ссылался.

Отвергая умозрительно-теологическую схоластику, «удивительный доктор» противопоставлял ей программу практического назначения знания, с помощью которого человек может добиться огромного расширения своего могущества и улучшения своей жизни. В небольшом «Послании о тайных действиях искусства и природы и ничтожестве магии» его автор выступил с крылатой мечтой, далеко обгонявшей его эпоху, о создании судов без гребцов, управляемых одним человеком, быстрееших колесниц, передвигающихся без коней, о летательных аппаратах, птичьобразными крыльями которых двигал бы один человек, сидящий в его середине, о приспособлениях, которые позволили бы человеку передвигаться по дну рек и морей, и др. В «Большом сочинении» он говорит о «практической астрономии», которая позволяет создавать зеркала, концентрирующие солнечные лучи, способные сжигать все встречающееся на их пути. Несколько туманно Бэкон пишет о некоей смеси, содержащей селитру, серу и какие-то другие компоненты и способной производить гром и блеск. Некоторые историки считают, что «удивительному доктору» удалось создать порох. Характерно, что он подчеркивал пользу для государства, проистекающую из этих изобретений. Имеются у Бэкона и высказывания обобщающего гносеологического свойства, согласно которым человек будет искать истину до конца

света, потому что никогда не наступит некое окончательно совершенное состояние его мыслей.

Мечты о преобразовании знания сочетались у Бэкона с резко критическим отношением к авторитаризму средневековой схоластической философии в Западной Европе. В «Большом сочинении» он обрушивается на «пример жалкого и недостойного авторитета» (*fragilis et indignae auctoritatis exemplum*) [6, с. 863; см. также 51, vol. 1, p. 2] как величайшее препятствие для развития действительного, полезного знания. Автор здесь же оговаривается, что он при этом совсем не имеет в виду «тот колебимый и подлинный авторитет», который принадлежит церкви. Сам он часто ссылается также на Аристотеля, на «царя философии» Авиценну, на других античных и арабоязычных философов и ученых. Следовательно, критика авторитаризма практически сводилась у Бэкона к отвержению умозрительно-теологической схоластики.

Средством ее преодоления и развития практически полезного знания стала у Бэкона энциклопедия наук, во многом напоминающая те, с которыми мы встречались у аль-Фараби, Авиценны и других арабоязычных философов. Объем и трактовка этой энциклопедии «удивительного доктора» служит некоторым историкам философии основанием утверждать, что его следует рассматривать не столько как философа, сколько как ученого, многостороннего эрудита. Действительно, сциентистские стремления Бэкона примерно такие же, как и стремления Гроссетеста. Но программа первого значительно шире программы второго.

Главные разделы философии в трактовке Бэкона — это математика, физика и этика. Физика же включала в себя оптику, астрономию, алхимию, медицину, технические дисциплины. Особое значение придавалось, по примеру Гроссетеста, оптике. Тем самым, можно сказать, предопределялось математическое истолкование физических явлений. В «Большом сочинении» мы встречаемся с восторженным панегириком математике, с многосторонним обоснованием ее решающей роли в структуре и даже генезисе — в плане обучения — любого знания. Математика в представлении Бэкона — это комплекс дисциплин, прежде всего геометрии и арифметики, затем астрономии и музыки (нужно думать, что здесь имелось в виду то, что мы называем акустикой). Этим теоретическим наукам соответствовали практические: астроно-

мии — астрология, геометрии — «практическая геометрия», которая охватывала землемерие, инженерное искусство, конструирование различных инструментов и т. п. Принципиальное значение имеют теоретические разделы математики, суть которой составляют количественные отношения. Многократно подчеркивая, что математика — «врата и ключ» («porta et clavis») [6, с. 865; см. также: 51, vol. I, p. 97] всех наук, Бэкон, подобно пифагорейцам и аль-Фараби, выступает с прозрениями и мечтами о математическом естествознании. При этом ему ясна дедуктивная и доказательная суть математического знания. Только математика «остаётся для нас предельно достоверной и несомненной. Поэтому с ее помощью следует изучать и проверять все остальные науки» [6, с. 870—871]. Математика, по категорическому убеждению Бэкона, — самая легкая из наук, ибо она «доступна уму каждого» [6, с. 867]. Поэтому обучение — уже в детстве — должно начинаться именно с нее.

Интересно, что Бэкон, знакомый с аристотелевским «Органом», не ценил логики и мы не знаем никаких его логических трактатов или исследований. В этом отношении «удивительный доктор» не достиг высоты аль-Фараби и Авиценны. Формальное использование разработанных Аристотелем законов и фигур логики умозрительно-теологическими схоластиками, не знавшими или плохо знавшими науки, заставило его отвернуться от школьной логики. Автор «Большого сочинения» противопоставлял ей «естественную логику», лучшим примером которой служила опять же математика. Поэтому все науки, кроме нее, «должны познаваться не с помощью диалектических и софистических доводов, а с помощью математических доказательств, доходящих до истин и дел других наук и управляющих ими. Без этих математических доказательств прочие науки нельзя постигнуть и изъяснить и нельзя ни обучать им, ни им учиться» [6, с. 872; см. также: 51, vol. I, p. 108]. Школьную логику Бэкон сближает в этой связи с грамматикой, считая как ту, так и другую наукой о словах.

Но решения некоторых вопросов гносеологии Бэкон избежать не смог. Принципиальный для средневековой философии вопрос об универсалиях, об отношении общего к единичному францисканский философ решал в духе умеренного реализма, считая, что родовые и видовые сущности укоренены в единичных вещах. При этом, по

всей вероятности, Бэкон фактически игнорировал существование общего до вещей — тот компонент умеренного реализма (встречавшийся, как мы видели, у Авиценны), который сближал его с крайним. Более того, главное для Бэкона состояло в подчеркивании объективного существования единичного. Создание человечества бог начал с творения Адама. Это воззрение даже сближало Бэкона с номинализмом. Но в отличие от последнего он признавал объективность и общего, которое, однако, философ, по его убеждению, обязан обосновать.

**Проблема опыта.
Соотношение теологии
и философии**

Существуют, подчеркнул Бэкон в «Компендии философии», три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Авторитет сам по себе совершенно недостаточен, если он не опирается на рассуждение. Но и рассуждение сможет достичь своей окончательной убедительности только тогда, когда оно опирается на опыт. Это справедливо и по отношению к математическому рассуждению, ибо «математика обладает всеобщим опытом (*experientias universales*) в черчении и исчислении по отношению к своим выводам» [6, с. 875; см. также: vol. II, p. 173]. В «Большом сочинении» неоднократно подчеркнуто, что на опыте, так сказать, замыкается всякое знание, ибо «без опыта ничего нельзя понять в достаточной мере» [6, с. 872]. «Голое доказательство», не сопровождаемое опытом, не может доставить полного удовлетворения. Как ни неопровержимо, например, доказательства различных теорем относительно равностороннего треугольника, окончательную убедительность они приобретают, если доказывающий строит данный треугольник и все, что связано с доказательством той или иной теоремы, собственными усилиями. Сколь ни ясны были бы рассуждения о всежигающем действии огня, «дух удовлетворится и успокоится» лишь тогда, когда это действие он наблюдает и тем более ощущает сам. Исходя из сказанного, автор «Большого сочинения» дает обобщающую формулировку своего эмпиризма: «Опытная наука — владычица умозрительных наук» [6, с. 875]. По-видимому, впервые в истории философии Роджер Бэкон употребил здесь понятие «опытная наука» («*scientia experimentalis*»).

Опыт, по Бэкону, прежде всего тот, который приобретается «с помощью внешних чувств». «Это опыт человеческий и философский» [6, с. 874]. Он включает всю

физику, в которую входят алхимия, астрономия, астрология, медицина, в известном смысле и математика. Следовательно, на опыте основывается все естественнонаучное знание, ибо людям «прирожден способ познания от ощущения к уму, так что, если нет ощущений, нет и науки» [6, с. 871] («deficiente sensu deficit scientia») [51, vol. I, p. 107]. Эту свою эмпирическо-сенсуалистическую установку Роджер Бэкон не мог еще довести до разработки индуктивного метода, как это сделает тремя с половиной столетиями позже его соотечественник и однофамилец Френсис Бэкон (не усвоивший, однако, методологического значения математики).

Как и перед всеми его современниками, перед Бэконом встал вопрос об отношении естественного знания к тем «превосходным творениям», о которых учит Священное писание, — к богу, ангелам, загробной жизни, как и к небесным телам. Эти объекты труднодоступны для человеческого знания: «...чем более они превосходны, тем менее нам известны» [6, с. 868] («quanto sunt nobiliores tanto sunt nobis minus notae») [51, vol. I, p. 105]. Подобно аль-Фараби и Авиценне Бэкон признавал метафизику той областью человеческого знания, которая имеет дело с этими возвышенными объектами. Подобно Аверроэсу и в согласии со своим эмпиризмом автор «Большого сочинения» убежден, что в «метафизике не может быть иного доказательства, кроме как через следствие, так что духовные вещи познаются через телесные следствия и творец — через творение» [6, с. 869]. Следовательно, о бестелесных предметах мы не можем знать иначе, как посредством созерцания телесных и соответствующего доказательства.

Но такой ход мыслей Бэкона не является у него единственным и исчерпывающим. Слишком возвышенна область бестелесных предметов, слишком трудна для понимания, чтобы ее было можно постичь на путях обыденного опыта и даже самого тонкого математического рассуждения. Да и церковь и вся система господствовавшей идеологии не могли допустить такого понимания, даже если бы оно было возможно.

Сказанное отчасти объясняет, почему для Бэкона внешний опыт человеческих чувств недостаточен для познания духовных предметов. Кое-где он выражается даже в том смысле, что эта разновидность опыта совсем не касается духовных предметов. Автор «Большого сочине-

ния» исходит поэтому и из существования *внутреннего опыта*, в сущности, отождествляемого им с августинианским озарением, традиция которого была особенно почитательной во францисканском ордене, к которому он принадлежал. Бэкон даже утверждает здесь, что «благодарить веры и божественное вдохновение» необходимы не только для познания духовных предметов, без них останутся непонятными и вопросы, относящиеся к области телесных предметов.

Эта сторона воззрений «удивительного доктора» дала основание ряду историков средневековой философии (особенно тем из них, кто стоит на христианско-католических позициях) утверждать, что в этом принципиальном пункте философ капитулировал перед современной ему теологией. Его методология, говорят они, дуализирована. Будучи научной и опытной в познании природного мира, она становится мистической в истолковании сверхприродного. К тому же природный мир для Бэкона в соответствии с духовной атмосферой эпохи является тенью сверхприродного.

Такого рода истолкование бэконовского учения об опыте, на первый взгляд, подкрепляется и тем, что «удивительный доктор» допускает существование третьей разновидности опыта. Вероятно под влиянием Маймонида он учил, что существовал некий совсем уже фантастический *праопыт*, которым всемогущий бог наделил «святых отцов и пророков». Они совсем не опирались на свои органы чувств, ибо бог открыл им науки через внутреннее озарение (как открывает он их некоторым верующим и впоследствии). Ветхозаветные патриархи и пророки оказались в соответствии с этой концепцией первыми философами и учеными, знавшими всю истину и все науки, греческие же философы, в частности Аристотель, заимствовали от них только часть этих истин. И вообще бог, недовольный людьми, сообщает им лишь частичную истину, правду смешивает с ложью. Опираясь на опыт, они могут выявить ее, но истина в ее полном объеме не может быть доступна людям.

Теологическую интерпретацию философской позиции Бэкона невозможно принять, рассматривая его воззрения в целом и в контексте более широкой традиции средневековой философии. Более отвечающей истине нам представляется точка зрения тех историков средневековой философии, которые не видят у Бэкона капитуляции

философии перед откровением, а, напротив, считают, что «удивительный доктор» стремился к реформе самой теологии, ставя ее в зависимость от философии и от положительного, научного знания.

Трактуя философскую позицию Бэкона в этом свете, необходимо прежде всего отметить, что подчеркивание им роли внутреннего озарения и связанное с ним отчуждение интуиции в пользу патриархов и пророков выражали реальные и совершенно непреодолимые в условиях той отдаленной эпохи трудности в истолковании высших теоретических способностей человеческого духа. Это воззрение «удивительного доктора» напоминает нам то, с чем мы уже встречались у аль-Кинди, Авиценны и Маймонида. Необходимо также отметить, что математические знания представлялись Бэкону врожденными человеческому уму (он прямо ссылается здесь на пример платоновского мальчика из «Менона»). Именно врожденность делает эти знания самыми легкими и основой всех других. Вместе с тем, как мы видели, автор «Большого сочинения» стремился увязать математику с опытом. Но в тех условиях было совершенно невозможно, стоя на позициях эмпиризма, вскрыть генезис математических истин. Как бы обходя эту трудность, Бэкон держался того мнения, что люди обязаны праопыту ветхозаветных патриархов и пророков, которым бог внушил их прямым сверхъестественным озарением. «Математика была открыта первой из всех частей философии, ибо от начала рода человеческого она была открыта первой, еще до потопа и после него — сыновьям Адама и Ноя с его сыновьями» [6, с. 867; 51, vol. I, p. 104].

Хотя данная концепция Бэкона и фантастична — а другой она тогда и не могла быть, — она дает нам основания утверждать, что рационализм брал у него верх над мистицизмом. В сущности, он стремился к философской интерпретации образов Писания, приближаясь в этом отношении к Аверроэсу (хотя более благоприятные исторические условия определили более четкий характер рационализма последнего, в то время как Бэкону необходимо было более умело маневрировать перед лицом более жесткой религиозной ортодоксии).

Главный момент в бэконовском истолковании отношений теологии и философии, веры и знания — это стремление к ликвидации конфликта между ними. Но такого рода единство возможно, по его убеждению, не в

результате совершенно некритического принятия философией (совпадающей в его представлении с наукой) невразумительных догматов религии, как на этом настаивала ортодоксальная схоластика со времен Ансельма Кентерберийского, а как следствие их добровольного союза, основанного на признании рационалистической сути философии. Знание и вера, по убеждению «удивительного доктора», в конечном итоге представляют собой результат первоначального божественного откровения и поэтому не могут противоречить друг другу. Но знание может (и должно!) укреплять веру, усиливать ее убедительность, давая в руки служителей веры не только возможность более искусных и красноречивых проповедей, но даже средство обращения «неверных».

Социальные выводы Теология в свете такой позиции Бэкона становится итогом «христианского знания». Опираясь на несомненные истины, внушенные самим богом, она становится главным ревнителем знания и всех наук, составляющих его. Теологи, которых так презирал Аверроэс, у Бэкона превращаются в «священников знания», обладающих глубокими научными познаниями (включая опытную науку и математику). Отражая настроения левых кругов францисканства и отвергая теологические ухищрения парижских доминиканцев, Бэкон видел цель богословия в том, чтобы выяснить первостепенные теологические проблемы, в особенности суть откровения, зафиксированную в евангелических текстах. Между тем тексты Священного писания частично испорчены; для восстановления их подлинного, первоначального содержания необходимо знание древних языков (древнегреческого и еврейского). С помощью философии — некоторых гуманитарных знаний и в особенности филологии — следует реставрировать первоначальный смысл Священного писания и лишь после этого подвергать его интерпретации. Стремление Бэкона к восстановлению «подлинного», первоначального смысла (и текста) Писания делает его одним из наиболее отдаленных предвестников реформационных движений в христианской церкви XV—XVI вв.

Рассмотренной концепции взаимоотношений теологии и философии соответствует и политическая программа Бэкона. Набрасывая ее, он исходил из настроений радикальных францисканцев и подвергал острой критике состояние современной ему церкви, ее отход от первоначального

чальных христианских идеалов бедности и простоты, коррупции, процветавшую в церкви, как и во всем обществе. Такие явления свидетельствуют о кризисе христианского общества и о скором пришествии Антихриста. Средство предотвращения этого, излечения и возрождения общества Бэкон видел в радикальной перестройке всей общественной организации.

Рисуя программу такой перестройки, «удивительный доктор» исходил, с одной стороны, из своих стремлений к развитию практически полезного знания, наук, служащих всему обществу, а с другой, из устаревавшего уже тогда теократического идеала мировой христианской монархии, исключаяющей самостоятельность светских государств. В будущем государстве должны объединиться все народы, которые примут единственно истинную христианскую веру, придет конец религиозным распрям, а вместе с ними и войнам, воцарится мир и порядок. Но это произойдет лишь в условиях, когда в такого рода государстве будут господствовать те науки, о которых мечтал Бэкон. Само устройство общества, в программе которого мы видим известное влияние идей платоновского «Государства», должно быть подчинено выполнению данной программы.

Его первым сословием должно стать сословие священников (клириков), духовных руководителей общества, затем следуют военные защитники государства, а в самом низу социальной пирамиды, как и положено, стоят земледельцы и ремесленники. Наиболее интересная черта данного проекта — это наделение священников функциями ученых, знатоков всех наук. Глава их, римский папа, наиболее просвещенный и ученый из всех священников, объединяет в своем лице власть духовную и светскую. Возглавляя христианскую монархию, он одновременно стоит во главе всего человечества. Совершенно очевиден утопизм общественно-политической программы Бэкона, которая не могла оказать влияния на его современников. Однако острый критицизм по отношению к реальной католической церкви того времени подрывал ее авторитет и во многом объяснял преследования Бэкона церковными властями.

Утопична в целом и научная программа «удивительного доктора» (особенно принимая во внимание условия XIII в.). Но его последовательная эмпирическая установка и ее энергичное отстаивание положили начало эмпи-

ристической традиции в английской философии, наиболее яркие результаты которой появились в новое время.

**Католический
аристотелизм.
Альберт Больштедт**

Из предшествующих страниц данного раздела ясно, сколь усложнились идеологические задачи католической церкви и римской курии в условиях роста образованности, концентрировавшейся прежде всего в университетах. Августинианство как главная теолого-философская концепция католицизма все больше обнаруживало свою неспособность быть эффективным орудием в борьбе против различных философских отклонений от ортодоксальной католической доктрины. Средоточием таких отклонений была аристотелевская философия. Запреты на ее изучение были бессильны, ибо изучение аристотелизма становилось жизненной необходимостью философского и научного образования. В этой ситуации нужно было переосмысление аристотелизма, обезвреживание его рационалистического и материалистического содержания, приспособление его к положениям христианско-католического вероучения. За выполнение этой трудной задачи принялись схоластики из доминиканского ордена (в то время как во францисканском преобладал августинизм и более враждебное отношение к «языческой» греко-арабской философии).

Крупнейшим из таких доминиканских схоластиков стал Альберт фон Больштедт (род. 1193 или 1206/1207 — ум. 1280). Он происходил из знатного немецкого рода, учился в Падуанском университете, в 1223 г. вступил в доминиканский орден. Около двадцати лет Альберт преподавал в Кельнском университете, а с 1245 г. стал магистром теологического факультета в Париже. После 1260 г. он дважды возвращался в университет Кельна; Альберт достиг высоких должностей, будучи провинциалом своего ордена в Германии и одно время епископом Регенсбурга. Человек большой работоспособности, Альберт штудировал произведения Аристотеля, Авиценны, аль-Фараби, Авицеброна, Августина, «Ареопагитики». Наибольшую роль в его огромной философской начитанности и собственных воззрениях сыграли произведения Стагирита. Под их влиянием он написал множество произведений (их полное издание 1890 г. насчитывает 38 томов).

В соответствии с аристотелевской классификацией значительная часть этих произведений разделялась на

три группы. Первую из них составляли произведения по логике («рациональная философия»), вторую — множество произведений по физике, а также по математике и метафизике («реальная философия»), третью — сочинения по «моральной философии». Перу Альберта принадлежат и ряд собственных естественнонаучных трактатов по минералогии, ботанике, зоологии. Эти трактаты обнаруживают порой тонкую наблюдательность автора, хотя в духе эпохи они переполнены фантастическими домыслами и легендами. Конечно, не следует переоценивать естественнонаучного содержания произведений Альберта. Ничего принципиально нового по сравнению с Аристотелем они не вносили. Роджер Бэкон, естественнонаучная подготовка которого была значительно выше, стремясь подчеркнуть бесплодность усилий Альберта, однажды назвал доминиканского схоластика «обезьяной Аристотеля». Впрочем, и сам Альберт подчеркивал, что ставил перед собой прежде всего задачу приобщить латиноязычный мир и в особенности своих братьев по ордену к вопросам физики, математики и метафизики, познакомить их по возможности со всеми разделами аристотелизма, которые продолжали игнорировать францисканские и другие августинисты (Бэкона же можно отнести к ним лишь чисто формально). Однако широта философских, естественнонаучных и богословских интересов Альберта послужила основанием для его почетного прозвища «всеобъемлющий доктор» («*doctor universalis*») и еще более почетного титула «Великий» («*Magnus*»). Его теологические интересы играли определяющую роль по отношению ко всем остальным. Наиболее полно они сформулированы в написанной им «Сумме теологии».

Вместе со своим учеником Фомой Аквинским Альберт вел ожесточенную борьбу против аверроистов в Парижском университете, способствуя их изгнанию. В значительной мере в процессе этой борьбы сложилось его собственное истолкование ряда основоположных понятий аристотелевской философии, переосмысленных применительно к христианско-католической доктрине. Интересно в этой связи отметить довольно высокую оценку «всеобъемлющим доктором» аристотелевской логики, в контексте которой он решал фундаментальную проблему универсалий. Это решение было реалистическим, в принципе тем, которое было разработано Авиценной, но заостренным в духе христианско-монотеистического креационизма (это

учение о тройком существовании универсалий мы рассмотрим в связи с Фомой Аквинским). В некоторых случаях Альберт заменял в этих целях понятия аристотелевской метафизики понятиями, более адекватными христианскому богословию (например, аристотелевский «перводвигатель» — «бесконечным бытием»). Осмысленные отдельные философские понятия (при этом не только аристотелевских) в ряде случаев у него было весьма тонким, но определяющим при этом оставалось их подчинение решению богословско-теологических задач. Позицию «всеобъемлющего доктора» можно характеризовать как эклектическое подчинение разрозненных философских понятий догматам христианско-католического вероучения. «Великому» католическому схоластику не удалось создать стройной теолого-философской системы. Эту задачу выполнил его ближайший ученик и соратник Фома Аквинский.

Но такое выполнение не стало бы возможным без деятельности еще одного их сотрудника, упоминавшегося выше брабантца Вильема из Мербеке (1215—1286). Стремясь очистить аристотелизм от арабских (в особенности аверроистских, как и неоплатоновских) напластований, римско-католическая курия (особенно папа Урбан IV) поручила ему, знавшему греческий язык, перевести произведения Аристотеля с оригинала на латынь. В сотрудничестве с некоторыми другими учеными (в частности, он был дружен с Витело) Вильем осуществил перевод основных аристотелевских произведений (впервые перевел «Политику»). В процессе этого перевода была отработана латинская терминология аристотелизма. Тем самым была весьма облегчена задача, которую решал Фома Аквинский.

Фома Аквинский — центральная фигура схоластической философии в Западной Европе

Он родился в конце 1225 или начале 1226 г. в знатной графской семье в Неаполитанском королевстве, близ местечка Аквино, и с раннего детства воспитывался в бенедиктинском монастыре Монте Кассино. С 1239 г. в течение нескольких лет будущий теолог обучался в Неаполитанском университете (основанном Фридрихом II незадолго до его рождения). Несмотря на энергичные протесты своего семейства, юный Фома в 1244 г. стал монахом доминиканского ордена. Его руководители направили молодого прозелита в Парижский университет, тогда уже

ведущий центр теологической мысли католического мира. Здесь Фома стал слушателем и учеником Альберта Большштедта (1245—1248) и вместе с ним отбыл в Кельн, чтобы там налаживать преподавание теологии. В 1252 г. Фома возвратился в Парижский университет и стал здесь магистром теологии. Преодолевая сопротивление университетского руководства (светские преподаватели враждовали с орденскими) и при прямой поддержке папской курии он до 1259 г. читал здесь лекции по теологии. Преподавательская (а параллельно ей и писательская) деятельность стала основным делом жизни Фомы, который уклонялся от всякого рода административных дел, хотя римская курия, по всей вероятности, время от времени обращалась к нему за различными советами по вероисповедным делам. В 1259 г. папа Урбан IV отозвал его в Рим. До 1268 г. Аквинат продолжал преподавание теологии в различных доминиканских школах Италии.

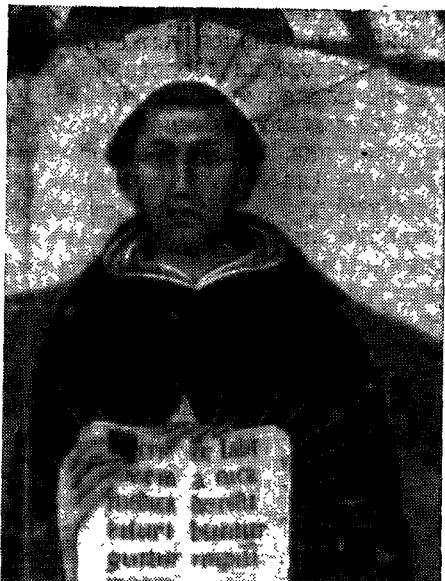
Но более важным его делом, предпринятым по поручению римской курии, стала переработка аристотелизма в христианско-католическом духе. Аквинат осуществлял ее в тесном сотрудничестве с Вильемом Мербеке. В 1269 г. по новому заданию папской курии Фома возвратился в Парижский университет, в котором пробыл на этот раз до 1272 г. Как уже отмечалось, это были напряженные годы жизни университета, где традиционное августинианское направление вело борьбу против латинских авероистов во главе с Сигером Брабантским. Аквинат активно включился в эту борьбу и вел ее как бы на два фронта. С одной стороны, он осуждал августинианцев за их консерватизм, приводивший к игнорированию новых веяний, связанных с философией Аристотеля и ее арабоязычными интерпретациями. Эта сторона воззрений и деятельности Фомы нашла свое отражение в его трактате «О вечности мира против ворчунов» («De unitate mundi contra murmurantes»). Но главным его врагом был авероизм. Борьбу против него его учитель Альберт Большштедт начал еще в 1256 г., когда по прямому заданию папской курии написал трактат «О единстве разума против Аверроэса». Продолжая и заостряя ту же тему, Фома написал теперь трактат против авероистов «О единстве разума против авероистов» («De unitate intellectus contra averroistas»). В 1272 г. Фома возвратился в Италию и преподавал теологию в родном Неаполитанском университете. В начале 1274 г. по призыву папы Григория X

он отбыл на собор в Лионе, но по дороге тяжело заболел и умер 7 марта 1274 г. Уже после смерти Аквинату был присвоен титул «ангельского доктора» («*doctor angelicus*»).

Этот титул Фома заслужил, нужно думать, не столько за свою деятельность в качестве преподавателя теологии, сколько в качестве автора многочисленных трудов. Этот импозантный, молчаливый и рассеянно-сосредоточенный монах отличался колоссальной работоспособностью. За свою довольно короткую жизнь он написал множество трудов, посвященных разнообразным вопросам.

В первую группу этих произведений следует отнести его различные комментарии на библейские темы. Вторую составляют теологические и философские комментарии. Важнейшие из них — комментарии к называвшемуся выше труду Петра Ломбардского (1254—1256), к теологическим трудам Боэция (1257—1258), к «Божественным именам» «Ареопагитик» (1260), к «Книге о причинах» Прокла (1271—1272). Особое место среди этой группы произведений Аквината занимают его различные комментарии к произведениям Аристотеля по логике, физике и метафизике. В третью группу можно отнести так называемые «Спорные вопросы» («*Quaestiones disputatae*») на различные теолого-философские темы. В них отражена та полемика, которую автору пришлось вести со своими оппонентами в Парижском университете и других местах. В следующую группу следует отнести сравнительно небольшие трактаты Фомы преимущественно философского содержания. Среди них «О существовании и сущности» («*De ente et essentia*», 1250—1256) и два трактата, упоминавшихся выше.

Наконец, последнюю группу составляют наиболее объемистые и важные произведения Аквината — его знаменитые «Суммы». Первая из них называется «Сумма истины католической веры против язычников» («*Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles*», 1259—1264). Под «язычниками» здесь разумеются главным образом арабоязычные философы, идеи которых получили столь широкое распространение среди западноевропейских схоластиков, что стали серьезной угрозой для «чистоты» христианско-католического вероисповедания. Данное произведение Фомы обращено к читателю, который предполагается еще незнакомым с этим вероисповеданием, основанным на Священном писании. Рассматри-



вая философские доводы, как и доводы естественнонаучного характера, автор стремился вскрыть их недостаточность, так сказать, ущербность по сравнению с положениями христианско-католического вероучения, в которых нет ничего противоречащего доводам. Поскольку в первых трех книгах этой первой «Суммы» Аквината (из четырех) преобладает философский материал, а ссылки на Священное писание редки, в историко-философской литературе ее нередко именуют «Суммой философии». Некоторые авторы при рассмотрении философских воззрений Фомы считают возможным ограничиться этим произведением. Однако невозможно отвлечься от того фундаментального факта, что обоснование христианско-католических положений было целью всех усилий Аквината, и совершенно закономерно, что увенчанием их стало его последнее произведение «Сумма теологии» («Summa theologiae», 1265—1274, считается неоконченной).

Как ясно уже из произведенного обзора работ Фомы, при всем разнообразии затронутых вопросов среди них

отсутствуют естественнонаучные произведения. В этом отношении Аквинат отличался даже от своего учителя Альберта. Фома продолжил теолого-философскую часть его изысканий, но сделал это с основательностью и систематичностью, до тех пор беспримерной в западно-европейской схоластике. Будучи равнодушным к вопросам природоведения (касаясь их лишь в теолого-философском контексте), Аквинат отнюдь не был равнодушен к вопросам логики. Хотя его вклад в логику не был значительным, все же он комментировал аристотелевские трактаты «Об истолковании» и «Вторая аналитика», стремясь систематизировать теорию умозаключений Стагирита. Логические изыскания Фомы интересны не столько сами по себе, сколько тем воздействием, какое они оказали на систематизацию и изложение им теолого-философских вопросов (в частности, в «Сумме теологии»), ставшее образцом схоластического изложения теоретических проблем. Само это изложение распалось на ряд тезисов, для выяснения которых ставилось множество специально формулируемых вопросов (*quaestiones*). Излагались различные противоположные решения данного вопроса (*pro et contra*), после чего автор давал собственное решение, отклоняя возможные возражения против этого решения. Затем все изложение облекалось в силлогистическую форму. Эти характерные особенности схоластической методики отражали характер преподавания, господствовавший в европейских средневековых университетах.

Переходя к изложению самого учения Аквината, необходимо подчеркнуть, что в нем немного собственно новых идей, не известных нам из предшествующего анализа проблематики средневековой философии на Западе и Востоке. Но, будучи мастером систематизации и компромисса, Фома создал грандиозный теолого-философский синтез, в контекст которого были включены порой весьма интересные и по-своему глубокие мысли.

Гибкость позиции Аквината проявляется уже в решении им наиболее фундаментальной проблемы религиозно-монотеистической философии — проблемы взаимоотношений веры, облеченной для него в форму христианско-католической догматики, и знания, обнимавшего всю совокупность современной ему философии и конкретных научных дисциплин. Занимать по отношению к ним

**Теология
выше философии**

позицию иррационалистического и мистического неприятия в духе Дамиани и в особенности Бернара Клервоского для Аквината, весьма трезвого идеолога католической церкви, было совершенно невозможно. Выше мы видели, что даже в предшествующем столетии викториане дополняли мистику схоластикой, рассматриваемой в определенной связи с научным знанием. Роль научного знания тем более возросла в век Аквината, и игнорирование его развития привело бы к углублению конфликта между религией и наукой, церковью и обществом. Отсюда признание Фомой правомерности научно-философского знания.

Но такое признание ставило Аквината перед трудной задачей построения доктрины, которая давала бы церкви возможность контроля научно-философского знания. Трудность решения этой задачи усугублялась наличием различных ее решений, неприемлемых для господствовавшего вероучения. Одно из этих решений стремилось к чрезмерной рационализации теологии, что фактически ставило ее в зависимость от философии. Еще в предшествующем столетии такую позицию занимал Абельяр. Более последовательный и продуманный вариант рационализма был сформулирован Аверроэсом, перечеркивавшим теологию как псевдознание и стремившимся подтянуть религию до уровня философии (исторически конкретная мусульманская форма религии в данном контексте не могла играть решающей роли, поскольку принципы ее аверроистской трактовки могли быть распространены и на христианскую). Более умеренная форма этой же разновидности теологического рационализма была представлена в трудах Маймонида и Бэкона, которые в отличие от Аверроэса отнюдь не стремились к устранению теологии, но все же ставили ее в зависимость от философии.

Но, пожалуй, наиболее влиятельными среди западноевропейских схоластиков рассматриваемого столетия становились различные разновидности так называемой теории «двух истин» (двойственной истины). Одна из них шла от философов Шартрской школы (в особенности Жильбера Порретанского) и сводилась к утверждению о различии как предметов, так и методов науки и философии, с одной стороны, религии и теологии — с другой, и об отсутствии противоречий между ними в силу этого различия. Вторая разновидность той же концепции

представляла собой трансформацию аверроизма на латинско-католической почве. Этот вариант концепции «двух истин» констатировал закономерности возникновения противоречий между утверждениями науки и философии, с одной стороны, и теологии и религии — с другой. Обе разновидности данной концепции свидетельствовали о нарастании конфликта между научно-философским знанием и религиозно-теологической сферой, а также о стремлении ее носителей автономизировать первое по отношению ко второй.

Одним из весьма важных теоретических результатов такого рода попыток было стремление тех же философов подчеркивать иррационалистический характер религиозной догматики, невозможность просветлять ее, опираясь на философские принципы (последнее стремление было особенно характерно для представителей первой разновидности концепции «двух истин»). Борясь против всех этих учений об отношениях между знанием и религией, философией и теологией, лавируя между ними, Аквинат разработал собственную доктрину, до сих пор действующую в католическом вероучении.

Согласно этой доктрине, по методу достижения истин наука и религия полностью отличаются друг от друга (так утверждали и сторонники первого варианта концепции «двух истин»). Наука и неразрывно связанная с ней философия выводят свои истины, опираясь на опыт и разум, в то время как религиозное вероучение, отливающееся в ту или иную теологическую доктрину, черпает их в откровении, в Священном писании. Но столь радикальное различие *методов* отнюдь не означает и полного различия *предметов* философии и теологии, областей их применения, как на этом настаивали представители того же варианта концепции «двух истин». Согласно учению Фомы, такое различие является лишь *частичным*. Конечно, существует множество положений и истин, открытых на путях опыта и разума, истин, необходимых в человеческой жизни, которые не имеют прямого отношения к религии и теологии. Но в последней имеется ряд первостепенных положений, догматов, которые нуждаются в философском обосновании. Не потому, что они не могут без него обойтись, а потому, что, будучи *доказаны*, они становятся ближе человеку как мыслящему существу и тем самым укрепляют его веру. В свое время Ансельм Кентерберийский считал, что в принципе *все* догматы хри-

стианского вероучения могут и по возможности должны быть подкреплены рациональным обоснованием. Однако последующая история схоластической философии, в особенности деятельность таких радикальных сторонников теологического рационализма, как Абельяр, показали церкви всю опасность подобной позиции (как и невозможность ее реализации в полной мере). Это и объясняет очень осторожное отношение Фомы к рационализации христианско-католической теологии.

Только некоторые из ее догматов (правда, первостепенных) поддаются доказательству. К ним относится прежде всего положение о бытии бога — основа всех других утверждений теологии и религии. Доказуемы единство и другие свойства бога, особенности его деятельности, как и бессмертие человеческой души. Доказательство именно этих положений и образует то теоретическое содержание, которое обще философии и христианско-католической теологии. Однако значительное число догматов последней не поддается рациональному обоснованию (например, ортодоксальная вера в троицу как существование сверхприродного бога в качестве единого существа и одновременно в трех лицах). Представитель крайнего «реализма» в лице того же Ансельма Кентерберийского считал, что доказательство этого догмата явствует само собой из его основного методологического утверждения, согласно которому более общее предшествует более частному, составляя его духовную субстанцию. Фома же утверждал, что естественный разум действительно может доказать единство божественной сущности, но бессилен это сделать в отношении различия его лиц. Аналогичным образом он бессилен в доказательстве догматов возникновения мира во времени (из ничего), первородного греха, воплощения Христа, воскресения тел из мертвых и «страшного суда», вечно-го блаженства и наказания — в сущности, всех христианских таинств. Но означает ли это, что данные догматы являются антиразумными, иррациональными, к утверждению чего склонялись сторонники того же варианта концепции «двух истин» (как, в сущности, и все мистики по отношению ко всем догматам вероучения)? Фома отвергает такого рода квалификацию недоказуемых догматов. Они отнюдь не противоразумны, не иррациональны, а *сверхразумны*. Их доказательство не под силу человеческому уму, они не познаваемы для него, но пол-

ностью ясны совершенному уму бесконечной божественной личности.

В этом утверждении центральный пункт учения Аквината о соотношении веры и разума, теологии и философии. Обосновывая его, он отходил от августирианской традиции, в которой преобладало иррационалистическое истолкование божественной деятельности и выражавших ее догматов вероучения. Фома же стремился подчеркнуть в принципе рационалистическое содержание этой деятельности, истолковывая ее в понятиях знания, разума. Это дало ему возможность по-новому рассмотреть соотношение между теологией и философией.

История соотношения этих эпохальных понятий показывает неустойчивость баланса между ними. У Аристотеля, впервые введшего первое словосочетание, теология была, в сущности, синонимом первой философии, метафизики, выражая ее важнейший аспект — учение о божестве как высшей и бестелесной самомыслящей формы и последней цели бытия. С тех пор границы между философией (точнее — метафизикой) и теологией были весьма подвижны. Они определялись существом монотеистической религиозности как религиозности абстрактного человека, которая в силу самой этой своей природы нередко взывала к понятийным элементам. В принципе в религиозной философии средневековья метафизика подчинялась теологии, но было и немало примеров компромиссного и даже противоположного решения этой проблемы. Значение ее решения Аквином состояло в том, что в сложных условиях развития научно-философского знания, поставившего в трудное положение идеологию римско-католической церкви, он предпринял фундаментальную попытку приподнять теологию над философией. Хотя догматы христианско-католической теологии в своем большинстве непознаваемы для человеческого ума, их абсолютная ясность для ума божественного дала крупнейшему теоретику этой теологии основание объявить ее наукой (*scientia*), которая стоит выше философии и науки в обычном, человеческом понимании этих слов.

В самом начале «Суммы теологии» [см. I, гл. 1, 2с. Здесь и в дальнейшем см. 78 и 79] ее автор разъясняет свое понимание науки. Одни науки исходят из оснований, установленных «естественной познавательной способностью» (*lumēn naturale rationis*) человека.

Таковы арифметика и геометрия. Другие науки черпают свои основоположения из них. Например, теория перспективы берет их из геометрии, а теория музыки — из арифметики. Теология как «священное учение» («*Sacra doctrina*»), основанное на «свете откровения» (*lumen divinae revelationis*), относится ко второму типу, ибо основывается на тех основоположениях-догматах, которые совершенно ясны божественному уму, а человеческому — только отчасти и не всегда.

Очевидна произвольность аналогии, проводимой Фомой между аксиомами геометрии и арифметики и догматами христианско-католического вероучения, которые в качестве высших и единственно истинных основоположений вознесены над первыми и противопоставлены им. Но такого рода позиция совершенно закономерна для воинствующего религиозного идеолога, который яростно, предельно догматично защищает свое вероучение, отвергая все другие, как ложные (есть сведения, что «Сумма против язычников» была написана ее автором с целью наставления христианских миссионеров, отправляющихся в мусульманские страны).

Учение Аквината о превосходстве веры перед знанием, в частности, опирается на его убеждение в большей достоверности первой по сравнению со вторым. Ведь человеческий разум непрерывно ошибается, в то время как вера незыблемо опирается на абсолютную правдивость бога. Вместе с тем достоверность веры «доказывается» автором «Сумм» бесчисленным количеством чудесных событий, совершаемых богом. В духе своей эпохи он слепо верит в сверхъестественное исцеление больных и в воскресение мертвых, в совершенно неожиданные изменения небесных и земных тел, в то, что самые простые люди и даже те, кого всю жизнь считали идиотами, исполненные святого духа, вдруг достигают наивысшей мудрости и красноречия. Если августины рассматривали чудеса как свидетельства непостижимости и иррациональности божественного промысла, то для Фомы их сверхъестественность означает лишь их сверхразумность для человеческого, а отнюдь не для божественного понимания. Такое смещение акцентов стало для Фомы одним из оснований для утверждения о большей достоверности веры перед наукой и превосходстве первой над второй.

Другое такое основание носит скорее социальный характер. Вера дана каждому человеку, в то время как об-

ладание научным знанием, сплошь и рядом связанное с напряженной умственной деятельностью, доступно далеко не каждому. Это относится даже к истинам вероучения, доказуемым человеческим умом. Далеко не все способны к такому доказательству основоположных догматов, большинство легче постигает их посредством нерассуждающей веры. К тому же вера, порождаемая преданностью человека богу, морально более ценна, чем знание, которое может отвратить его от своего всевышнего творца и благодетеля.

Существо учения Аквината об отношениях между откровением и разумом определяется его настойчивым стремлением устранить противоречия между ними. Фома отвергал поэтому как иррационалистическую позицию Петра Дамиани, так и тем более воззрения латинских аверройстов, считавших такого рода противоречия закономерным явлением философского сознания, которое бессильно отвергнуть положения вероучения и даже усомниться в них. Согласно же Аквинату, противоречия между «естественным» знанием и христианским вероучением возникают лишь в результате «неправильных» выводов первого из них. Такого рода выводы всегда появляются, когда делающий их ученый и тем более философ рассматривают свою деятельность как самоцель, забывая о боге и высших истинах откровения. В таком увлечении они забывают о слабости «естественного» знания, о непрерывных ошибках чувства и рассуждения, которые и создают иллюзию противоречия между истинами этого знания и положениями христианского вероучения. Стремясь в корне истребить эти, по существу, материалистические тенденции научно-философского знания, разрушавшие веру в сверхъестественное, Фома настойчиво и категорически провозгласил, что в случае конфликтов между первым и второй последнее слово безусловно должно принадлежать вероучению. Этот принцип так называемого отрицательного правила в противоположность концепциям «двух истин» (в обоих их вариантах), стремившихся к автономизации науки и философии от теологии, напротив, имел в виду установить безусловный контроль последней над первыми.

Целям такого контроля служила и основная томистская концепция теологии как богооткровенного и сверхразумного знания, лишь весьма несовершенным проявлением которого выступает научно-философское знание.

Подчеркивая безусловную моральную ценность теологии, Аквинат именует ее не только высшей, священной наукой, но и высшей мудростью (*maxime sapientia*). Эта сугубо умозрительная дисциплина не только не зависит ни от какого научного обоснования, но, напротив, все без исключения науки свои выводы обязаны согласовывать с ней, ибо в противном случае они впадают в греховное любопытство, губящее человека. Высшая задача астрономии, физики, биологии, истории и других наук состоит, в соответствии с этим в подкреплении положений и «сведений», содержащихся прежде всего в Библии (это относится, конечно, к теоретическим выводам научных дисциплин).

Таким образом, гармония веры и знания, провозглашаемая Фомой, фактически сводится к подчинению последнего первой. Отсюда неоднократное объявление им наук служанками теологии. Разумеется, это относится и к философии в целом. Она способна лишь обосновать некоторые первостепенные догматы вероучения и тем самым помочь теологии в укреплении веры в них. Имея в виду эту функцию философии, Аквинат дополняет старую формулу Дамиани о философии как служанке (*ancilla*) теологии формулой, согласно которой ее деятельность по доказательству указанных догматов образует преддверие христианской веры (*praeambula fidei*).

При этом, рассматривая не только бога с его свойствами, но и его творения, окружающие человека, философ и теолог (*fidelis*) все же используют различные аргументы. Философ берет их «из собственных причин вещей» (*ex propriis reum causis*), т. е. отправляется от «творений» и от них восходит к богу, в то время как теолог нисходит от первой, божественной причины к тем же творениям, но рассматривает их «лишь в их соотносительности с богом» [Против язычников, II, 4]. Исследуя вещи и явления природы, вскрывая их свойства, сущности, устанавливая их закономерности, философ прав лишь тогда, когда он раскрывает ту же зависимость вещей от бога. Так философ становится теологом. С другой стороны, и теология Аквината по-своему философична.

С наибольшей силой эта концепция «Естественная теология» проявляется в так называемой естественной теологии (*theologia naturalis*). В ней доказыва­ется основной догмат христианского (можно сказать, и любого другого монотеистического) вероучения, утверж-

дающего абсолютную необходимость бытия бога. Развиваемое здесь «ангельским доктором» доказательство составляет весьма значительную часть того «преддверия веры», на котором зиждется все христианское вероучение.

Со времен патристики получило широкое распространение представление о том, что бытие бога очевидно само по себе, ибо каждый человек владеет тем или иным понятием о нем. Такого рода представление можно назвать представлением обыденного религиозного сознания. Византийский философ Иоанн Дамаскин, живший в первой половине VIII в., исходил из того, что понятие о боге укоренено в сердце каждого человека. Близка к этому и августинианская позиция в данном вопросе, согласно которой наиболее адекватно бог постигается человеком в глубинах собственной души. В сущности, эта позиция и получила рационалистическое (априористическое) обоснование в так называемом онтологическом доказательстве существования бога Ансельма Кентерберийского.

С присущей ему логической остротой Аквинат вскрыл несостоятельность этого доказательства. Он показал необоснованность скачка из сферы мышления в сферу бытия, присущую данному доказательству, выявил псевдорационалистический характер, свойственный ему. Положение «бог есть» самоочевидно, но только не для человека, который бессилён постичь его сущность (по крайней мере в своей земной жизни). Следовательно, не зная бесчисленных признаков понятия бога — самого сложного понятия, которое только возможно, — неправомерно делать заключение о его бытии.

Отвержение Фомой априорных доказательств бытия бога, которые исходят из его непосредственной данности человеческому сознанию, направленное как будто против августинианской традиции, в действительности имело в виду и другого, весьма опасного врага католической церкви. Таким врагом были различные еретические движения, идейной базой которых служил мистический пантеизм с его убеждением в прямом присутствии бога в человеческой душе. Такого бога любой человек может познать непосредственно, не обращаясь к помощи церкви, истреблявшей всякое поползновение обойтись без ее помощи, не допуская даже мысли об этом.

Правда, теолог исходит из божественной первопричины, спускаясь от нее к многообразным следствиям. Он

рассуждает, в сущности, априорно, ибо другим и не может быть сугубо умозрительный строй теологического мышления, имеющего дело с предельно «высокими» материями. Но такого рода рассуждение от причины к следствию (*propter quid*) не может служить доказательством в естественной теологии. Она в состоянии исходить только из творений бога, т. е. из следствий (*quia*), конкретных вещей и явлений природно-человеческого мира. Углубляясь в наиболее общие черты (своего рода закономерности) этого мира, философ, считал Аквинат, с необходимостью приходит к заключению о бытии верховного существа. Следовательно, доказательства его бытия могут быть не прямыми, а косвенными.

Всего такого рода доказательств (лучше сказать, доводов), или путей от мира к богу, пять. В основе своей они почерпнуты у Аристотеля, ориентированы на его представления об отношениях мира и бога. Кое-что в них заимствовано из последующей философско-теологической традиции. Главное же состоит в том, что «ангельский доктор» насытил свои доказательства *креационистским* содержанием, полностью отсутствовавшим у Аристотеля (все они сосредоточены в «Сумме теологии» [см.: I, q. 2, 2—3с] и в «Сумме против язычников» [см.: I, 13]).

Первый из них, который Аквинат считает «наиболее очевидным», основывается на понятии движения (*ex motu*). «Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное», ибо нечто не может быть движущим и движимым в одно и то же время и в одном и том же отношении. При этом движение следует понимать не только в механическом смысле, но и в том, в каком Аристотель говорил об изменении вещей и явлений природы как переходе из потенциального состояния в актуальное. Поскольку, следовательно, невозможно самодвижение предмета и каждый из них движим другим, другой — третьим, то в этом ряду должен быть некий последний «предмет», каковым и может быть аристотелевский перводвигатель, или бог.

Как это, так и последующие «доказательства», развиваемые Фомой, являются доказательствами так называемого космологического типа (от мира к богу). Наиболее общая их предпосылка — мысль о *конечности* мира, противопоставленного богу, находящемуся вне его пределов. При этом Аквинат в отличие от Стагирита все-

мерно подчеркивал бесконечность божественного существа и его творческую роль по отношению к миру. Такое рассуждение, рассмотренное в его, так сказать, механистическом содержании (приведение в движение одного тела другим), иногда называют кинетическим, имея при этом в виду современных томистов, по-прежнему считающих его незыблемым. Однако он противоречит законам движения, обоснованным ньютоновской механикой. Кроме того, в ряду любых движений, сколь бы ни был велик данный ряд, не может быть какого-то последнего источника движения. И уже совсем произвольно заключение о существовании некоего *единственного* первоисточника всех без исключения движений и изменений в мире, который с самого начала предполагается ограниченным в пространстве.

Второй путь составляет довод, состоящий в понятии производящей причины (*ex ratione causae efficientis*). В развитии данного довода с наибольшей силой проявляется отмеченная выше роль философа, исследующего «собственные причины» вещей. Здесь, как и в предшествующем доводе, его мысль, полагает Фома, должна дойти до убеждения в существовании первичной производящей причины, т. е. опять же бога. Как и в доводе «из движения», из представления о множестве причинных рядов делается произвольный вывод о существовании единственной производящей причины, которой приписывается абсолютная творческая роль в оконечном мире.

Третий путь составляет довод, отправляющийся от понятия случайности (или возможности) и необходимости [*ex contingente (possibili) et necessario*]. Наблюдение непрерывных изменений, совершающихся в окружающем нас мире, приводит к выводу о бесчисленных возможностях, или случайностях, характеризующих любую вещь или любое событие. Но мир в целом не может быть какой-то случайностью, не имеющей никакой причины. Он требует представления о некоей абсолютно необходимой причине, которой, по заключению теолога, может быть только бог. Данный ход рассуждения, противопоставляющий случайность и необходимость, навевает как аристотелизм, так и неоплатонизм. Мы уже встречались с ним в предшествующем разделе, рассматривая метафизику аль-Фараби и особенно Авиценны.

Четвертый путь называется доводом от степеней совершенства (*ex gradibus perfectionis*), наблюдаемых во

всем сущем. Все вещи, существа, люди обнаруживают различную степень красоты, блага, истинности, того или иного совершенства. Но степень этого совершенства измеряется неким абсолютным мерилom, неким пределом всех этих достойнейших качеств. Им опять же может быть только бог. В этом доводе аристотелевская основа — бог, противостоящий конечному миру, — дополняется позднеантичной (неоплатоновской) и средневековой онтологизацией моральных и эстетических качеств, как и метафизической онтологизацией истинности, характерной как для античной, так и тем более для средневековой философии.

Последний, пятый путь называется доводом божественного руководства миром (*ex gubernatione regum*). Если второй довод основывается на причинности, наблюдаемой в окружающем мире, то данный довод насквозь пронизан понятием целесообразности. Как известно, и у Аристотеля причинность была подчинена целесообразности. Но аристотелевская телеология носила сугубо имманентный характер, ибо вытекала из целеведущего действия формы в каждом процессе изменения. Бог же в качестве последней цели, гармонизирующей все целесообразные процессы, совершающиеся в нижестоящем мире, отнюдь не задавал этих целей в качестве сверхъестественного творца и промыслителя, каковым он у Аристотеля не был. Но именно таковым он стал у Аквината, для которого бог «есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе» [см.: Сумма теологии, I, q, 2, 3с.]. Тем самым аристотелевская *имманентная* целесообразность стала здесь целесообразностью *трансцендентной*. Такое воззрение присуще не одному Фоме, но и подавляющему большинству всех других ортодоксальных философов монотеизма. Можно даже утверждать, что оно выражает одну из наиболее распространенных особенностей обыденного религиозного сознания.

Идя по любому из пяти описанных выше путей, человеческий ум, согласно Фоме, убеждается в бытии бога. Что же касается свойств его, то Аквинат принимал те, которые зафиксированы в Священном писании и многократно обсуждены «отцами церкви». Впрочем, по сравнению с ними Фома вносит в понятие бога поправки в духе Аристотеля. Поскольку сущность бога остается для человека навсегда скрытой, представление о нем можно

составить прежде всего посредством отрицательных, негативных определений. Здесь «ангельский доктор», по существу, принимает отрицательную теологию «Ареопагитик» (важнейшее произведение которой он комментировал). Но вместе с тем крупнейший представитель схоластики не мог отказаться и от положительной теологии, ибо определенный минимум позитивных представлений о боге был совершенно необходим (к тому же последовательное проведение отрицательной теологии, как мы не раз убеждались, приводило к скольжению в сторону пантеизма).

Положительное представление о боге можно получить тем же путем, который был представлен в «Ареопагитиках», — путем так называемой эминенции, т. е. бесконечного усиления конечных свойств предметов (разумеется, прежде всего человеческих свойств — совершенство, мудрость, всемогущество и т. п.). Главной характеристикой бога остается его абсолютная независимость не только от земного, но и от небесного мира и, напротив, их полная зависимость от него.

Метафизика Аквината.

Сущность

и существование.

Форма и материя.

Проблема универсалий

Более всего аристотелевских элементов содержится в томистском учении о бытии, которое и составляет суть его метафизики. Здесь Аквинат воспроизводил основные категории первой философии Стагирита, но стремился при этом решать задачи, в корне чуждые Аристотелю. У великого античного энциклопедиста категории метафизики были неразрывно связаны с его естественнонаучными изысканиями и в максимально обобщенной форме выражали результаты этих изысканий. Примерно так же, как мы видели, обстояло дело у аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса и других философов арабоязычного мира. Иную картину мы видим у Аквината, далекого от естественнонаучных интересов. Для «ангельского доктора» «почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней» [Против язычников, I, 4]. Отсутствие почти всяких связей метафизики Аквината с проблемами науки и ее полное подчинение вопросам теологии превращают эту метафизику в предельно отвлеченную, мертвую спекуляцию. Когда Ленин писал в «Философских тетрадах», что схоластика взяла у Ари-

стотеля мертвое, а не живое, отбросив его запросы, искания, то главный адресат здесь, конечно, Фома.

И все же по примеру Аристотеля и в противоположность множеству своих современников, прочно стоявших на позициях августинианского платонизма, Аквинат исходил из того, что общее непосредственно не дано человеческому уму не только в познании бога, но и в познании собственной души и даже в познании окружающих человека единичных вещей. Их следует признавать действительными субстанциями, которым присущи различные акциденции (аристотелевские). Однако этот ход мыслей Аквината лишь формально воспроизводит идеи Стагирита. Если у последнего в данных идеях была заключена весьма сильная материалистическая тенденция, то для «ангельского доктора» они стали лишь средством утверждения божественной реальности, от которой зависит всякая другая. Существование общего отнюдь не отвергается Фомой, но его последним источником может быть только сверхъестественный ум бога.

Важнейшее проявление общего составляет сущность (*essentia*), которой обладает все существующее, начиная с бога и кончая любым единичным бытием, любым существованием (*existentia*, *esse*). Сущность, по определению Аквината, — это то, что выражено в дефиниции. «Дефиниция же объемлет родовые, но не индивидуальные основания» [Сумма теологии, I, *q.* 29, 2 ad. 3].

Различение сущности и существования лишь в зачаточной форме можно констатировать у Аристотеля, который в своей метафизике сосредоточил внимание прежде всего на единичном существовании, без и вне которого невозможна никакая познавательная деятельность. Но в средневековой философии, в которой проблема общего стала так или иначе увязываться с божественным бытием, эта онтологическо-гносеологическая проблема у Боэция, аль-Фараби и других арабоязычных платонизирующих аристотеликов стала выдвигаться на первый план. Аквинат придал ей еще большее значение и посвятил ей трактат, написанный в молодости. Возможно, большую роль сыграла здесь позиция латинских аверроистов, которые утверждали, что различие между сущностью, выражающей некие глубинные свойства вещи, и существованием, в котором выражено то, чем вещь всегда выступает, в действительности не возникает, а представляет собой продукт познавательной деятельно-

сти человека (в этом утверждении можно усмотреть приближение латинских аверроистов к позициям номинализма).

В отличие от них позиция Фомы сугубо онтологична. Он настаивает на том, что между сущностью и существованием имеется реальная, принципиальная разница. Исходя из того что сущностью обладает любое единичное бытие, «ангельский доктор» хотел подчеркнуть его причастность к сверхъестественной реальности, а вместе с тем и зависимость реального чувственного мира от мира божественного, между которыми лежит пропасть. Такая пропасть возникает потому, что в боге, с присущим ему максимальным единством и предельной всеобщностью, не может быть различия между сущностью и существованием. Эти понятия здесь сливаются и, можно сказать, что существование бога представляет прямой результат его собственной сущности. Иначе обстоит дело в любом единичном бытии — от ангела до человека и камня. Здесь сущность отнюдь не определяет всей конкретности их существования. Для того чтобы оно появилось, необходим особый акт существования, всегда исходящий от милостливого бога.

Томистское решение проблемы сущности и существования окончательно закрепляло дуализм бога и мира как главный устой христианского (можно сказать, и любого другого) монотеизма.

Еще большую роль в метафизике Аквината играют основоположные аристотелевские категории формы и материи. В первой из них можно усмотреть конкретизацию идеи сущности. Вместе с тем категории формы и материи призваны дать дальнейшее объяснение как видовой и родовой определенности каждой вещи, так и ее непрерывного изменения, перехода друг в друга и т. п. Форма выражает общее содержание вещи, материя объясняет индивидуальность и конкретность ее существования (*principium individuationis*). Восстанавливая аристотелевский гилеморфизм, Аквинат подчеркивает, что «материя некоторым образом ограничена формой и форма — материей» [Сумма теологии, I, q. 7, 1c]. Каждая единичная субстанция обязательно представляет собой конкретное единство формы и материи. Как и у Аристотеля, ведущим началом выступает при этом форма, ибо «все действующее действует постольку, поскольку имеет форму» [Против язычников, II, 41].

Однако это аристотелевское содержание категорий материи и формы, будучи подчинено догматам и представлениям христианской теологии, претерпело у Аквината значительное видоизменение (можно сказать, и искажение). В историческом аристотелизме, как известно, огромную роль играет понятие первой, совершенно нечувственной материи, отличающейся от конкретной материи данной вещи. Будучи главным средоточием и носителем пассивного начала, она вместе с тем совершенно не зависит от высшей, бестелесной, полностью активной формы, отождествляемой Стагиритом с богом, лишенным способности сверхъестественного творчества. Восстановление этой идеи Авиценной стало сильнейшим ударом по мусульманскому (как и по любому монотеистическому) креационизму. Аквинат же не стал бы официальным философом католицизма, если бы он не обосновывал креационизм. Как бы развивая аристотелевскую идею пассивности первоматерии, «ангельский доктор» объявил ее продуктом сверхъестественного творчества бога «из ничего». Результатом такого переосмысления понятия материи могло быть только предельное усиление ее пассивности.

Теологическому переосмыслению подверглось у Аквината и аристотелевское понятие формы. У самого Стагирита форма всегда выступала в том или ином единстве с материей за единственным исключением — полностью бестелесной была лишь высшая форма, совпадавшая с богом. Христианская теология Фомы не допускала столь упрощенного решения этого вопроса. Земные субстанции всегда телесны, но этого отнюдь нельзя сказать о небесных существах, т. е. об ангелах. Поэтому наряду с материальными формами «ангельский доктор» признает и существование нематериальных форм. Совершенно бестелесные небесные формы (опять же ангелы) он именует субсистентными формами, а материальные ингерентными, т. е. пребывающими в чем-то отличном от них.

Как ни удивительно, но в этом контексте Фома делал известный шаг вперед по сравнению с августинианской теологией (если вообще допустимо говорить здесь о возможности какого-то продвижения вперед). Дело в том, что августинианские теологи признавали существование некой духовной материи (вспомним хотя бы Бонавентуру с его попытками переосмысления света), со-

ставляющей «тела» небесных существ. Фома же ограничивался здесь формой (можно полагать, что она совпадает в данном случае с сущностью) и божественным актом существования, призвавшим их к жизни. Не будем касаться здесь других, весьма «тонких», поистине схоластических различий в понятии формы (например, форма субстанциальная и акцидентальная). Их наличие у Аквината и отсутствие у Стагирита свидетельствуют о существенном различии между богословско-философской доктриной первого и философско-теологической второго.

В связи с учением о форме стоит и развитая Аквинатом концепция универсалий. Фома считается одним из главных представителей так называемого умеренного реализма, исходящего от Аристотеля (в то время как крайний схоластический реализм восходил к Платону). В историко-философской литературе нередко также утверждения, что томистское решение этой первостепенной философской проблемы (причем не только средневековой) стало также результатом некоторой переработки того ее решения, с которым мы познакомились в предшествующем разделе в связи с рассмотрением доктрины Авиценны. В принципе верны оба эти утверждения, но они нуждаются в существенных оговорках.

Действительно, подобно Авиценне Аквинат учил о тройком существовании общего (универсалий). В согласии с Аристотелем он утверждал, что общее содержится в единичных вещах (*in rebus*), составляя, таким образом, их сущность. Это так называемая непосредственная универсалия (*universale directum*). Во-вторых, это общее извлекается отсюда человеческим умом и поэтому наличествует в нем уже после вещей (*post res*). Это так называемая мысленная универсалия (*universale reflexivum*), которая в общем тоже соответствует аристотелевскому пониманию общего. Но третья разновидность существования универсалий — до вещей (*ante res*) — отличает позицию Аквината не только от позиции Стагирита, но и от того решения проблемы онтологического существования общего, с которым мы познакомились у Авиценны.

В этой связи следует лишний раз подчеркнуть, что номиналистическое решение проблемы общего даже в рамках средневековой философии далеко не всегда заключало в себе более передовую антитеологическую (и

тем более материалистическую) тенденцию по сравнению с ее решением в духе реализма. В арабоязычной философии осмысление проблемы общего в духе реализма отклонялось от ортодоксальной мусульманской теологии, в то время как ее номиналистическое истолкование (у аль-Газали) и других ашаритов обосновывало официальную креационистскую и фаталистическую мусульманскую идеологию. Правда, в западноевропейской философии номинализм играл другую роль (выше мы ее видели, а в дальнейшем коснемся и других ее проявлений). Однако антиортодоксальную роль играл и крайний реализм пантеистического толка; умеренный же реализм, какой можно констатировать у Роджера Бэкона, и был фактически отграничен у него от крайнего реализма. Но доминиканец Фома отличался здесь от францисканца Роджера именно тем, что его «умеренный реализм» смыкался с крайним в духе экземпляризма Августина. Ведь существование общего «до вещей» означало у Аквината не существование их в качестве неких идеальных форм, ниспосылаемых разумом лунной сферы в телесный мир земного бытия, как это имело место у Авиценны. Для «ангельского доктора» «общее до вещей» — это идеи, или «первоначальные (principales) формы, содержащиеся в божественном уме», а «Бог есть первопричина всех вещей как их образец» [Сумма теологии, I, q. 44, 3с]. Признавая, таким образом, существование универсалий до вещей, Аквинат становится на позиции платонизма, хотя и подчеркивает свое отличие от него, состоящее в том, что вещи рождаются от бестелесных форм не непосредственно, а посредством божественного разума и «небесного движения» [Против язычников, III, 24 — по-видимому, все же влияние Авиценны].

**Аристотелизирующий
креационизм Аквината
и его картина мира**

Несмотря на это, свою христианско-монотеистическую концепцию отношений бога и мира Фома стремился обосновать используя главным образом категории аристотелизма. В последнем же, как известно, проблема материи и формы теснейшим образом переплетена с проблемой *возможности и действительности* (потенции и акта, выражаясь латинскими терминами, употреблявшимися и Аквинатом). Материя всегда представляет возможность той или иной вещи, но действительностью последняя становится лишь в результате активного, целеведущего действия формы. Как при-

родная, так и человеческая сфера подчинена этому беспрепятственному взаимодействию возможности и действительности. Высшей активностью, предельной актуальностью обладает бог в качестве последней и бестелесной формы, а предельная пассивность и универсальная потенциальность заключена в первой материи. Формально Фома примыкает к этому фундаментальному объективно-идеалистическому построению Аристотеля. И для него бог есть «чистый акт» (*actus purus*) [Против язычников, I, 16]. Но у Стагирита трактуемый таким образом бог, будучи весьма отдаленным перводвигателем и последней целью мироздания, не принимает непосредственного участия в земных процессах, определяемых взаимодействием материи и формы. К тому же первая материя совершенно не зависит от него. Фома же стремился подчеркнуть постоянное участие бога в качестве максимальной активности во всех процессах, протекающих в мире.

Креационистское перетолкование аристотелизма было трудным делом. Выше мы видели, что опираясь на его принципы и «усиливая» их принципами неоплатоновской эманации, Авиценна и тем более Аверроэс приходили, по существу, к деистическому обособлению процессов природно-человеческого мира от бога и к минимализации его функций, а на этой основе — к конфликту с мусульманским креационизмом и фатализмом. Аквинаг прекрасно понял эту «арабскую» опасность для христианской доктрины и активно боролся против ее реализации латинскими аверроистами. Воспринимая аристотелизм, «очищенный» (с помощью Вильема Мербеке) от неоплатоновских наслоений, его концепцию потенции и акта, Фома направил ее против доктрины эманации, фактически перечеркивавшей креационизм. С другой стороны, «ангельскому доктору» приходилось иметь дело с августинианскими консерваторами, креационизм, фатализм и окказионализм которых принципиально не отличались от сходных воззрений мутакаллимов (хотя они имели другое философское обоснование). Эти консерваторы не хотели считаться с развитием научного объяснения действительности, наиболее общим выражением которого становился аристотелизм. Аквинаг же понял, что христианское вероучение не может его игнорировать, но в состоянии приспособить к своей основоположной креационистской установке.

Решая эту весьма трудную задачу, Фома, на первый взгляд, делает шаг в том же направлении, в каком столь далеко пошли арабоязычные аристотелики. В отличие от августинистов он не рассматривал каждое явление мира как результат непосредственного вмешательства сверхприродного бога. Он признавал, что наука вправе искать естественные причины, что аристотелевская доктрина потенции и акта дает здесь наиболее важные результаты. Но «ангельский доктор» тем самым вовсе не встал на путь изоляции мира от бога, как это имело место у названных арабоязычных философов. Естественные причины он называет также *вторичными* (или *инструментальными*) причинами, но такая их квалификация вовсе не имеет в виду утвердить самостоятельность вещей и явлений природно-человеческого мира от всемогущего бога. В действительности, доказывает Аквинат, он действует не столь примитивно, как считали августинианские «ворчуны», а более мудро и хитро, используя естественные причины как свои инструменты. Бог как «первая причина, приводящая в действие как природные (*naturales*), так и добровольные (*voluntarias*) причины», «в каждой вещи действует в соответствии с ее особенностью» [Сумма теологии, I, q. 83, 1 ad. 3]. Здесь в доктрине Аквината имеет место примерно то же смещение акцентов, с каким мы встретились выше при рассмотрении его концепции взаимоотношений теологии и философии. Как в том, так и в этом случае читатель может судить об оппортунистической изворотливости доминиканца.

Поскольку защита креационизма составляет его главную задачу, решая ее, Аквинат утверждал прежде всего, что творение богом мира «из ничего» началось с создания первой материи. Тем самым облегчалась (по сравнению с Аристотелем) творческая роль бога в качестве «чистого акта» (по Стагириту она непрерывно ограничивается и искажается наличием косной материи). Сверхъестественное творение имело место во времени (вернее, до всякого времени), и притом сразу, а не представляло собой некий поэтапный процесс, как его рисовали арабоязычные и другие философы, находившиеся под влиянием неоплатоновского эманационизма. Такого рода творение могло быть делом не некой безличной необходимости, как утверждала та же доктрина, а божественной личности, которая действует исходя из склонности своей свободной воли. На первый взгляд, «ангельский доктор»

в противоположность тем же арабоязычным аристотеликам и неоплатоникам, растворявшим божественную волю в божественном уме, примыкает к августинианскому волюнтаризму. Но так кажется только на первый взгляд, ибо средневековый оппортунист подчиняет свободную божественную волю разумному основанию, вне которого ее действие просто невозможно. Бог, например, не может нарушить закон противоречия (как считал Дамиани) и даже не в состоянии превратить человека в осла (в чем были убеждены мутакаллимы). Здесь проявляется также подчиненность воли бога наличным в его уме идеям, составляющим, как мы видели, элемент крайнего реализма в аквинатовской концепции универсалий.

Создав мир, бог непрерывно управляет им, ибо он «есть всеобщий распорядитель (*provisor*) всего сущего» [Сумма теологии, I, *q.* 22, 2 ad 2]. Божественное провидение (*providentia*), составной частью которого является предопределение (*praedestinatio*), распространяется на все без исключения вещи и события природно-человеческого мира, пускай и посредством инструментальных причин. Создав все единичные вещи, бог не может не знать их в каждый миг существования и не интересоваться ими. Это утверждение, полностью отвечавшее господствовавшей монотеистической религиозности, было явным ответом тем же арабоязычным аристотеликам (ближайшим образом латинским аверронстам), которые все единичное исключали из сферы божественного знания и интереса.

Важнейший аргумент в пользу однократной сотворенности мира Аквинат видел в его единстве и гармонической упорядоченности. Божественная воля имела дело со многими возможностями, но осуществлена была только одна — тот мир, в котором мы живем. Наш мир единственен и конечен в пространстве (как было и у Аристотеля). В этой связи Фома отвергает воззрение великого античного материалиста Демокрита, который принимал существование множества миров, образуемых случайным сочетанием атомов (такая интерпретация космогонических идей Демокрита возникла еще в античности).

Проблеме гармонии конечного мира Аквинат уделяет много внимания, ибо такого рода гармония служит внушительным свидетельством всеобъемлющей сути божественной мудрости. Космос выступает при этом

у «ангельского доктора» не столько как физический, сколько как социальный. Это объясняет настойчивое подчеркивание автором «Сумм» того, что «совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах было неравенство, дабы осуществлялись все ступени совершенства (bonitas)» [Сумма теологии, I, q. 48, 2с]. В таком контексте Фома ставил проблему христианской теодицеи. В ее решение он, по существу, внес мало нового по сравнению с Августином. Аквинат доказывал, что «благо целокупного миропорядка» с необходимостью предполагает то или иное несовершенство, которое людям весьма часто представляется неким неискоренимым злом. В действительности же такого рода оценки — следствие недальности зрения. Она не понимает, что зло — только видимость, за которой скрывается добро, ибо «все сущее (ens) в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и... зло существует лишь в благе как своем субстрате (in subiecto)» [Сумма теологии, I, q. 49, 3с].

Многообразие ступеней совершенства, требуемых мирового гармонией, получает конкретизацию в представлениях Аквината об универсальной иерархии, господствующей в мире небесном, земном и человеческом. Здесь «ангельский доктор» (и не только он) находился под сильнейшим влиянием «иерархического доктора», автора «Ареопагитик» (разумеется, для него это был «святой Дионисий»). Иерархия как определяющая социальная форма феодализма в данную эпоху достигла полного расцвета (в то время как в эпоху «Ареопагитик» она только возникала). Не касаясь здесь общественной иерархии, как и иерархии духовных сил в человеке, отметим, что в небесной иерархии центральную роль играют ангелы, чистые интеллигенции, составляющие как бы посредствующее звено между богом и человеком. Учением о них, почерпнутым в библейском круге идей, как и в неоплатонизме, Фома «дополнил» Аристотеля, который еще не подозревал о столь интересных существах, составляющих особый мир.

**Антропология Аквината
как проблема души
и тела**

В ситуации, сходной с рассмотренной, находился Аквинат, решая еще более острую в тех условиях проблему человека в его отношении к земному и небесному назначению. И здесь Аквинат должен был лавировать между августинианским спиритуализмом и аристотелевским натурализмом, к тому же ви-

доизмененным и заостренным латинским аверроизмом. Августинизм полностью дематериализовал человеческую душу, объявляя ее, в сущности, единственной целью человеческого существования, тело же рассматривалось как презренное орудие души, запрасы которого она должна игнорировать, и чем полнее, тем лучше для посмертных судеб человека. Неразрывно связанная с такой основоположной позицией аскетическая мораль начинала терять кредит в условиях известного прогресса культуры, плоды которой становились все более доступными господствующим классам общества. Тем более что воинствующий аскетизм становился мощным идеологическим орудием осуждения господствующих социальных порядков и освящавшей их католической церкви со стороны катаров и других еретиков. Как помним, они основывали свою идеологию на манихейском по своей сути дуализме телесного как абсолютно злого и духовного как абсолютно доброго. И Аквинат проявлял большую политическую проницательность, когда, полемизируя с августинианскими «ворчунами», указывал, что пренебрежение к телесному началу в человеке представляет собой рецидив манихейства [См.: Сумма теологии. Па-Пае, *q.* 25, *ad.* 5].

Сказанное многое объясняет в том, почему Фома полностью распространял аристотелевский гилеморфизм на человека. В силу этого гилеморфизма душа становилась субстанциальной формой, неразрывно связанной с оживляемым ее телом. В противоположность платоновско-августинианской традиции, рассматривавшей вселение души в тело человека как некое наказание для нее и видевшей в телесном существовании души значительную ущербность, Аквинат считал соединение души и тела нормальным явлением бытия. Человек в качестве их единства представляет собой полную субстанцию, в то время как посмертное существование души, обособившейся от тела, составляет неполную субстанцию. Тело вовсе не оковы для души, а ее необходимое дополнение. Столь гесное соединение в принципе бессмертной души с оживляемым ею телом вызвало особенно яростную и длительную полемику против него со стороны его августинианско-францисканских оппонентов.

Рассмотренная сторона томистского учения о душе объясняет некоторые натуралистические элементы этого учения, в основном почерпнутые у Аристотеля, когда

в «Сумме теологии» [I, q. 75, 1c] ее автор заявляет, например, что «душой называют первичное начало жизни во всем живущем в нашем мире, так что мы именуем живые существа «одушевленными», а мертвые вещи — «неодушевленными». Главные проявления жизни, согласно автору, — движение и познание. Аристотелевское подразделение души на вегетативную (растительную), чувственную и умопостигающую (разумную) в общем сохраняется Аквином, но в человеке две первые функции души подчинены высшей — познавательной-разумной и даже сливаются в ней [см.: там же, I, q. 76, 3c]. Такая единая душа не локализована в каком-то одном органе тела, но всегда налична в любой его части. Поэтому душа как «первоначало жизни есть не тело, но акт тела» [там же, q. 75, 1c]. Иногда Фома идет в данном направлении столь далеко, что силу разума людей ставит в зависимость от тонкости их телесной организации [см. там же, q. 85, ad. 7]. Но, конечно, это относится к низшим потенциям вегетативной и чувственной души (питание, размножение, рост, слух, зрение и др.). Высшие же функции познающей души — мышление и воля — совершенно не связаны с телесными отправлениями человека. Между тем именно эти потенции умопостигающей души являются определяющими для ее бессмертной природы.

Обоснование бессмертия души, несмотря на необходимость ее связи с телом в условиях земного существования, было главной заботой Фомы. Причем бессмертие следовало трактовать в индивидуально-личностном плане, ибо только такая предпосылка могла служить основой христианско-монотеистической моральности, немислимой без идеи эсхатологии. Воззрения латинских авероистов, настаивавших на бессмертии коллективного человеческого интеллекта и тем самым трактовавших бессмертие, в сущности, в переносном смысле, решительно отвергаются автором «Сумм». Продолжая стародавнюю христианскую традицию неповторимой индивидуальности любого человека, выражавшуюся именно его душой, Аквинат тоже считал, что бестелесная душа творится богом для данного индивидуального тела и всегда соразмерна (*commensuratio*) ему. Но индивидуальность человеческая душа не утрачивает и после смерти своего конкретного тела, которое она оживляет. Это происходит благодаря специальной помощи бога, особому акту,

который сохраняет ее индивидуальную суть и в состоянии бестелесности. Но бестелесное существование души является ущербным, ибо полная субстанция человека требует единства души с телом. Оно и осуществляется в день страшного суда, когда душа воссоединяется со своим воскресенным телом. Таким способом аристотелизирующий схоластик подводил «теоретическую базу» под один из наиболее фантастических догматов христианства (но он присущ как иудаизму, так и мусульманству) — догмат воскрешения из мертвых.

Борьба Аквината против латинского аверроизма за личное бессмертие человека осложнилась его позицией по вопросу о соотношении мышления и воли как высших способностей умопостигающей души. В противоположность августинианской традиции автор «Сумм» утверждал превосходство собственно мыслительного, разумного начала над началом волевым [См.: Сумма теологии, I, гл. 82, ad. 3; Против язычников, III, 26]. Отмеченный выше интеллектуализм Фомы, проявившийся в его трактовке божественной воли как воли разумной, своей антропологической базой имел это его предпочтение разума воле. Но такого рода предпочтение более общей способности перед способностью более индивидуальной до известной степени приближало Аквината к совершенно неприемлемой для него позиции латинских аверроистов. Возникшее затруднение он стремился обойти, подчеркивая значение любви к богу как высшей моральной ценности для человека.

Познание человеческое и познание божественное Тяга к аристотелизму, с неодолимой силой распространявшаяся в европейских университетах, объяснялась прежде всего возрастанием интересов к могучему эмпиристическому компоненту, присущему этой философской доктрине, компоненту, вне и без которого невозможно никакое естественное знание. Августинианские консерваторы игнорировали этот могучий фактор знания (и даже те из них, кто делал какие-то шаги в сторону аристотелизма). Тем самым они открывали дорогу для усиления влияния арабоязычных интерпретаций аристотелизма. В своей трактовке знания Аквинат стремился положить конец такому рода трактовкам и одновременно показать, что аристотелевский эмпиризм вполне сочетается с ортодоксальным христианским вероучением.

В обеих «Суммах» их автор широко использует понятие «естественное знание» («*naturalis cognitio*»), без которого невозможна никакая человеческая жизнь. Оно отождествляется им с *чувственным* знанием, ибо «наше естественное знание может простирается до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие» [Сумма теологии, I, q. 12, 12c]. Без него человеческое познание просто не может начаться. В гносеологии Аквината этой низшей разновидности познания уделено большое внимание. Но следует сразу подчеркнуть, что исследование чувственного компонента знания, которое у Аристотеля, как и у его арабоязычных последователей, было неразрывно связано с их естественнонаучными интересами, у Фомы в соответствии с общим характером его философии было с самого начала подчинено *теологической* доктрине. Тем самым было предопределено искажение аристотелевского эмпиризма, лишённого здесь своей жизненной базы, его превращение в чисто умозрительный эмпиризм, следовательно, в псевдоэмпиризм (чего нельзя, например, утверждать по отношению к Р. Бэкону).

Прежде чем переходить к рассмотрению процесса познания в его томистской интерпретации, целесообразно указать на те наиболее важные способности человеческой души, которые осуществляют (и завершают) этот процесс. Мы имеем в виду бестелесную и бессмертную разумно-познавательную душу, которую Аквинат именует латинским словом *mens*¹. Человеческая душа, обозначенная этим термином, включала в себя как мышление, так и волю. Но собственно познавательная деятельность, абстрагированная от фактора воли, осуществляется разумом (*intellectus*)². Гносеологическим фактором, подчиненным разуму, выступает рассудок (*ratio*)³. Но все эти душевно-познавательные способности имеют дело с тем материалом, который доставляется им опытом, чувственным знанием. Оно осуществляется с необходимостью, но не потому, что душа бессмертна (в ка-

¹ Это слово, употреблявшееся и Августином, на русском языке может быть передано словами «ум», «сознание».

² Это слово в нашей историко-философской литературе весьма часто передается латинским же словом «интеллект», вошедшим в русский язык. Однако в русском языке это слово скорее означает все мыслительные способности человека и, таким образом, скорее отвечает латинскому слову «*mens*».

³ На русский язык нередко переводится и словом «разум».

честве разумной), а именно смертна в качестве чувственной (каковой она и остается у животных).

Низшее место в иерархии чувств занимают внешние чувства (*sensus exteriores*). Они начинаются осознанием, носящим наиболее телесный характер, и продолжаются вкусом, к которому присоединяется и еще более совершенное обоняние. Но в познавательном отношении наиболее ценны слух и зрение, стоящие выше предшествующих. Одна из главных гносеологических задач, которую стремился решить Аквинат, обращаясь к аристотелевскому эмпиризму, состояла в том, чтобы всемерно подчеркнуть пассивный, чисто *рецептивный* характер человеческого познания. Наиболее очевиден он именно на чувственной стадии, когда субъект особенно зримо зависит от объекта и как бы уподобляется ему.

Это и происходит при возникновении *чувственных образов* (*species sensibiles*), в которых присутствует максимум признаков индивидуальных вещей. С этого начинается как бы дематериализация объекта, который в своей телесной форме не может воздействовать на бестелесную разумную душу. «Предмет мысли присутствует в разуме не через самого себя, но через свое подобие» [Сумма теологии, I, *q.* 76, 2 ad. 4], которое первоначально и выступает как чувственный образ. Следующая стадия обработки множества чувственных образов наступает тогда, когда они попадают в сферу действия так называемых внутренних чувств (*sensus interiores*), к которым относятся память, воображение (фантазия) и в особенности общее чувство (*sensus communis*). Можно сказать, что оно наводит пространственно-временной порядок в хаосе чувственных образов, рождаемых во внешних чувствах. Зависимость всего человеческого знания от опытно-чувственной информации исключает его априорность, врожденность знаний в том смысле, на котором настаивала платоновско-августинианская традиция.

Полная дематериализация чувственных образов достигается при их обработке разумом. Процесс абстракции, лишаящий их индивидуальных признаков и выявляющий родовые и видовые формы вещей, превращает чувственные образы в *образы умопостигаемые* (*species intelligibiles*). Здесь мы снова встречаемся с аристотелевским в своей основе подразделением разума на пассивный и активный, которое неоднократно фигурировало у арабоязычных аристотеликов. Активный разум у ла-

тинских аверроистов стал основным теоретическим понятием, опираясь на которое они пришли к фактическому отрицанию личного бессмертия. В предшествующем разделе мы видели, что у аль-Фараби и в особенности у Авиценны активный разум выступал как некая безличная космическая сила, порождающая бестелесные формы, вторгающиеся в мир материи и создающие в земном мире единичные вещи. В борьбе против такого рода «языческих» трактовок активного разума и в особенности против истолкования бессмертия в коллективно-безличном плане Аквинат стремился к дезонтологизации его, а тем самым и к максимальной индивидуализации (хотя последнее могло быть осуществлено, в сущности, формально и декларативно).

Активный разум стал у Фома той основной силой, посредством которой чувственные образы трансформируются в образы умопостигаемые. У Аристотеля процесс абстракции, отправляющийся от чувственных образов, осуществлялся пассивным разумом, в то время как функция активного состояла в том, чтобы пассивный смог начать свою рецептивную деятельность абстрагирования. Аквинат же превращает пассивный разум в разум возможностный (*intellectus possibilis*). У него встречается и словосочетание «пассивный разум» («*intellectus passivus*»), но в более частном смысле. Возможностным Фома называет разум потому, что рассматривает познание и как процесс перехода возможности познания, заключенной в разуме (как в главном познавательном орудии души), в действительность познания, в акт. Именно в познавательном процессе формы, существующие в мире в телесной оболочке, освобождаются от нее и принимают чисто духовное существование в виде умопостигаемых образов. Они и помещаются в возможностном разуме, который в качестве формы тела не может соединяться с ним непосредственно. Воспринимая в себя нечувственные понятия, возможностный разум как бы отождествляется с интеллектуальными формами, телесно представленными в единичных вещах. Сохраняемые в возможностном разуме умопостигаемые образы подвергаются дальнейшей обработке активным разумом, в результате чего и возникают понятия, по-разному называемые автором «Сумм»: разумно выраженные образы (*species expressae*), слова ума (*verba mentis*), простые постижения (*apprehensiones simplices*, собственно интуи-

ции). Соединение и разъединение понятий образуют положительные и отрицательные суждения, а связь последних образует умозаключение, рассуждение (*ratiotipatio*). Оно является уже функцией рассудка.

Рассмотренный выше процесс познания, рисуемый Аквином, в своей основе аристотелевский (с небольшими отступлениями от него). Но он не только аристотелевский. Заимствовав у Стагирита фундаментальную идею рецептивности человеческого познания, отказавшись в этой связи от платоновско-августинианских представлений о существовании врожденного знания и возможности его непосредственного постижения в человеческой душе, Аквинат использовал данную идею для того, чтобы подчеркнуть ущербность естественного познания. Поэтому активный разум Фома трактует и как тот божественный творческий свет, без которого оно не могло бы осуществляться. Более того, хотя активный разум и не имеет врожденных понятий, он обладает все же некоторыми доопытными принципами, тоже укорененными в нем богом, без которых познание также было бы невозможно. Именно благодаря наличию таких принципов человек поднимается к осознанию того, что в чувственном познании никак не может быть дано непосредственно, — к познанию собственной души и бога. Правда, осознание этих принципов становится возможным лишь благодаря всему процессу познания, идущему от чувств к разуму. Тем самым Аквинат не отбрасывает полностью платоновско-августинианскую традицию, но сохраняет ее, хотя и в смягченной форме.

Умозрительный эмпиризм Аквината, оторванный от живительной почвы естествознания, подчеркивал не столько силу, сколько слабость человеческого знания, не способного к непосредственному знанию души и бога. Отсутствие у человека интуитивного знания, следовательно, выражалось не его силу, а слабость. В предшествующем разделе мы видели, что арабоязычные аристотелики-неоплатоники, начиная с аль-Кинди, хотя и увязывали чувственное и рациональное знание со своими естественнонаучными изысканиями, но тем не менее, не будучи в состоянии объяснить интуитивную сторону человеческого интеллекта, приписывали ее сверхъестественным существам. «Ангельский доктор» продвинулся в том же направлении дальше их в значительной степени потому, что не усматривал в опытном познании его ес-

тественнонаучного содержания. Как бы оправдывая свой псевдоним (предвосхищая его), он усматривал в деятельности ангелов особую ценность. В отличие от эпикуровских богов, которые существуют неизвестно почему и для чего, томистские ангелы — не только необходимое звено небесной иерархии, посредствующее между человеком и богом. Эта их посредствующая функция наполнена гносеологическим содержанием.

Оно определяется тем, что ангельское познание совершенно не нуждается в чувственной информации. Будучи чистыми формами, чистыми духами, они познают самих себя только интуитивно, исходя из собственной сущности, запечатленной в них богом. То, что в августинианской традиции считалось возможным для человека — прямое божественное озарение, — у Аквината стало привилегией только ангелов. Не имея дела с чувственными образами, они тем не менее располагают умопостигаемыми образами, вложенными в них богом. Но ангелы не столько рассуждают при их помощи, сколько непосредственно схватывают свой объект познания. Это дает им огромное преимущество перед людьми, ибо «разум ангела превышает разум человека гораздо больше, чем разум наилучшего философа — разум самого тупого идиота» («rudissimi idiotae») [Против язычников, I, 3].

Еще более возвышенно познание, осуществляемое самим богом. В отличие от ангелов он не нуждается ни в каких умопостигаемых образах, ни в какой абстракции, а познает исходя лишь из собственной сущности, совершенно имманентно, ибо «только применительно к богу умопостигаемая деятельность совпадает с бытием» [Сумма теологии, I, q. 79, 1c]. Если человеческое познание, с необходимостью начинающееся с чувственных образов, неоднократно определяется Аквинатом как познание естественное, то познание ангельское и тем более божественное чисто интуитивное (можно сказать, даже солипсистское) — абсолютно сверхъестественно.

В теории истины Аквинат формально тоже примыкает к Аристотелю, определяя истину как согласованность (*conformitas*), соразмерность (*adaequatio*) между разумом и вещью [см.: Сумма теологии, I, q. 16, 2c; Против язычников, I, 59, 62]. Но аристотелевская концепция истины, в сущности, была материалистической, ибо единичная субстанция, относительно которой высказывают-

а самые различные предикаты, представляла собой полную, самостоятельную реальность. Для Фомы же такая позиция была абсолютно неприемлема, «ибо никакое творение не есть свое собственное бытие, но участвует в бытии» [Сумма теологии, I, q. 12, 4с]. Участие же вещей (как и людей) в божественном бытии означает, что их истинность представляет собой лишь ничтожную частичку той истинности, которая извечно — как до их творения, так и после него, — пребывает в уме бога. Тот элемент крайнего реализма, который мы отмечали в решении Аквинатом проблемы универсалий, означает полную *онтологизацию истины*.

Эта фундаментальная позиция весьма характерна для средневековой философии, в которой преобладали решения проблемы общего в духе реализма понятий. У Аквината данная позиция сочеталась с последовательным креационизмом. Поэтому согласованность истины человеческого разума с состоянием любой вещи в действительности означает ее согласованность с предвечными божественными идеями. Соучастие любого бытия в божественном бытии в гносеологическом плане означает, что познающий ум человека в своем бессильном подражании божественному уму усваивает лишь ничтожную частичку истины. Иначе и быть не может в условиях, когда человеческий ум должен опираться на чувственный опыт. Иной возможности у него нет.

Этико-социальная доктрина Морально-этические выводы, в сущности, составляют главное содержание любой религиозной философии, тем более в эпоху средневековья. Но в христианских философских представлениях предшествующего периода моральные максимумы черпались в Священном писании и осмысливались в аскетическо-мистическом плане. Такова в целом этика августианского направления. Социальные изменения в западноевропейском обществе рассматриваемого столетия, как и ознакомление с этико-социальными произведениями Аристотеля, обусловили новые моменты в разработке Аквинатом этико-социальной доктрины христианства. Эта доктрина стала у него и систематическим учением, в котором этические принципы переливаются в социально-политическое учение.

Основная идея этической доктрины Аквината в общем та же, что и у августинианцев, — созерцание бога и подготовка к вечной, посмертной жизни. Но средства ее

достижения значительно отличаются от тех, которые были единственно верными с точки зрения названных философов. Как познавательная деятельность невозможна без чувственных образов, так и земная жизнь человека невозможна без удовлетворения его телесных запросов и определенных страстей. Здесь Фома шел навстречу новой эпохе. Антропологической предпосылкой этической доктрины Аквината служила идея о промежуточном положении человека, чувственная душа которого объединяет его с животным, а разумная приближает к бессмертному существу ангелов. Первостепенной проблемой этой доктрины была также проблема соотношения свободной воли, разума и божественной благодати. Воля, принадлежащая к бессмертной сущности человека, но исключенная Аквинатом из собственно познавательных действий человека, полностью включается им при объяснении его морально-практических действий.

Признание свободной воли (и выступление против тех, кто ее отрицал) необходимо, считал Фома, ибо без такого признания отпадала бы ответственность человека за свои поступки. Тем самым подверглась известному ограничению фатализирующая тенденция, присущая всякому монотеизму и с особой силой подчеркнутая августинизмом. При рассмотрении томистских представлений о боге мы видели, что волевой фактор его деятельности все же подчинен разумному основанию. Соответственно и в человеке познание упреждает желание, воля следует за умом. Этика Аквината интеллектуалистична, насколько возможен интеллектуализм в рамках религиозно-монотеистической доктрины. Формально Фома и здесь следует за Аристотелем, признавая право человека на счастье и рассматривая познание как главное средство его удовлетворения. Тем самым признавалась известная ценность реальных, земных человеческих дел. Но высшим благом, без знания которого такая ценность исчезает, остается, конечно, познание бога, религиозных таинств и путь к спасению под руководством церкви.

Вслед за Аристотелем Аквинат различал разум теоретический, познающий главные принципы, и практический, который и выражается в волевых действиях. Свобода воли позволяет человеку делать выбор между добром и злом, морально ценными поступками, ведущими его к богу, и аморальными действиями, отклоняющими от него. Но за этой как будто свободной деятель-

ностью человека скрывается его всевышний благодетель, ведущий по первому пути и не отвечающий за второй. В сущности, Фома в принципе развивает здесь ту же доктрину, что и Августин. В отличие от него он признает лишь несколько большую самостоятельность за человеческими действиями, в которых проявляется фактор свободной воли. В осмыслении относительной самостоятельности этих действий мы встречаемся все с той же концепцией инструментальных причин, хотя и смягчающих божественное руководство миром и человеком, но вместе с тем подчеркивающих мудрость этого руководства. Мы видели, что подобно Августину Фома в своей теодицее снимает с бога ответственность за зло, царящее в мире. Если у Августина данная концепция была направлена против манихейского дуализма, то Фома использовал ее для борьбы с еретической идеологией катаров, в сущности, развивавших тот же дуализм. Воинствующий аскетизм их морального учения тоже усиливал стремление Аквината подчеркнуть полную законность человеческих стремлений к счастью.

Истолкование общественных отношений в категориях этики составляет типичную черту религиозно-монотеистической идеологии средневековья. И здесь Аквинат был одним из самых показательных мыслителей. Он уделял большое внимание осмыслению общественно-политических вопросов, которым посвятил и специальное произведение «О правлении владык» («De regimine principum»).

Этизация и теологизация коснулись прежде всего истолкования права. Здесь Фома усложнил стоическую концепцию права, развивавшуюся в поздней античности римскими юристами. Первой разновидностью права он признал так называемое *вечное право* (отсутствовавшее у названных мыслителей). Оно представляет собой совокупность правил божественного руководства миром и едва ли не совпадает с теми неизменными идеями, которые всегда наличны в божественном уме. Более частное проявление вечного права составляет *естественное право* (понятие которого и обосновывали стоики). В принципе оно присуще всем живым существам, но наиболее ощутимо в жизни людей. Руководствуясь его неизменными положениями, они приобщаются к вечности божественного права. Одно из таких положений составляет принцип справедливости, который предписывает

человеку делать то, что он должен делать всегда и во всем,— почитать бога. Конкретизацией естественного права является *человеческое право*, законы которого в отличие от законов естественного права постоянно меняются. Человеческое право распадается на общеправовое право и положительное, гражданское право, действующее в конкретном государстве (в последнем различении Фома следует римским юристам).

Главным источником социально-философских воззрений Аквината стали произведения Аристотеля. У него он заимствовал основоположную и едва ли не самую распространенную идею о человеке как общественном (политическом) существе. Не меньшую роль в социальной философии Фомы играла и другая идея автора «Политики» — что государство как целое логически предшествует составляющим его индивидам и благо этого целого следует предпочитать благу любой его составной части.

Но эти идеи Стагирита Аквинат подверг полной христианизации. Последний основоположный принцип он подчинил своей теодицее. Автор «Политики» под общественным целым, благо которого превыше всего, разумел рабовладельческий полис, процветание которого гарантирует полноценную жизнь свободных его членов, полноправных граждан. Их блаженство осуществляется в земной, реальной жизни. Автор «Правления владык» под общественным целым понимает феодальное общество и государство, которые он отождествляет и наполняет религиозно-теологическим содержанием. Понимание общества Фомой, ориентированное на принцип Аристотеля о человеке как общественном существе, сугубо органистическое (такovým оно было у подавляющего большинства средневековых философов). При этом органицизм Аквината приобрел форму иерархических представлений об общественном целом, охарактеризованных выше. Общественный порядок как отражение небесного, божественного порядка с необходимостью требует многообразия «совершенств», различных сословий общественного целого. Большинство составляющих его человеческих единиц обязано заниматься различными разновидностями физического труда, а меньшинство призвано к умственному труду и управлению этим большинством. Наиболее ценным является труд духовных пастырей народа — служителей римско-католической церкви.

Беспрекословное и старательное выполнение каждым человеком своих обязанностей, устанавливаемых в конечном итоге богом, служит благу общественного целого, как и каждого человека. Тем не менее высшая цель его существования находится не в земном его существовании, как был убежден Аристотель, а в посмертном и потустороннем.

В таком контексте Аквинат решал и проблему государства и его взаимоотношений с церковью. Несмотря на огромное усиление власти папства в рассматриваемом столетии, все же исподволь начавшееся формирование национальной государственности заставляло Фому как теоретика католической церкви и феодальной государственности пересмотреть концепцию непосредственной теократии, которая имела множество сторонников не только в предшествующем, но и в данном столетии. «Ангельский доктор» считал, что не только церковь, но и государство представляют собой божественное установление (последнее опять же вопреки Аристотелю). Государственность необходима, ибо вне ее невозможна реальная, телесно-чувственная жизнь человека. Во главе ее стоят светские власти. Но их необходимость есть необходимость вторичных, инструментальных причин, в то время как церковные институты, призванные обеспечить человеку потустороннее блаженство, выражают более непосредственное руководство человеческим миром со стороны его единственного творца. Тем самым теократический характер государственной власти выступает у Аквината скорее опосредствованным, чем непосредственным.

Фома различает пять форм государственного правления. Одна из них, демократия, отождествляется автором «Правления владык» с тиранией, ибо большинство народа, подавляя богатых и знатных, навязывает им свою волю и тем самым уподобляется тирану. Наиболее естественной формой государственной власти Аквинат признавал монархию (что вполне отвечало особенностям феодальной государственности). Обосновывая целесообразность монархического правления, он широко использует аналогии. Как бог только один во всем мире, как душа лишь одна в теле, как пчелиный рой имеет только одну матку, а корабль, гонимый подчас противоположными ветрами, направляется волей единственного рулевого, так и государственный корабль лучше всего

может функционировать, если во главе его стоит единственный правитель — монарх.

Хотя всякая власть имеет божественный источник, однако конкретное происхождение власти и в особенности ее использование, различные злоупотребления властью могут создать ситуацию, в которой подданные получают право на восстание и даже на свержение узурпатора или тирана. Не входя в рассмотрение подробностей «неправильного» функционирования власти, рисуемых автором «Правления владык», укажем, что он признает право подданных на свержение главы государства, в сущности, в случаях, когда последний посягает на интересы церкви. Так что светские правители не должны забывать, что их власть имеет свои пределы, указываемые им римско-католической церковью.

Светские власти должны по указанию церкви беспощадно карать разного рода еретиков, разрушающих единство религии. В «Сумме теологии» [см.: IIa—IIae, q. 11, 3c] ее автор сравнивает еретиков с фальшивомонетчиками (сравнение весьма показательное для воинствующего религиозного догматизма). Милостивая церковь прилагает все усилия к тому, чтобы вернуть заблудших на истинный путь. Если же они продолжают упорствовать, церкви не остается ничего другого, как передать их для казни светской власти, иначе зараза ереси погубит и многих других верующих. Так, «ангельский доктор» в контексте своей социальной философии становился и теоретиком инквизиционного изуверства.

Судьбы философии Учение Фомы далеко не сразу по-
Аквината лучило признание в философских кругах католицизма. Напротив, при жизни и в первые десятилетия после его смерти оно имело немало противников, особенно из числа францисканских августинистов, учеников Бонавентуры. Для этой так называемой старой францисканской школы были неприемлемы такие первостепенные положения онтологии и гносеологии Аквината, как единство формы и признание материи основой индивидуализации, отвержение духовной материи, в особенности же признание томизмом возможности лишь опосредствованного познания души и отвержение в этой связи возможности ее сверхъестественного озарения. Деятели этой школы отвергали и другие «новшества» Фомы. Даже в доминиканском ордене, к которому он принадлежал, у него имелись противники (например,

Роберт Кильуордби, епископ Кентерберийский). Были они и среди духовенства, стоявшего вне пределов обоих орденов (например парижский епископ Стефан Тампье, который во второе свое осуждение латинского аверроизма, имевшее место уже после смерти Аквината, включил около двух десятков его тезисов).

Но постепенно учение Фомы приобретало и все больше сторонников. К концу XIII — началу XIV в. томизм полностью возобладал в доминиканском ордене и Аквинат был провозглашен главным доктором этого ордена. Твердыней нового учения стал Парижский университет (а в дальнейшем и Кёльнский). Оно получило распространение и среди монашеского духовенства. В начале нового столетия было снято осуждение ряда тезисов томизма епископом Тампье. В 1323 г. Фома был причислен к лику святых римско-католической церкви, а его учение постепенно становится ее официальной доктриной. Идеологи и руководители этой церкви опирались на положения томизма в борьбе против различных еретических отклонений от ее вероучения (в частности, против воззрений Яна Гуса на Константском соборе 1414—1418 гг.), а затем и в борьбе против реформационных движений.

На Тридентском соборе (1545—1563), основавшем Контрреформацию, в произведениях Фомы его руководители искали обоснования в своей борьбе против Реформации. Уже после собора папа Пий V провозгласил «всеобщего доктора» («*doctor communis*») одним из учителей католической церкви. Еще до этих событий началось тщательное изучение и комментирование произведений Аквината. Особенно много сделал в этом направлении кардинал Томас де Вино Гайетанский (1469—1534), до сих пор считающийся крупнейшим интерпретатором томизма. Его усилиями, как затем и усилиями других томистов, по-прежнему концентрировавшихся главным образом в доминиканском ордене, «Теологическая сумма» Фомы полностью вытеснила «Сентенции» Петра Ломбардского на теологических факультетах университетов католических стран. Томизм как схоластицированный аристотелизм становится в ту же эпоху главным объектом атак со стороны гуманистических направлений.

Несмотря на провозглашение томизма официальной философской доктриной католической церкви, в условиях новых социальных и научных движений он вступил в

полосу кризиса. Слово «схоластика» становилось порицательным, означавшим формализованную школьную мудрость, вступившую в кричащее противоречие с требованиями жизни и науки.

Попытку преодоления этого кризиса предприняли представители так называемой второй схоластики. Они принадлежали к ордену иезуитов, возникшему как орудие папской Контрреформации, и концентрировались преимущественно в испанских университетах. Наиболее значительный представитель второй схоластики — Франсиско Суарес (1548—1617). В данной книге мы не можем рассматривать содержание этой разновидности схоластики, значительно отличающейся от томизма. Суаресизм станет понятным в контексте позднеренессансной философии и даже философии XVII в. Дело в том, что Суарес немало потрудился над совершенствованием схоластической терминологии. Он поэтому в дальнейшем оказал известное влияние даже на таких виднейших антисхоластических философов, как Декарт, Спиноза, Лейбниц. Но перед лицом новой рационалистической и эмпиристической философии, неразрывно связанной с развитием естественнонаучных знаний той эпохи, и «вторая», и «первая» (т. е. схоластика томизма) сходят с передовой историко-философской арены. О ее дальнейшей судьбе мы скажем в заключении.

Значительных успехов достигла в XIII столетии схоластическая логика. В предшествующем столетии она прямо зависела от возобновления логических идей Аристотеля. Круг логических идей, опиравшихся на его «Категории», «Введение» Порфирия и в особенности на материалы Боэция, просуществовал до середины XII в. и именовался «старой логикой» («logica vetus»). Знакомство с такими важнейшими логическими произведениями Аристотеля, как «Аналитики», «Топика» и «О софистических опровержениях», привело к появлению так называемой «новой логики» («logica nova»). В XIII столетии интенсивное изучение схоластиками этого великого логического наследия древности способствовало, как мы видели на примере Аквината, прояснению и систематизации ряда философских идей. Но в аспекте данного параграфа еще более важно отметить усиление собственно логических изысканий. Они в особенности были связаны с именами Ламберта из Оксера (ок. 1250), автора «Сво-

да логики», Уильяма Шервуда (ум. 1249), учившегося в Оксфорде и преподававшего логику в Париже, написавшего учебник логики, а также его ученика Петра Испанского (ок. 1220—1277). С ними связано появление так называемой «новейшей логики» («*logica moderniorum*»), представлявшей определенный шаг вперед по сравнению с аристотелевской логикой (которая именовалась также «древней логикой» — «*logica antiqua*»).

Наибольший интерес деятельности названных схоластиков в области логики связан с тем, что они стали уяснять отличие предмета логики как науки о правильном мышлении, выраженном словесно, от диалектики с присущей ей онтологическо-гносеологической неопределенностью. Для Ламберта из Оксера она остается искусством искусств (*ars artium*), в то время как логика играет по отношению к ней частную и подчиненную роль. Впрочем, он трактует диалектику и по-аристотелевски — как науку о гипотетических силлогизмах и вероятных доказательствах, которая отличается от собственно логики как науки, обосновывавшей выводы необходимости.

Но центральная фигура «новейшей логики» — Петр Испанский, автор «Краткого свода основ логики» («*Summulae logicales*»), ставшего наиболее распространенным учебником логики западноевропейского средневековья (уже после изобретения книгопечатания он выдержал около полутора десятков изданий).

Петр Испанский — весьма интересная и неоднозначная фигура, его нелегко классифицировать в мировоззренческо-политическом плане. Он родился в Лиссабоне, учился в Парижском университете, а затем и преподавал там. С одной стороны, он — ученый, оставивший произведения по вопросам биологии, психологии и медицины, отмеченные влиянием идей Авиценны. С другой же, Петр — теолог августинианского направления, ставший в 1273 г. кардиналом, а еще через три года избранный римским папой под именем Иоанна XXI (именно по его распоряжению парижский епископ Тампье осуществил второе осуждение аверроизма в 1277 г.). Вместе с тем его можно назвать передовым логиком своей эпохи. В названном сочинении (в его первых шести частях) автор как бы подвел итог аристотелевской логики, тогда уже ставшей традиционной. В этих частях рассматривалось учение о суждении, о понятиях (универсалиях), о предикаментах (категориях), о силлогизме (умозаключе-

нии), о диалектических умозаклчениях (в смысле, о котором шла речь выше). Были придуманы мнемонические стихи, обозначающие различные модусы трех фигур силлогизма и облегчавшие усвоение силлогистической техники. Те же цели решались и с помощью геометрических иллюстраций (квадраты, треугольники и другие фигуры), облегчавших запоминание логических закономерностей.

Особый интерес представляла седьмая, заключительная часть «Краткого свода логики», составлявшая отдельный трактат «О свойствах терминов» («De terminorum proprietatibus»). Развивая здесь идеи Ламберта и Уильяма, Петр, собственно, и излагает то, что получило тогда наименование «новой логики». Исходя из аристотелевского подразделения слов на изолированные и входящие в связную речь, автор вводит в данной части своей книги семиотическую проблематику. Она связана с анализом того, как мысль получает свое выражение в языке при рассмотрении взаимоотношения логики и грамматики. Особо важная роль придается при этом так называемой *суппозиции* — допустимой подстановке значений различных терминов.

Значительным представителем философской культуры и логической мысли западноевропейского средневековья был младший современник Петра Испанского арагонец Раймунд Луллий (1235—1315), противоречивый и неоднозначный мыслитель. Родившийся на острове Майорка и учившийся в Париже, он в молодости вел светскую жизнь, занимая высокие должности при местном дворе. Но в тридцатилетнем возрасте оставил светскую жизнь, стал созерцателем, философом, миссионером (с 1292 г. — францисканец), много писал и путешествовал. Среди десятков его произведений значительная часть написана на родном каталанском языке — стихи, куртуазные поэмы и даже философский роман «Книга о Бланкерне». Эти произведения делают Луллия одним из родоначальников каталанской литературы. Философские и логические произведения написаны, конечно, на латинском языке, но некоторые из них — на арабском. Влияние арабоязычной культуры было очень велико на родине Раймунда. По-видимому, он хорошо осознавал значение этой культуры и еще за несколько лет до смерти предложил Вьенскому собору учредить в европейских университетах кафедры для изучения арабского и еврей-

ского языков. Вместе с тем Луллий — католический фанатик, одержимый идеей обращения мусульман в христианство и предлагавший для этой цели тому же собору возобновить крестовые походы. Но они уже канули в прошлое, и Луллий предавался миссионерской деятельности преимущественно в мусульманских странах. Умер он в Тунисе.

Католической ортодоксальностью Раймунда можно объяснить его вражду к аверроизму (тому же собору он предлагал запретить это учение). Как философ он был в особенности непримирим к теории «двух истин», развивавшейся латинскими аверроистами. С другой стороны, Луллий отвергал воззрения тех католических философов, которые отрицали возможность какого бы то ни было доказательства и объяснения догматов вероучения. И здесь католический фанатик довольно неожиданно предстает в качестве теологического рационалиста. В противоположность как сторонникам концепции «двух истин», так и религиозным иррационалистам Луллий выражал убеждение в возможности полного слияния теологии с философией (в известной мере напоминающая здесь Роджера Бэкона). В таком неожиданном контексте он сформулировал свои логические идеи в сочинении «Великое искусство» («Ars magna»).

Автор дает здесь простое определение логики как такого искусства, с помощью которого истина может быть отличаема от лжи (двузначное толкование истинности). Весьма плодотворно в исторической перспективе понимание Луллием задачи логики. «Новейшие логики», подобно самому Аристотелю, ставили перед своей наукой задачу доказательства истин, но с помощью этой логики невозможно открывать новые истины. Именно такую задачу и поставил перед собой Луллий — дополнить логику доказательства логикой открытий. С этой целью он изложил свои попытки механического моделирования логического мышления, с помощью которого даже человек средних способностей сможет открывать новые истины и убеждаться в непоколебимой истинности только католической религии.

Механизм, описанный здесь, представляет собой систему семи концентрических кругов, каждый из которых содержит группу сходных понятий. На одном из них, например, помещались такие «субстанции», как бог, ангел, человек, небо и др., на другом — соответствующие

им абсолютные предикаты, такие, как могущество, знание, благодать, длительность и др., на третьем — такие относительные предикаты, как великое, благое и др. Вращение кругов относительно друг друга дает разнообразные комбинации терминов, представляющие собой новые понятия (благой бог, великий бог, великая благодать бога и т. п.). Совершенно фантастический по содержанию фигурирующих в нем понятий, логический механизм Луллия заключал в себе весьма значительную идею *формализации* логических действий посредством оперирования различными общими знаками. Связь такого рода логической техники с христианско-католической теологией более чем внешняя (несомненно, с ее помощью невозможно было обратиться в христианство ни одного язычника). Историки логики последних десятилетий квалифицируют Луллия как предшественника комбинаторных методов в новейшей логике. Не случайно в дальнейшем логический механизм Луллия (сама его идея) был высоко оценен Лейбницем, считающимся отцом математической логики.

Общество, церковь, народно-еретические движения в странах Западной Европы XIV в. Социально-экономическое развитие западноевропейского феодального общества в XIV в. характеризуется новыми чертами по сравнению с предшествующим веком. Прогресс ремесленного производства и увеличение масштабов торговли способствовали дальнейшему развитию городской жизни (особенно в Северной Италии и во Фландрии). Столкновения городских общин и союзов с королевской властью (как и с властью папского феодализма) нередко оканчивались в пользу первых (например, поражение французского короля Филиппа IV в войне с фландрскими городами). Важнейшим политическим фактором жизни западноевропейского феодального общества рассматриваемого столетия было укрепление национальных государств, прежде всего во Франции и Англии. В них, как и в некоторых других государственных образованиях, все больше стали обозначаться национальные границы, а главное, укреплялась сама государственная власть.

В такой ситуации по-новому встала первостепенная политическая и идеологическая проблема взаимоотношений папской теократии и национальной светской власти. Крупнейшим представителем первой из них на исходе

предшествующего и в самом начале рассматриваемого столетий был папа Бонифаций VIII (1294—1303). Он еще пытался утвердить свое первенство по отношению к государственной власти, используя так называемую теорию «двух мечей» (светского и духовного), якобы вверенных папе богом. Но столкновение папы с французским королем Филиппом IV окончилось полной победой последнего. После смерти Бонифация и избрания папой французского ставленника Климента V резиденция папской курии была перенесена в южнофранцузский город Авиньон, и началось так называемое «авиньонское пленение» пап, продолжавшееся свыше шести десятилетий, во время которого папство во многом стало орудием французских королей. Это усугубляло кризис папской власти, против притязаний которой выступали другие светские государи (в особенности германский император Людвиг Баварский, боровшийся против авиньонского папы Иоанна XXII и поддерживавший римскую аристократию, выступавшую против светской власти папства). Когда в результате поражений Франции в Столетней войне против Англии папская курия снова возвратилась в Рим (окончательно в 1377 г.), это событие отнюдь не способствовало усилению ее политического влияния и авторитета. Напротив, европейские монархи, стремясь к ограничению светской власти папства, все отчетливее выявляли тенденцию к укреплению своих национальных церквей. Такая тенденция предвещала уже события будущей Реформации.

Однако кризис римско-католической курии и возглавлявшейся ею католической церкви определялся не только исчерпанием притязаний папства быть надгосударственной и наднациональной силой. Еще в большей мере данный кризис был связан с дальнейшим падением морального авторитета римско-католической курии среди различных слоев населения. Став огромной бюрократической организацией, римская церковь превратилась вместе с тем в мощное фискальное ведомство, заинтересованное прежде всего в собирании всякого рода налогов и подношений, в продаже индульгенций, во всемерном обогащении. Такая коррумпированная церковь, впавшая в едва ли не еще большее «обмирщение», чем это имело место до клюнийского движения, глубоко разочаровывала народные массы. Следует иметь в виду, что в условиях средневековья с присущим ему господ-

ством религиозной идеологии церковь становилась главным объектом моральной критики, нередко даже в тех случаях, когда крестьяне и ремесленники вели вооруженную борьбу непосредственно против светских феодалов. Выразителями народных интересов становились различные еретические деятели и доктрины.

Одним из наиболее влиятельных было в рассматриваемом столетии движение францисканских радикалов, тех самых спиритуалов, которые и в предшествующем столетии бунтовали против примиренчества и соглашательства своего орденского руководства по отношению к папской курии и официальной церкви. Теперь они продолжали тот же бунт против коррумпированной церкви, скорее препятствующей верующим чтить бога, чем способствующей им в этих стремлениях, которые важнее самой жизни. Отсюда требования спиритуалов о возвращении церкви к евангельской простоте. Они принимали форму острой критики папы Иоанна XXII (1316—1334), всемерно усилившего фискальный гнет церкви, как еретика и богоотступника. В богословско-теоретическом плане спиритуалы критиковали спекулятивную теологию, недоступную разумению верующих, и выступали за более простое вероучение, понятное для всех и наставляющее к праведным поступкам. Спиритуалы осуждали также стремление руководителей церкви к усилению светской власти, считая, что ее осуществление — прямое дело государственных правителей.

Из более массовых еретических движений упомянем движение вальденсов, распространившееся из Южной Франции в Северную Италию, некоторые области Германии, а также Чехии и Испании. Продолжая линию катаров, эти плебейско-крестьянские еретики отвергали основные догматы христианско-католического вероучения. Их убеждение в том, что подчиняться следует богу, а не людям, вынуждало «лионских бедняков» (так их называли по месту первоначального появления) призывать к отказу подчиняться и светским властям.

Во многом близка к вальденсам секта апостольских братьев, возникшая в 1260 г. в Северной Италии и существовавшая около столетия. Главным идеологом и вождем этой крестьянско-плебейской секты был Дольчино. Его воззрения во многом сложились под воздействием францисканских спиритуалов и изложенного выше учения Иоахима Флорского о неизбежности наступления

завершающего («третьего» по Иоахиму и «четвертого» по Дольчино) этапа всемирной истории (учение Иоахима было весьма influentially и среди самих спиритуалов). Однако в отличие от основоположника данного учения Дольчино трактовал этот завершающий этап не как эпоху «вечного Евангелия», созерцательного блаженства, а как состояние полной социальной справедливости, исключающей всякое притеснение со стороны господ и властей. Их насильственное ниспровержение, как и ликвидация всей церковной иерархии, начиная с папы, приведет к состоянию всеобщего равенства. Такое подлинно апостольское состояние призвано отменить любую форму частной собственности (возможно, лишь по отношению к руководителям такой общины справедливости). Попытку реализации такого социального идеала Дольчино предпринял в 1304 г., возглавив в одном местечке Ломбардии восстание крестьян с намерением организовать свободную крестьянскую общину на основе уравнительных переделов земли. Это упорное и длительное восстание было подавлено духовными и светскими феодалами, Дольчино схвачен и казнен вместе со своими ближайшими последователями в 1307 г.

Через несколько десятилетий после описанных событий в Англии развернулось антифеодальное и антикатолическое крестьянско-плебейское движение, духовными руководителями которого выступили так называемые лолларды — странствующие проповедники из числа бедных священников. Их деятельность констатируется историками и на континенте. Она показывает, что низшие звенья католической иерархии, близко стоявшие к народу, далеко не всегда были послушными орудиями римской курии. Действительно, лолларды обрушивались в своих проповедях как на коррумпированную церковь, так и на жестокость феодального строя с его налогами, поборами и эксплуатацией.

Проповедь социального равенства, вызвавшая к библейским временам, получила свое лапидарное выражение в широкоизвестных словах одного из виднейших руководителей лоллардов Джона Болла: «Когда Адам пахал, а Ева пряла, кто был тогда дворянином?» Проповеди лоллардов и самого Джона Болла сыграли огромную роль в идеологической подготовке крупнейшего не только в Англии, но и во всей Западной Европе той эпохи крестьянского восстания Уота Тайлера. Болл, ставший вместе

с ним руководителем этого восстания, был с ним же и казнен в 1381 г.

Бюргерский вариант того же движения, заостренный уже главным образом против католической иерархии и ее громадной собственности, был сформулирован в учении Джона Уиклифа (ум. 1384), доктора богословия и профессора Оксфордского университета, переводчика Библии на английский язык, автора ряда богословских трактатов и памфлетов. Защищая в них существующее феодальное общество с присущей ему иерархией, Уиклиф вместе с тем отвергал церковную иерархию в той ее форме, которая тогда давно сложилась, а главное, отрицал право церкви на огромную собственность, видя в ней основную причину моральной испорченности духовенства. Весьма показательна для средневековой социальной мысли аргументация Уиклифа, направленная против уравнилельских требований крестьянско-плебейских идеологов и обосновывавшая необходимость частной собственности в существующем обществе. В принципе, признавал английский богослов, общность собственности более соответствует человеческой природе, чем собственность частная, но это такое соответствие, которое предполагает идеально праведных людей. Однако они существовали лишь до грехопадения, а после него подобное состояние стало совершенно невозможным. Поэтому как частную собственность, так и сословный строй следует признать божественным установлением. Тем не менее фактическое выступление Уиклифа за секуляризацию церковной собственности, как и некоторые догматические поправки, внесенные им в христианское богословие, привели к решительному осуждению его учения со стороны папы Григория XI (первого папы, возвратившегося в Рим) в 1377 г. Папа потребовал ареста Уиклифа и суда над ним, но английское правительство взяло его под свою защиту. Выступление английского богослова за «дешевую церковь» и другие идеи, предвещавшие Реформацию, оказали влияние на Яна Гуса (в дальнейшем и на Мартина Лютера) и были признаны еретическими на Константском соборе 1415 г., приговорившем Гуса к сожжению.

Очень интересной и весьма плодотворной в историко-философском плане формой протеста против бездушной католической иерархии и присущей ей религиозности стали в рассматриваемом столетии мистико-пантеистиче-

ские учения, тоже связанные с народными движениями, в особенности в Северо-Западной Франции, Нидерландах и Германии.

Элементы пантеистических воззрений можно видеть у тех еретиков, которые опирались на учение Иоахима Флорского с его идеей «вечного Евангелия», которое должно восторжествовать на земле. Однако пантеистические воззрения были сильнее выражены в движении бегардов и бегиннок, у которых эти воззрения напоминали идеи амальрикан. Еще более радикально по сравнению с бегардами и бегинками движение «братьев и сестер свободного духа», распространявшегося примерно в тех же местах. Исходя из убеждения в наличии бога в душе всех людей «братья и сестры» отрицали необходимость христианского культа, духовенства и церковной организации. Признание идентичности бога и человека приводило их, как в свое время амальрикан, к радикальной критике господствующих социальных порядков за их аморальность. Мечтая о создании «божьего царства» на земле, они проповедовали общность имущества, стремясь ввести своего рода уравнилельский коммунизм.

Из числа важнейших явлений развития культуры в XIV в., имевших ближайшее отношение к философии и науке, необходимо отметить возникновение новых университетов в Праге (1347), Кракове (1364), Вене (1365), Гейдельберге (1386), Кельне (1388), Эрфурте (1389), Лейпциге (1409) и в некоторых других европейских городах. Старые университеты, в особенности Парижский, начинают терять свое общеевропейское значение и приобретать (в особенности вновь возникшие) значение национальное. Некоторые из этих университетов не имели теологических факультетов. Но не только в них, но и там, где такие факультеты существовали, возрастает изучение светских знаний, в частности права, потребность в котором увеличивается в условиях развития городской жизни и государственности.

Во втором разделе мы говорили о двух формах средневековой мистики — *ортодоксальной*, сохранявшей внеприродного бога, нередко сочетавшейся с теми или иными схоластическими идеями и направлениями, не посягавшей на господствовавшее вероучение и даже стремившейся укреплять его, и *еретическо-пантеистической*, лишенной почти всех этих черт. Мы писали также о на-

Мистический пантеизм
Мейстера Экхарта

родно-еретических движениях, идейной основой которых служили воззрения мистического пантеизма. Говорили и о таком философе, как Давид Динанский, у которого мистический пантеизм перерос в натуралистический. Теперь же нам предстоит рассмотреть снова мистический пантеизм немецкого философа и теософа Иоганна Экхарта, которого чаще именуют Мейстером (т. е. мастером, учителем) Экхартом (1260—1327).

По рождению он принадлежал к рыцарскому сословию, но уже в юности стал монахом доминиканского ордена и затем был даже викарием (наместником) этого ордена в Тюрингии и Саксонии. Дважды (в 1300—1303 и 1312—1314 гг.) Экхарт был занят преподавательской работой в Парижском университете. Его педагогическая деятельность осуществлялась также в высших доминиканских школах Страсбурга и Кёльна. Латинские произведения Экхарта являются теологическими. Но он писал и по-немецки, а также выступал с проповедями перед народом на этом языке. Именно эти проповеди привлекли внимание папской курии в Авиньоне в последние годы жизни Иоганна. Привлеченный к ее суду, он умер при невыясненных обстоятельствах. В 1329 г. буллой Иоанна XXII были объявлены еретическими 28 пунктов его учения.

Учитель Экхарт был весьма начитан как теологически, так и философски. Он хорошо был знаком с кругом идей своих старших «братьев» по ордену — Альберта и Фомы (учивших и в Кёльне), но личное знакомство Иоганна даже с первым из них маловероятно. Через них (возможно, и непосредственно) он усвоил и многие идеи Аристотеля. Но его значительно больше увлек неоплатоновский круг идей. Читая его «Проповеди и рассуждения» [см.: 48], чаще всего встречаешься с именем «святого Дионисия» (Ареопагита). Христианское вероучение трактуется в духе этих идей. Особенно широко использованы идеи отрицательного, апофатического богословия.

Неоплатоновско-ареопагитский круг идей породил у Экхарта интенсивные мистические спекуляции о Божестве (божественности) (*Gotheit*) как абсолюте, совершенная непознаваемость которого делает его тождественным ничто. «Этот бездонный колодец божественного Ничто» [48, с. 103], относительно которого необходимо отрицать любые атрибуты, тем не менее конкретизируется понятием «основа» (*gunt*), которая в дальнейшем самоуг-

лублении оказывается как бездной (abgrund), так и пра-основой (urgrund). Таково Божество (божественность) — абсолют, взятый сам по себе. Но в отношении ко всему, что находится вне его, Божество выступает как универсальная творческая активность. Ее главный результат, или «первое обособление Божества», составляет Бог, (Got), которого можно осмысливать как личность в соответствии с догматом троицы и другими положениями христианского вероучения. При этом «Бог и божество не схожи как небо и земля», как «внутренний и внешний человек» [48, с. 29]. Поскольку Экхарт принимает и тезис тех философов, которые отождествляют бога с бытием, мы не всегда обнаружим у него разделение божества (божественности) и бога. Более четко выражено пантеистическое обезличивание этого привилегированного и всеобъемлющего понятия, а также отождествление всего мира с богом, который присутствует во всех без исключения вещах и процессах. Творение мира богом по-неоплатоновски переносится из определенного времени в неопределенную вечность.

Но ни одна вещь, в которой бог всегда наличен, не осознает его присутствия. Это дано только человеку, а еще точнее — тому «внутреннему человеку», который и есть его душа. В самой разнообразной связи провозглашает Экхарт тождество божественности-бога с глубинами человеческого духа. Можно утверждать, что в таком отождествлении и заключена самая суть его мистического пантеизма. «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога. Ничто не близко мне так, как Бог... Бог мне ближе, чем я сам себе» [48, с. 47]. Определяя душу и как «искорку» божью, немецкий пантеист подчеркивает ее единственность божеству, несотворенность ее. В этой связи фундаментальная идея о тождестве микро- и макрокосмоса оборачивается идеей тождества глубин человеческого духа и божественности, ибо «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина» [48, с. 24]. Как непознаваема первая, неизреченна и вторая. Основа души — «одно глубокое молчание» [48, с. 12]. Отрицательная теология дополняется у Экхарта отрицательной психологией.

Однако принципиально более важна глубочайшая связь, существующая между человеческой душой и богом. Она и делает возможным соединение любого человека с богом. Для этого далеко не достаточно обычного позна-

ния, осуществляющегося в образах и понятиях. С их помощью можно представить бога как личность, но совсем невозможно постичь безличную божественность-абсолют, ускользающий от всех чувственных и абстрактных определений.

Такое постижение становится возможным на путях истребления в душе личного бога со всеми присущими ему чертами, истребления, в процессе которого человеческий дух и обретает в своих глубинах безличную божественность. Его постижение, таким образом, осуществляется на путях мистической интуиции. Только тогда и обнаруживается, что в такой деятельности человека проявляется сама божественность.

**Этико-социальные
идеи Экхарта и его
историческое значение**

Важнейшие этико-социальные выводы вытекали из мистико-пантеистической доктрины Экхарта. Она не лишена известного аскетизма, культа страдания, без которого невозможно постижение божественных глубин. «Пройденное страдание слаще меда» [48, с. 66]. Но не в этом ее главная особенность и опасность для господствовавшей церкви со всем ее вероучением. Огромная опасность для нее была связана с тем, что мистико-пантеистическая доктрина Экхарта фактически отвергала христианско-монотеистические представления о бессмертии индивидуальной человеческой души и о посмертных наградах или карах для нее. Рассматривая освобождение человека как изживание его индивидуальности, ибо только на этом пути возможно его соединение с подлинным богом, подчеркивая непреходящую ценность человеческой души, данная доктрина вела к игнорированию догматики внешнего культа, христианско-католической литургии. В частности, она указывала на бесполезность молитв, которые свидетельствуют лишь о несовершенстве молящегося, о его неспособности изжить в себе личного бога и достигнуть подлинного божества.

Другой исторически весьма важный этико-социальный вывод доктрины Экхарта был связан с субъективизацией и индивидуализацией религиозности, отворачивавшейся от внешних и формальных предписаний господствовавшего вероучения и основанной на нем бюрократизированной и насильственной церкви. Каждый человек должен идти к богу собственной дорогой, невозможно откровение, одинаковое для всех людей. Ос-

нованная на этих идеях концепция моральности Экхарта подчеркивала, что принципиальную важность для человеческой жизни имеют не внешние действия человека, а его мысли и чувства, склонности его сердца. Набожность прямо пропорциональна *незаинтересованности*, способности человека по возможности полностью отказаться от стремления к собственному благу и счастью, включая даже стремление к спасению. Славен тот, кто даст тысячу золотых марок, чтобы построить на них церковь или накормить нищих, но еще славнее тот, кто даст эти деньги просто так, не для чего. Субъективизация религиозности означает также субъективизацию моральности, ибо судьей своих поступков должен выступать прежде всего сам человек. Христианскую доктрину первородного греха Экхарт фактически отрицал. Грех рождается только злой волей, уже его осознание ставит осознающего на путь его преодоления.

При рассмотрении ортодоксальной мистики Бернара Клервосского было установлено, что эта разновидность мистики, сохранявшая внеприродного личного бога и рассматривавшая интуицию как сверхъестественное озарение (по-августиновски), сопровождалась враждебным отношением к разуму человека и его логическим средствам. В таком толковании интуиция оставалась сугубо иррационалистическим началом. Напротив, пантеистическая мистика утверждала способность человеческой души собственными силами дойти до соединения с богом. Такая мистика отнюдь не провозглашала презрения к разуму, а давала ему весьма высокую оценку, рассматривая его как неотъемлемую и первостепенную часть человеческого духа. Такую гносеологическую позицию демонстрировал Скот Эриугена. Близок к нему в этом отношении и Мейстер Экхарт.

Не только душу, но и разум он именует святыней бога, в которой он укоренен весьма глубоко. На страницах названного произведения Экхарта мы можем обнаружить и некоторые штрихи, рисующие путь человеческого познания. Он начинается с чувственных образов и обыденного человеческого рассудка, который «принимает вещи за нечто действительное» [48, с. 163]. Ученость неотделима от рассудка, и автор ценит ее весьма высоко, ибо «человек поистине скот, обезьяна, безумец, пока он коснеет в невежестве» [48, с. 75]. Хотя высшее состояние человеческого духа — неведение, в котором скрыва-

ются бесконечные глубины бога и души, но путь к такому неведению, подчеркивает автор, идет не от невежества, а от знания. Хотя сам бог и не томится по своему творению, но творение томится по богу. Достижение душой в состоянии полной отрешенности соединения с богом как вершина познавательного неведения — мистическое слияние субъекта с объектом, ибо в этом состоянии душа «равно и познающее, и познаваемое» [48, с. 99], поскольку объект ее познания есть божественный абсолют.

Рационалистические элементы пантеистической доктрины Экхарта выражаются и в наличии элементов диалектики в его картине мира и человека. Разумеется, мы говорим здесь не о диалектике в том смысле, в каком этот термин понимался в средневековой философии, а в том, в каком он употребляется в марксистско-ленинской философии. Креационизм и фатализм монотеистической философской мысли — в любой ее форме — можно рассматривать как крайнее выражение метафизического представления о мире. Его предметы и существа возникли сразу, в течение нескольких дней, и связь между ними, зависящая от бога, носит чисто внешний характер. Наиболее последовательными представителями такого воззрения выступали арабоязычные мутакаллимы и ортодоксальные христианские августинисты. Пантеизм же, фактически отказывавшийся от основоположного догмата творения, видел в мире единство и связь.

У Экхарта диалектическая интуиция выражается в мысли, согласно которой все изменения в мире направлены к тому, чтобы сохранить его целостность, определяемую единством божества. «Ничто так не мешает душе познавать Бога, как время и пространство! — писал он в этой связи. — Пространство и время всегда лишь части, а Бог един. Итак, если надлежит душе познать Бога, она должна познавать его вне времени и пространства. Ибо Бог не «то» и не «это», как множество вещей: Бог есть одно» [48, с. 50]. Согласно данной интуиции Экхарта, каждая вещь и каждое явление могут быть правильно поняты лишь как части, подчиненные своему целому, тому целостному миру, который составляет тело единого бога. Всякая дифференциация и раздельность с этой точки зрения — лишь форма проявления универсальной целостности, божественной субстанции. Встречаются у Экхарта и мысли о борьбе противоположностей в природном и человеческом мире.

Историческое значение Экхарта определялось, во-первых, тем, что его мистико-пантеистическая доктрина, утверждающая возможность непосредственного постижения бога, фактически отрицала господствующую церковь с ее сложной организацией и обрядностью. Здесь Мейстер Экхарт формулировал умонастроения ряда еретических народных движений (сам он непосредственно был связан с бегардами). Значение его доктрины, во-вторых, было еще более широким в связи с проповедуемой ею «религией сердца», отвергавшей господствовавшую формализованную религиозность, призывавшей к чистоте и евангельской простоте христианской веры, к более личным и интимным отношениям между человеком и богом. Здесь Экхарт находился в центре современного ему мистического движения, имевшего и других идеологов, у которых социально-революционные мотивы были подчинены мотивам морально-индивидуальным. Один из них—фламандский каноник Ян Рюисброк (1293—1381).

Непосредственное воздействие Экхарт оказал (главным образом во втором аспекте своей деятельности) на немецких мистиков Иоганна Таулера (1300—1361), Генриха Сеузе (ок. 1300—1365) и на анонимного автора «Немецкой теологии». Их идеи послужили одним из главных стимулов реформационной деятельности Лютера. Вместе с тем революционная сторона экхартовского пантеизма оказала (совместно с учением Иоахима Флорского) значительное воздействие на вождя немецкой народной Реформации Томаса Мюнцера. Собственно философская сторона доктрины Экхарта повлияла на формирование воззрений виднейшего ренессансного пантеиста и диалектика XV в. Николая Кузанского.

Периоду наибольшего могущества католической церкви как наивысшей санкции феодального строя соответствовал теолого-философский синтез, разработанный Фомой Аквинским. Как мы видели, томизм представлял собой универсалистскую систему, в которой нашли себе место бог, природа, человек с его познанием и различными сферами культуры. Прогрессировавшее, хотя и медленно, разложение феодального строя, в недрах которого росли элементы раннебуржуазной культуры Ренессанса (в Италии она развивалась уже в XIV в.), повлекло за собой известное ослабление роли церкви, падение ее морального авторитета, как и власти папства,

Схоластика на распутье.
Иоанн Дунс Скот



выявило кульминационный характер схоластической системы Аквината. После его смерти довольно быстро умолкла критика этой системы, а примерно через полвека она становится фактически официальной системой католицизма.

В этих условиях в схоластике возникают оппозиционные направления, прямо или косвенно полемизировавшие против томизма. Характерная черта этих направлений заключалась в том, что они были лишены его универсалистских притязаний. По мере этого в них возрастал аналитический компонент, стремление увязать философские изыскания с теми или иными частными вопросами знания.

На переломе двух веков развивалась философская деятельность Иоанна Дунса Скота (1265/1266—1308). Шотландец по происхождению, Иоанн в 1281 г. вступил во францисканский орден, учился в Оксфорде, ряд лет пробыл в Парижском университете, преподавал философию и теологию как там, так и у себя на родине, в Оксфордском и Кембриджском университетах. В самом конце жизни прибыл в Кёльн, где и умер. Наиболее значи-

тельным произведением Дунса было «Оксфордское сочинение» («Opus oxoniense»), представляющее собой комментарий к сочинению Петра Ломбардского, но подробно излагающее его собственное учение. Из других произведений Скота следует назвать «О первом начале всех вещей» («De primo omnium principio»), а также его комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и ряд вопросов к его метафизике (Quaestiones in Metaphysicam).

Францисканский орден был главной твердыней августинианской традиции. Августинианцы же, как мы не раз констатировали, представляли консервативное направление в католической теологии и философии, боровшееся с перипатетизмом Фомы, твердыней которого становился доминиканский орден. Эти консервативные августинианцы составляли так называемую старую францисканскую школу. Иоанн Дунс Скот, также принадлежавший к францисканскому ордену и тоже включившийся в борьбу против томизма (в годы, еще предшествовавшие его канонизации), уже широко пользовался переводами сочинений Стагирита. Он стал основоположником так называемой новой францисканской школы. Ему присуще более свободное (можно сказать, весьма «селективное») отношение к идеям августинизма. Впрочем, уже в случае с Роджером Бэконом, старшим «братом» Дунса Скота по ордену, мы видели, сколь неожиданный оборот, приняли у того некоторые из этих идей. Пожалуй, в еще большей степени это же (хотя и по отношению к другим идеям) следует констатировать и у более молодого «брата». Творческие философские умы, в сущности, всегда демонстрируют нам свободное отношение к философской традиции, сторонниками которой они себя провозглашают. Так ведь было и у самого Августина в его отношении к платонизму.

Научно-философское мировоззрение Дунса Скота складывалось под сильным влиянием Оксфордской школы Роберта Гроссетеста с ее интересами к математике и естествознанию. Правда, наряду с этим мы должны констатировать и воздействие на него парижской теологической школы с ее сугубо умозрительными словопрениями. Однако в целом философские элементы все же преобладают над теологическими, традиция оксфордского сциентизма оказалась сильнее традиции парижской спекуляции.

Первая из названных традиций проявилась у Дунса Скота в стремлении по возможности к ясному и точному рассуждению (хотя стиль его произведений далек в этом отношении от совершенства), к сомнению в вопросах, которые не поддаются трактовкам, приближающимся к математической очевидности. Именно за эти качества своего ума Иоанн получил имя «тонкий доктор» («*Doctor Subtilis*»). Это его прозвище нередко воспринимается как выражение схоластического дистинкционализма, стремления к максимально утонченному различению философских понятий, при котором формальная сторона резко преобладает над содержательной, если не полностью поглощает ее. Однако такое представление можно считать обоснованным по отношению к схоластике как, увы, нередкому элементу даже современного философствования, но было бы несправедливо дистинкционализм Дунса Скота истолковывать как бесплодную игру в слова. Конечно, ему часто недоставало конкретного содержания, поскольку «тонкий доктор», нужно думать, не обладал научными знаниями и стремлениями, которые были характерны для Гроссетеста или Роджера Бэкона, да к тому же в отличие от них у него более интенсивно представлены теологические интересы. Вместе с тем влияние научного духа, представленного названными мыслителями, сместилось у Дунса Скота в сферу гносеологии и логики (а последняя, как мы видели, не занимала значительного места в их философских интересах). И здесь она дала немаловажные историко-философские результаты. Скотистский дистинкционализм проводит, например, разграничение реального и формального различия (*distinctio formalis, realis*), а также разграничения мысленного, логического (*distinctio rationis*). Важнейшим проявлением первого является различие между материей и формой, а второго — между сущностью вещи как той или иной общностью и ее существованием в качестве неповторимой индивидуальности.

Критический дух «тонкого доктора» по отношению к ряду смутных положений теолого-метафизической мысли получал у него выражение в работе над более точной логико-гносеологической терминологией. И здесь он имеет определенные заслуги перед историей философии. Например, у него мы встречаемся с различением понятий абстрактных и понятий конкретных (как и сами эти латинские термины). В качестве другого примера можно

привести понятие *интенции*, как определенной направленности человеческого сознания на внешний объект (первичная интенция) или на само познающее сознание (вторичная интенция, обладающая гносеологическим и логическим содержанием). Немаловажную роль в логико-гносеологических изысканиях Дунса Скота играет упоминавшееся выше понятие суппозиции.

Особый интерес представляет решение Дунсом Скотом фундаментальной проблемы соотношения разума и веры, философии и теологии. В этом решении он развивал идею предметного разделения двух этих разновидностей человеческого знания, первое проявление которой мы констатировали у мыслителей Шартрской школы (и даже у Абеляра). «Тонкий доктор» решительно расходится здесь с «ангельским доктором», поскольку у первого философия не превращается в служанку теологии, хотя она и может помочь вероучению уяснить некоторые его положения. В качестве чисто теоретического знания философия постигает внешний мир, опираясь на разум (и опыт) и используя научное знание. Между тем подавляющее большинство положений вероучения, содержащихся в Священном писании, не поддается рациональному обоснованию и не нуждается в нем.

Если философия — *теоретическая* дисциплина, то теология — главным образом *практическое* знание того, как наиболее успешно направлять человеческую волю для выполнения тех положений, которые предписываются вероучением. Тем самым теология наполняется прежде всего моральным содержанием. Ее положения не могут претендовать на точность и строгость, к чему философия всегда обязана стремиться. В области вероучения следует поэтому придерживаться положений августинизма, и нет необходимости переосмысливать аристотелевские понятия, как это делал Аквинат. Но все же, стремясь избежать какого бы то ни было конфликта между теологией и философией, Дунс Скот допускал, что богослов, опираясь на естественный разум, все же может утверждать *возможность* того, чему его учит вера. Сюда относятся прежде всего существование и единство бога, как и создание им мира из ничего.

Метафизика Дунса Скота Философию Дунс Скот фактически отождествляет с метафизикой. Если Фома именно теологию рассматривал как наивысшее знание, то у Иоанна эта роль отводится метафизике, ко-

торую он считает максимальным познанием (*maxime scibilia*). Как совокупность наивысших познавательных обобщений относительно свойств бытия она формулирует принципы, в свете которых следует познать и все единичные вещи (по существу, это аристотелевская позиция). Как бы переключаясь с арабоязычными неоплатонизирующими аристотеликами (аль-Фараби, Авиценна), Дунс Скот делает главной категорией своей метафизики понятие бытия-Абсолюта, которое охватывает всю сферу действительности и может трактоваться и как предмет знания, и как предмет веры. Обнимая в себе все существующее, понятие бытия распространяется и на бога. С другой стороны, придерживаясь основоположного тезиса креационизма в его августинианской форме, Дунс Скот фактически сводит его к положению о генетической и функциональной зависимости всего сущего от Абсолюта.

Более частное положение скотистской метафизики связано с его отрицанием реальной разницы между сущностью и существованием, игравшем огромную роль в томистской теологизированной метафизике. Согласно же Скоту, существование потенциально заключено в сущности, и как акциденция в субстанции оно не требует поэтому особого акта существования со стороны внеприродного бога. Тем самым августинист Скот ослабляет зависимость единичных существований от бога по сравнению с перипатезирующим Аквинатом. Но, по-видимому, первый из них хотел здесь прежде всего подчеркнуть, что в теологии неприменимы рациональные положения, которыми оперирует метафизика.

Еще большую роль в скотистской метафизике играет проблема материи и формы. И здесь Дунс Скот не придает форме того решающего значения по отношению к материи, которое она играла у Аквината, а рассматривает материю как обладающую актуализирующую сущность. «Тонкий доктор» различает прежде всего «перво-первую» («*primo prima*») материю как универсальную и первичную субстанцию, которая существует без формы и лежит в основе всего сущего. Именно она и составляет предмет метафизики (это утверждение близко и к аристотелизму). Вторая разновидность определяется им как «второ-первая» («*secundo prima*») материя. Эта качественно определенная материя образует предметы и существа живого мира, изучаемые натурфилософией. На-

конец, «третье-первая» («*tertio prima*») материя может быть истолкована как тот материал, из которого усиления человека создаются многочисленные и разнообразные вещи. Она составляет предмет изучения механики.

Но описанное различие разновидностей материи отнюдь не снимает проблемы формы, хотя Скот и решает ее иначе, чем это имело место у Аквината. Если у последнего всегда общая форма, сочетаясь с определенной порцией материи, выступающей основой индивидуации вещи, актуализирует ее, то у первого именно форма любой вещи и выступает в качестве начала, придающего ей индивидуальность, конкретность. В двух этих положениях одно из главных расхождений томистской и скотистской метафизики, предмет длительных и ожесточенных дебатов между доминиканскими и францисканскими схоластиками.

Следует, однако, учитывать, что «тонкий доктор» при этом переосмысливал понятие формы, которое он заменял понятием формальности (*formalitas*) как определенного аспекта конкретных вещей. Если для Фомы форма как родовое и видовое начало всегда едина и единственна, то для Иоанна каждая вещь обладает множеством «формальностей», ибо ни одну из них невозможно мыслить лишь в каком-то одном аспекте. Но окончательную индивидуализацию начало формы придает вещи, становясь «этовостью» («*haecceitas*»), которая не позволяет спутать данную вещь (и тем более человека) с любой другой вещью даже того же самого класса.

Поскольку, таким образом, индивидуальность для Ского важнее, чем общность, его позиция в плане учения об универсалиях в нашей литературе чаще всего квалифицируется как номиналистическая, в то время как в зарубежной она скорее рассматривается как умеренно реалистическая. Вопрос этот, однако, совсем не прост, хотя бы потому, что отнести августиниста, тяготевшего к платонизму, к числу номиналистов более, чем затруднительно. Правда, выше мы говорили о свободном отношении Дунса Скота к августинианской традиции.

Францисканский философ сильнее, чем отдаленный философский вдохновитель его ордена, подчеркнул *волевое* содержание божественной деятельности, оставив в тени разумно-логическое. Наличие вечных идеальных прототипов в божественном уме в этих условиях, по существу, игнорируется. Следовательно, элемент крайнего

реализма, в сущности, исключен в данном решении (как это имело место и у Роджера Бэкона). Вместе с тем Дунс Скот далек от того, чтобы отрицать всякое наличие общего в самих вещах (в чем и состоит позиция номинализма). Мир в его понимании — переход ко все менее общему и индивидуальному, от неопределенного к определенному. Он сравнивает его с могучим деревом, корнем которого является первая материя, сучьями и ветвями — вещи, находящиеся в состоянии изменения и преобразования, листьями — многообразные случайности, цветами — разумные души, а плодами — чистые духи, завершающие природное целое. Общие понятия не представляют собой продуктов только человеческого ума, ибо они были бы невозможны без тех «формальностей», которые конкретизируются в «этовости». Поэтому, например, геометрические фигуры, линии и точки реально присущи самим вещам.

Особенности онтологической мысли Дунса Скота не дают возможности категорически отнести его к числу номиналистов. Но если учесть его сугубый интерес к индивидуальному существованию и характер его учения о человеческом знании, то они все же дают основание приближать «тонкого доктора» к номинализму. Здесь весьма существенно то, что он ставит на первое место в возникновении знания чувственную интуицию, ибо только с ее помощью можно констатировать индивидуальное существование любой вещи, оставляя в стороне ее сущность. Благодаря такого рода интуиции человеческий ум получает возможность постигать индивидуальное и конкретное через образ (*species*), в котором отражена не сущность вещи, а единичность ее существования.

В таком перетолковании интуиции Дунс Скот, в сущности, покидает позиции августинизма. Интуиция как внезапное озарение, которое Бэкон трактовал как особый внутренний опыт, у его младшего «брата» по ордену фактически превращается в чувственное восприятие (как и его сознание), в котором непосредственно отражается индивидуальность любой вещи. Такая интерпретация интуиции вполне согласуется со скотистским истолкованием научно-философского знания, предмет которого составляет прежде всего внешний мир. Абстрагирующее же познание отправляется от индивидуальных постижений чувственной интуиции и, отвлекаясь от тех или иных черт вещей, образует общие понятия.

Вместе с тем расходясь с оксфордской традицией, Дунс Скот не придает в своей методологии той роли опыту, которую ему придавал, например, Бэкон. Правильное размышление, по убеждению «тонкого доктора» то, которое идет от причин к следствиям, а не наоборот. Хотя познание и начинается с чувственных интуиций, но, после того как на их основе возникнут общие понятия, они становятся решающим содержанием знания. Их самоочевидность и законы аристотелевской силлогистики составляют подлинно философский метод.

**Воля человека
и воля бога**

Отклонение томистской идеи единства формы Дунсом Скотом особо значительную роль сыграло в его истолковании человека. В таком истолковании следует исходить из множества форм (формальностей), в особенности же из наличия особых форм телесности (*corporeitas*). В этой связи «тонкий доктор» выявил четкую тенденцию к сближению вегетативных, чувственных и познавательных функций человеческой души. Но еще важнее обнаружившаяся у него также тенденция к рассмотрению человека в качестве части природного целого, которую можно исследовать независимо от его сверхъестественного назначения и посмертных судеб. Фундаментальная установка Дунса Скота на разделение предметов философии и теологии проявлялась в его истолковании человека с особо значительной силой.

Душа как духовное начало, конечно, не могла быть игнорирована философской доктриной скотизма. Душа, однако, иначе трактуется здесь по сравнению с томизмом, и в этой трактовке с наибольшей силой проявляется его зависимость от августинизма. Аквинат, как мы видели, наделяет бессмертную душу функциями познания в его высших проявлениях и функциями воли. Причем последние скорее определяются первыми, ибо воля при всей своей свободе все же следует тем или иным разумным основаниям. Скот, как мы видели, в сущности, натурализует познание, делая предметом даже высших его проявлений внешний мир и человека как часть его. Но при этом францисканский философ подчеркнул автономию, независимость человеческой воли от всяких разумных определений и даже ее первенство по отношению к ним. Ничем не детерминируемая воля поистине свободна, и свобода составляет ее глубочайшую духовную сущность.

Но если таков человек, то тем более таков бог. Его абсолютное всемогущество основано именно на полной свободе его ничем не детерминируемой воли. Здесь «тонкий доктор» идет даже далее Августина. Такая позиция была также связана у «тонкого доктора» с подчеркиванием актуальной бесконечности божественного существа в его абсолютной противоположности всякому конечному существованию. Подчеркивание волюнтаризма божественной деятельности Дунсом Скотом было противопоставлено ее томистскому интеллектуалистическому истолкованию (одновременно, как мы видели, оно было использовано Скотом для подкрепления его гносеологических позиций). Бесконечность же божественной природы требует полной свободы его воли. Правда, позицию Скота нельзя отождествлять с позицией Петра Дамiani (и тем более Бернара Клервосского), полностью иррационализировавших божественную деятельность, а вместе с ней и всю действительность (включая и человеческое существование). Францисканский философ считал, что богу под силу любое действие, но и он бессилен нарушить закон противоречия и отступить от таких истин, как дважды два четыре. В остальном же всемогущество бога не знает никаких границ.

На парадоксальность трактовки божественного всемогущества Дунсом Скотом обратил внимание молодой Маркс, писавший в «Немецкой идеологии»: «Материализм — *прирожденный сын Великобритании*. Уже ее схоластик *Дунс Скот* спрашивал себя: «*не способна ли материя мыслить?*» Чтобы сделать возможным такое чудо, он прибегал к всемогуществу божьему, т. е. он заставлял самое *теологию* проповедовать *материализм*» [1, т. 2, с. 142]. Создав наш мир, бог снабдил человека способностью познавать его законы как вечные и неизменные. Но бесконечность бога, выражающаяся в неограниченности его свободной воли, может породить и совсем другой мир с иными законами.

Особый результат этой божественной свободы связан с так называемым моральным декретализмом. Бог творит те или иные моральные ценности не потому, что хочет осуществить то или иное абсолютное добро, но добром человек должен считать лишь то, что захотел бог (и что бессилен понять человек). Не совсем ясен социальный смысл такого рода декретализма. Возможно, «тонкий доктор» хотел подчеркнуть условность мораль-

ных предписаний христианской религии, содержащихся в Священном писании и изображаемых вероучением как абсолютные. Например, в Писании провозглашена заповедь «не убий», но зачем же Авраам хотел предать закланию собственного сына? Там же проповедуется единобрачие, но даже среди патриархов существовало многоженство. Другой довольно неожиданный вывод из положения о свободе человеческой воли состоит в утверждении, что она может удерживать человека от следования в этой жизни потусторонним целям, поскольку ничего существенного об этом мире он знать не может. Можно утверждать, что наиболее позитивный социальный смысл подчеркивания Дунсом Скотом свободы человеческой и божественной воли состоял в иррационализации христианской теологии и даже в изъятии из сферы ее компетенции моральной стороны человеческой жизни (хотя, с другой стороны, теология как практическая дисциплина объявлялась той сферой человеческого сознания, которая имеет к ней ближайшее отношение).

**Аверронское
направленне
позднесхоластической
философии
и его отражение
в политической мысли**

Одно из главных направлений оппозиционной схоластической философии с конца XIII в. основывалось на концепции «двух истин». Оно стремилось не только к отделению философии от теологии, но и к соответствующему такому отделению подчеркиванию двух сторон, двух целей человеческого существования — земной и небесной, поюсторонней и потусторонней. Богатые слои горожан, множество светских феодалов, понемногу увеличившаяся прослойка обслуживавшей их интеллигенции не могли уже следовать призывам тех религиозно-католических идеологов, которые в духе Аквината (и тем более Бонавентуры) призывали помнить прежде всего о потусторонней жизни. Сама коррумпированная церковь в поведении множества своих сановников и служителей все больше обнаруживала ханжеский характер такого рода призывов и проповедей. Оппозиционные схоластики отнюдь не стремились к разрушению религии, ибо хорошо понимали ее морально-политическую необходимость в условиях классового общества. Вместе с тем в отличие от официальных идеологов церкви они стремились к освобождению не только экономической, но и политической жизни от религиозно-церковной опеки.

Наиболее типичными и активными представителями оппозиционной схоластики в рассматриваемый период стали латинские аверроисты. Даже после второго осуждения их учения со стороны епископа Тампье они продолжали свою деятельность в Парижском университете. Здесь, в частности, в 1312—1320 гг. преподавал Жан Жанден (ок. 1286—1328), убежденный враг папства (уже перебравшегося в Авиньон), рационалист, признававший только истины, приобретенные посредством разума и опыта, и отвергавший теологию как псевдознание. Однако острая борьба Жана Жандена и его духовных соратников против католической ортодоксии вынудила их покинуть Париж. В дальнейшем аверроисты концентрировались преимущественно в Италии с ее развитой городской жизнью, в Болонском и в особенности в Падуанском университетах. Здесь аверроизм стал одним из весьма активных компонентов философии Ренессанса.

Стремление аверроистов к укреплению светского начала в государственном правлении, своим острием направленного против теократических притязаний папства и католической церкви, нашло одного из первых своих теоретиков в лице ученика Сигера Пьера Дюбуа, выступавшего в поддержку Филлипа IV в его борьбе с Бонифацием VIII. В этом же контексте следует коснуться воззрений великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265—1321).

Дворянин, принимавший участие в борьбе своей родной городской общины Флоренции против названного папы, Данте — автор «Пира», первого философского произведения, написанного на народном, а не на латинском, языке. Однако поэт не стал значительным философом, его скорее можно рассматривать как философствовавшего компилятора, сочетавшего влияние как августинианской, так и аристотелевской традиций, в особенности же Фомы Аквинского. Но все же обращает внимание и влияние аверроизма. И не только потому, что в «Божественной комедии» Сигер, несмотря на то что он «неудобным правдам поучал», помещен в «Раю» [20, X, 138] вместе с Альбертом Больштедтом и Фомой Аквинским (который во время написания «Комедии» еще не был канонизирован). Такого рода влияние обнаруживает трактат Данте «О монархии» (на латинском языке).

В соответствии с тем, что к земному счастью ведет философия, а к небесному — христианская вера, необхо-

димы два владыки — император и папа. Первый из них получает свою власть непосредственно от бога, а не посредством папы. Более того, достижение вечного, духовного блаженства, к которому ведет церковь во главе с папой, требует как можно более исправного действия государственного механизма во главе с императором. Он должен служить «народу» (под которым разумелись, конечно, высшие слои государства, в особенности городской общины). Его полная независимость от духовной власти мыслилась как одно из условий, обеспечивающих людям мир и справедливость, без которых невозможна реализация земного назначения человека, а без нее — и небесного. Правда, Данте стоит еще на позиции мировой монархии, не замечая того, что этот утопический идеал уже уступает место реальности национальных монархий.

Наиболее решительным сторонником независимости светской власти от духовной стал другой итальянский мыслитель — Марсилий, именуемый по месту своего происхождения Падуанским (1275/1280—1342). Будучи в течение нескольких лет ректором Парижского университета, он подружился здесь с Жаном Жанденом. Когда развернулась борьба между папой Иоанном XXII и императором Людвигом Баварским, Марсилий решительно встал на сторону последнего. Теоретическое обоснование своей позиции он дал в сочинении «Защитник мира» («Defensor pacis», 1324; некоторые историки средневековой философии предполагают соавторство Жана Жандена), одним из наиболее замечательных документов социально-политической мысли западноевропейского средневековья. После публикации своего произведения Марсилий вместе с Жаном Жанденом должен был бежать из Парижа под защиту Людвига Баварского.

Влияние авероизма и связанной с ним концепции «двух истин» проявилось в «Защитнике мира» как в убеждении в существовании сверхъестественного мира и в невозможности его рациональных доказательств, так и в связанном с этой концепцией скептическом отношении к догматам христианской теологии. Подобно Данте Марсилий доказывает в своем произведении, что благодетельность и спокойствие составляют совершенно необходимые условия нормальной жизни всех людей. Но значительно энергичнее своего великого соотечественника он протестует против притязаний духовенства, в первую очередь папства, на принудительную и карающую силу,

на светскую власть вообще. Опираясь на Аристотеля, Марсилий стремился вскрыть чисто светское происхождение и назначение государства, вне и без которого для человека невозможна счастливая жизнь. Монарх, возглавляющий его, получает свою власть и законодательную силу от «народа», под которым понимались богатые и знатные верхи. Утверждение полной независимости светской власти от духовной сочетается в «Защитнике мира» с глубокими идеями о назначении последней. Падуанец не только выступает против богатств «невесты Христовой», но и доказывает, что она представляет собой духовный союз, лишенный какой бы то ни было внешней принуждающей силы.

В этой связи автор «Защитника мира» приближается к редкой в условиях средневековья идее, различающей право как обязательное установление властей и мораль, которая не имеет за собой такого рода силы. Он писал даже, что божественные законы, выражающие моральность, свою принудительность обнаружат только в потустороннем мире. Церковь же как духовная руководительница христиан должна составлять одну из частей государственного организма. Марсилий даже высказывается в этой связи за ликвидацию иерархической структуры римско-католической церкви во главе с папой, разоблачает легенду о преемстве ее власти от апостола Петра, выступает за решающую роль церковных соборов в вероисповедных делах.

Смелые идеи «Защитника мира» далеко обгоняли свою эпоху. Даже Людвигу Баварскому, которому оно посвящено, пришлось отречься от них. Лишь в эпоху Маккиавелли, Гоббса, Спинозы и Локка были сформулированы политические и моральные идеи, перекликавшиеся с мыслями Марсилия Падуанского.

Социальная и идеологическая ситуация, описанная выше, определила развитие критического направления в схоластической западноевропейской философии XIV в. Объектом критики становился не только томизм с его всеобъемлющим учением, но и скотизм, борющийся против него, но одновременно противопоставлявший ему свою систему метафизики с ее тонкими различениями. И хотя сторонники томизма и скотизма вели между собой довольно ожесточенную полемику, уже в

Номиналистический критицизм в схоластике. Уильям Оккам и его решение проблемы философии и теологии

начале рассматриваемого столетия схоластики, критически настроенные против них, объединяли их под общим наименованием «древний путь» («*via antiqua*»), которому был противопоставлен «новейший путь» (*via moderna*) в философии. Среди его сторонников были францисканцы и доминиканцы, как и схоластики, не принадлежавшие к этим орденам, и некоторые светские представители философии и науки. Всех их объединяло *номиналистическое* решение проблемы универсалий.

Реализм, господствовавший в предшествующем столетии, в принципе представлял собой догматическое учение, ибо, в сущности, настаивал на *однозначности* тех или иных общих понятий. Сугубый онтологизм, например, томистского учения об истине закономерно сочетался в нем с догматическим отвержением любого другого решения различных теолого-философских вопросов. Характерно, что Дунс Скот, не принимавший этого учения, как мы видели, приближался к номинализму. Более последовательными номиналистами стали в самом конце XIII — начале XIV в. преподаватели Парижского университета Якоб из Метца, Дюран из Сен-Пурсена и Пьер Ориоль. Но наиболее развитую форму номинализма, отличавшуюся от той, с которой мы ознакомились на примерах Росцелина и Абеяра, разработал Уильям Оккам (ок. 1300—1349/1350).

Оккам родился недалеко от Лондона, учился и преподавал в Оксфордском университете и несомненно, испытал значительное воздействие эмпирической философской школы, связанной с именами Гроссетеста и Роджера Бэкона, как и Дунса Скота, но пошел значительно дальше последнего. Подобно этому философу Оккам вступил во францисканский орден и примкнул к его радикальному крылу (спиритуалов). Смелая философская позиция и критика авторитетов (в том числе Дунса Скота) привела оксфордского схоластика к суду папской курии в Авиньоне, где ему пришлось не один год отсидеть в тюрьме. Именно в это время спиритуалы, возмущенные увеличивающимися обогащением и коррупцией церкви, а также ростовщическими операциями ее главы Иоанна XXII, стали энергично подчеркивать бедность церкви в эпоху апостолов, вступили в конфликт с папой, обвинили его в ереси и апеллировали против него к Вселенскому собору, но потерпели поражение. Генерал ордена Михаил Чезена, с которым подружился Оккам, бежал

вместе с ним к императору Людовику, у которого нашли пристанище Марсилий Падуанский и Жан Жаден. Широко известно предание, будто при встрече с императором Оккам сказал ему: «Защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером». Действительно, в дальнейшем, поселившись во францисканском монастыре около Мюнхена, английский схоластик написал ряд политических трактатов и памфлетов, перекликавшихся с произведением Марсилиа Падуанского. В них Оккам выразил сомнения в непогрешимости папства, которому противопоставил в качестве высшего вероисповедного авторитета авторитет общины самих верующих. Более того, сторонник императора высказал убеждение во временном характере самого института папства, которое в принципе может быть и отменено. Но для истории средневековой схоластической философии значительно больший интерес представляют собственно философские произведения этого бакалавра теологии (доктором он так и не стал). Наиболее значительны из них — «Распорядок», «Избранное» «Свод всей логики» («Summa totius logicae»).

Выше мы видели, сколь тонкой стала нить, связывавшая философию с теологией, у Дунса Скота. Другие критически настроенные схоластики еще более ослабили ее. Оккам же, можно сказать, эту нить порвал совсем. Разумеется, он не отрицал необходимости богословия, но не видел никакой возможности для философии в качестве естественного знания доказать любой догмат вероисповедания. Это относится прежде всего к главному из них — догмату о существовании бога. «Под именем «бог» теолог понимает бесконечное существо (*ens infinitum*), превосходящее бесконечное множество различных вещей», взятых как порознь, так и одновременно [6, с. 905; 73, р. 98], т. е. бог в качестве абсолюта представляет собой актуальную бесконечность, в то время как, изучая явления природы и переходя от одного из них к другому, мы встречаемся лишь с бесконечностью потенциальной. Следовательно, само понятие бога в качестве актуальной бесконечности есть понятие иррациональное, оно не может быть никак обосновано средствами естественного знания.

Иррациональность божественной природы утверждалась Оккамом и в связи с тем, что он еще более усилил *волюнтаризм* божественной деятельности, на котором настаивал Дунс Скот. Оккам, можно сказать, полностью

изъял из божественного ума идеи как бестелесные архетипы всего сущего. Подорвав тем самым основоположный тезис крайнего реализма понятий, Оккам разрушил фундамент и всякого схоластического реализма, ибо, если общего нет в божественном уме, нет его и в вещах, которые всегда лишь единичны. Общее присуще лишь человеческому уму, а божественному известно лишь постольку, поскольку оно имеется в человеческом. В таком контексте достигалась полная *иррационализация* богословия, которое должно опираться только на документы Священного писания. Предмет же философии, опирающийся на разум и опыт, совершенно не зависит от нее. Позиция Оккама в основоположном для всей средневековой философии вопросе о соотношении религиозной веры и естественного человеческого разума представляет собой радикальное проявление концепции «двух истин», того ее варианта, который утверждал различие предметов теологии и философии.

Необходимо подчеркнуть при этом, что данная позиция оксфордского схоластика отнюдь не сделала его противником христианско-католического богословия, каким, например, стал аверроист Жан Жанден. Сам Оккам был человеком верующим и даже богословом (в числе его произведений имеется комментарий к «Сентенциям» Петра Ломбардского), хотя его понимание религии и ее этико-социальных функций отличались от ортодоксально-традиционного (папистского). Философия, по Оккаму, нейтральна в отношении богословия, но вера тем сильнее, чем очевиднее недоказуемость ее догматов средствами «естественного разума». Такая позиция в принципе могла привести к сомнению в этих догмах. Оккам к этому еще не пришел, но тем сильнее он отстаивал независимость философии от теологии, критикуя, например, осуждение философских тезисов епископом Тампье в конце предшествующего века.

Номиналистическое истолкование предмета философии.

Номинализм Оккама как терминизм

В истории средневековой философии Оккам выступил как наиболее решительный номиналист, отрицавший какую бы то ни было объективность существования общего за пределами человеческого сознания. Это была другая форма номинализма в сравнении с эпохой Росцелина и Абеляра. Их номинализм носил общий характер, будучи реакцией на умозрительные преувеличе-

ния реализма. Он вырос из историко-гносеологической традиции, в основе которой лежали аристотелевское истолкование общего и его интерпретация Порфирием и Боэцием. Область применения номиналистических принципов была тогда преимущественно теологической. Номинализм же эпохи Оккама был тесно увязан с пробуждавшимися эмпирическими тенденциями естественнонаучного знания. С другой стороны, номинализм, как мы видели, появлялся и в контексте ближневосточной философской мысли, в особенности у аль-Газали, но там он служил выражением сугубого креационизма и фатализма. Однако такой аспект номинализма становился возможным лишь при игнорировании теоретической роли естественнонаучного знания и соответствующей ему сугубо теологической установки. Оккаму она не была присуща. Волонтаристическое истолкование божественной деятельности, с одной стороны, и истолкование мира как совокупности единичных предметов — с другой, предельно ослабляли связи между ними. Такая позиция открывала большие горизонты перед человеческим умом.

Но эти горизонты были не онтологическими, а гносеологическими. Номинализму эпохи Оккама были совершенно чужды широкие онтологические построения эпохи Аквината. Вместе с ними отходили на задний план платонизирующая и аристотелезирующая традиции. Их место занимали эмпирические, более злободневные интересы (как в плане естественнонаучном, так и в социальном). Умозрительно-онтологическая картина мира сменялась аналитическо-гносеологической ее интерпретацией. Отсюда большая четкость номиналистического решения Уильямом основоположной проблемы универсалий. Они невозможны в качестве бытия, за пределами человеческого сознания как в «чистом» виде, так и в единичных вещах. В противном случае универсалии становились бы единичными существованиями, что само противоречиво и разрушительно для их онтологического статуса (сходные мысли были сформулированы, как мы видели, и Абеяром в его полемике с Гильомом из Шампо).

Традиция схоластического реализма в эпоху Оккама была переполнена вербальными псевдообобщениями, становившимися тормозом развития действительно научного, предметного знания. Целям разрушения такого тормоза служила знаменитая «бритва Оккама». Чаще

всего она формулируется словами: «Без необходимости не следует утверждать многое» («Pluritas non est ropenda sine necessitate»). Реже фигурирует другая формулировка: «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего» («Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora») [6, т. I, с. 891, 905]. В последующей традиции оккамизма была выработана еще более краткая формулировка «бритвы Оккама»: «Сущностей не следует умножать без необходимости» («Entia non sunt multiplicanda sine necessitate»).

Данная «бритва» обычно рассматривается в историко-философской литературе как выражение принципа экономии мышления. Но, разумеется, такого рода «экономию» не должна быть расценена как отдаленное предвосхищение того принципа экономии мышления, с помощью которого субъективные идеалисты новейшего времени, эмпириокритики (с ними полемизировал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме») стремились устранить из научно-философского мышления фундаментальное понятие материи. Конкретно-историческое назначение «бритвы Оккама» совершенно другое. Она становилась лозунгом *эмпиризма*, острие которого было направлено против умозрительно-реалистической схоластики. Она отметала, например, все тонкие формальности, которые умножали скотисты, полностью устраняла реальность различения сущности и существования, без чего была немислима онтология томизма. Вместе с тем данная «бритва», отсекавшая и другую словесную «мудрость», претендовавшую на сугубо онтологическую роль, переводила проблему истинности из плана онтологии в план гносеологии.

Средством такого рода переноса служило решительное отрицание Оккамом тех видов (*species*), чувственных и интеллектуальных, которые в трактовке познания Аквинатом, не отделимой от его решения проблемы универсалий в духе реализма, составляли основное связующее звено между объектом и субъектом. Номиналистическая позиция Уильяма, приписывавшая реальность существования только единичным вещам, отметала такого рода псевдокопии объектов. Взамен их Оккам выдвигал понятие *интенции*, устремления человеческой души на предмет познания. Мы уже говорили об этом понятии в связи с Дунсом Скотом (но его родословную можно было бы

проследить как в позднеантичной, так и в арабоязычной философии). Образование универсалий невозможно вне такого рода интенций, ибо «универсалия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается во многих (вещах)» [6, с. 897]. Здесь сформулировано, в сущности, *концептуалистическое* решение проблемы общего, существующего не вне человеческого ума, а только в нем.

В этой связи Оккам развивает весьма важное учение своей гносеологии о существовании двух разновидностей знания. Первое из них он называет *знанием интуитивным* (*notitia intuitiva*). Интуитивное у Оккама (примерно то же и у Дунса Скота) означает наглядное и включает в себя как ощущение, так и внутреннее переживание его. Поскольку «с него и начинается основанное на опыте знание» (*notitia experimentalis*) [6, с. 893; см. также: 73, р. 24], интуитивное знание в трактовке Уильяма приближает его к линии сенсуализма. Основное его назначение — констатировать наличие той или иной вещи.

Вторую разновидность знания Оккам именует *абстрагированным знанием* (*notitia abstractiva*). С одной стороны, это общее знание можно непосредственно постичь в душе и тогда он называет его тоже интуитивным. Но первый смысл абстрагированного знания определяется тем, что оно относится к множеству единичных вещей, и здесь наиболее очевиден его концептуалистический смысл. В отличие от интуитивного знания абстрагированное может отвлекаться от их существования или несуществования.

Оккамовскую теорию общих понятий принято именовать *терминизмом*. Термин — простейший элемент всякого знания, всегда выраженного словом. Само по себе оно единично, но становится общим (в уме) в связи с тем или иным значением, которое ему придается. Поэтому универсалии трактуются автором «Свода всей логики» как знаки. Одни из них естественны и могут быть непосредственно отнесены к соответствующим вещам (дым — к огню, стон — к страданиям, смех — к радости). Другие же искусственны, условны, когда словам придается то или иное значение, относимое не к одной, а ко многим вещам. В дальнейшем Гоббс, знакомый с этой концепцией Оккама (его «Сумма всей логики» была хорошо известна в XVII в.), разовьет ее в теорию речи как знаковой системы.

Уильям примкнул также к концепции суппозиции, о которой мы упоминали в связи с Петром Испанским и другими логиками XIII в. Суппозиция и выражает замещающую, знаковую функцию термина. Ее первая разновидность — это так называемая материальная суппозиция, когда термин только обозначает то или иное слово. Например, «человек» — это слово, где термин «человек» выступает в своей прямой функции слова. Вторая разновидность суппозиции — персональная суппозиция, когда термин обозначает уже не слово, а те или иные реальные индивиды. Например, в предложении «Сократ бежит» термин «Сократ» уже не просто слово, а вполне конкретное лицо, совершающее определенное действие. Третья разновидность суппозиции — обычная суппозиция (*suppositio simplex*), когда термин замещает ту или иную общность. Например, «Сократ — это грек» или «Сократ — это человек» (видовое или родовое замещение). Во всех случаях термины единичны и относятся к индивидуальным предметам, а общими становятся лишь в силу придаваемого им значения. Основная суппозиция — персональная, ибо она фиксирует не только индивидуальную вещь, но и конкретное событие.

В другом контексте Оккам различает две разновидности терминов. Термины первичной интенции — это знаки, относящиеся к внешним вещам, но ничего о них не утверждающие. Знание, связанное с ними, заключает в себе психологическую природу, объясняющую образование самих терминов «Сократ», «человек», «животное» и т. п. От них отличаются термины вторичной интенции, направленной уже не на вещи, а на термины первичной интенции. Именно здесь и возникают универсалии как термины, значение которых относится ко многим вещам. На уровне терминов вторичной интенции речь должна идти уже не о психологии, а о логике. Но поскольку смысловое (концептуальное) значение универсалий в качестве терминов неразрывно связано со словесно-грамматической формой, номиналистическая логика Оккама тесно связана с грамматикой.

Две разновидности терминов объясняют и два рода наук. Один из них — реальные, трактующие о самом бытии. Другие — рациональные, рассматривающие понятия с точки зрения их отношения не к вещам, а к другим понятиям. В сущности, это логика, имеющая дело с термином (знаками знаков). В ней знаки из орудий знания

становятся объектом его. Тем самым истинность как соответствие мыслей вещам в трактовке Оккамовой логики заменяется формальной правильностью в соотношении знаков.

Здесь начинается раздвоение в оккамовском номинализме. Как учение об объективности единичного, познаваемого интуитивным знанием и своим острием направленного против реализма большинства схоластических догматиков, оно было материалистическим. Но как учение о субъективности знаковых систем, утверждающее, что непосредственный предмет знания составляют слова и предложения и науки различаются лишь в зависимости от специфического характера последних, оно заключало в себе зародыш субъективного идеализма (вполне раскрывшегося лишь в истории новой философии). Они усиливались также в связи с тем, что Оккам в борьбе против схоластического реализма отвергал объективное существование не только родов и видов, но и *отношений* между вещами, поскольку схоластики-реалисты и их истолковывали как нечто отдельное от самих вещей. Реальное существование принадлежит только единичным вещам, обладающим теми или иными качествами, все же остальные аристотелевские категории не имеют никакого соответствия в самой действительности.

Однако материалистический компонент оккамовского номинализма исторически был безусловно значительнее, чем компонент субъективистский, ибо главным руслом средневекового схоластического идеализма был реализм понятий. Можно утверждать даже, что окказимизм выступил против всех основных схоластических направлений своей эпохи, поскольку они прямо или косвенно восходили к платонизму или аристотелизму. Эмпиристическое острие его «бритвы» расчищало поле для естественнонаучных исследований. Однако форма изложения новых идей, особенности доказательства и аргументации оставались у Оккама вполне схоластическими, нередко весьма искусственными.

Парижский окказимизм.

Социально-историческая роль номинализма XIV в.

научной и этико-социальной.

Особенности номиналистической методологии Оккама уже у него сочетались с весьма интересными и новыми идеями в области естественно-

научной и этико-социальной. Их влияние было значительным и в Оксфордском университете, где доминиканин Роберт Холкот и другие

оккамисты проявили наибольший интерес к логико-методологическим изысканиям своего учителя, усилив при этом формалистические стороны его терминизма (что не помешало названному схоластику настаивать на различии философии и теологии и необходимости их разделения).

Более значительные результаты были достигнуты в Парижском университете. Как выше отмечено, номинализм был возобновлен здесь еще до выступления Оккама, но, после того как стали известны его идеи (в особенности с начала 40-х годов), возникло очень сильное философское движение, представленное рядом ярких и самобытных имен. В историко-философской литературе парижских номиналистов принято именовать оккамистами. Именно с ними и связан главным образом тот «новейший путь» в философии, о котором мы упомянули выше и который противопоставлял себя августинизму, томизму, альбертизму, скотизму и другим менее значительным направлениям схоластики, объединявшимся теперь под названием «древний путь».

Парижских оккамистов принято подразделять на тех, у которых преобладали общеполитические интересы, и на тех, у кого главное внимание сосредоточено на естественнонаучных вопросах.

К числу первых из них принадлежал Николай из Отрекура. Он жил в первой половине рассматриваемого столетия, в 1346 г. его произведение было осуждено папским судом в Авиньоне, затем сожжено в университете самим Николаем, который должен был публично отречься от своих «заблуждений». Сохранились, однако, некоторые из его писем, относящиеся к 30-м годам и дающие представление (вместе с материалами процесса) о его общеполитических и научных идеях.

Среди первых мы встречаемся прежде всего с усилением того субъективистского начала, которое скрывалось в оккамовском терминизме. В качестве единственного абсолютно достоверного принципа знания Николай признавал только закон противоречия. С ним в отношении достоверности может сравниться только христианская вера, опирающаяся на совокупность своих догматов (возможно, такое утверждение было чисто тактическим). Подавляющее большинство других положений человеческого знания, не выводимых из этого закона, далеко не обладает такого рода достоверностью, особенно те из

них, которые выводятся из опыта. Это относится прежде всего к принципу причинности, ибо в опыте мы наблюдаем только последовательность фактов и вещей, но отнюдь не причинную связь между ними, которую отдаленный предшественник Юма ставил под сомнение. Продолжая линию агностицизма, Отрекуриец ставил под сомнение и существование субстанций, поскольку опыт убеждает нас лишь в существовании разнообразных явлений, которые невыводимы из закона противоречия и несводимы к аналитическим суждениям, основывающимся на законе тождества (это воззрение, разработанное в методологии Лейбница и других великих рационалистов XVII в., вряд ли могло быть систематически проведено Николаем). При таких предпосылках становится понятным его утверждение о том, что явления психические более достоверны, чем физические.

С этими общеметодологическими утверждениями Отрекурийца в духе субъективизма и агностицизма довольно неожиданно сочетается атомистическая онтология. Николай стал одним из первых европейских схоластиков, который в противоположность аристотелевской физике, завоевавшей к тому времени господствующее положение в университетах, возобновил физику Демокрита и Эпикура. Здесь Отрекуриец был уже материалистом, убежденным в вечности мира, в основе процессов которого лежит движение и сочетание атомов. Даже природу света, которая в неоплатоновской традиции всегда рассматривалась как некая простейшая и всегда непрерывная субстанция, Николай стремился представить в качестве результата истечения мельчайших частиц, свидетельствующих о ее дискретности как в пространстве, так и во времени. Атомистическая компонента воззрений Отрекурийца делает его отдаленным предшественником механицизма нового времени (даже человеческий дух он увязывал с движением атомов).

Другим парижским номиналистом был Жан из Мирекура, преподававший в том же университете примерно одновременно с Николаем и тоже осужденный в 1347 г. Подобно последнему Жан усиливал субъективистское начало окказиума, обнаруживая тенденцию к крайнему номинализму. По его убеждению, могут существовать только единичные вещи и не может быть никаких различий между вещью и ее свойствами (между субстанцией и ее акциденциями — так называемый реизм).

С другой стороны, предвосхищая рационалистическую методологию XVII в., Мирекуриец подобно Отрекурийцу рассматривал всякое познание в качестве результата проявления духовной сущности, заключенной в человеческой душе. Наивысшая ступень очевидности, возможная в человеческом познании, основана на законе противоречия и состоит из аналитических суждений. Следствия, вытекающие из них, тоже невозможно отрицать, не нарушая закона противоречия. Совсем другой характер носит эмпирическое знание, посредством которого мы констатируем как собственное существование, так и существование внешних вещей. Такое знание не опирается на закон противоречия. Опыт тоже дает нам достоверное знание, но оно далеко не безошибочно, как знание первого рода. Один из главных выводов, сделанных отсюда Жаном, подобен рассмотренному выше выводу Николая — сомнение в объективности причинной связи.

Для того чтобы правильно уяснить исторический смысл этой критики понятий субстанции и причинности, критики, неотделимой от номинализма Отрекурийца и Мирекурийца и тяготеющей к субъективизму и агностицизму, необходимо исходить из конкретно-философских условий такого рода критики. Нужно принимать во внимание, что в преобладавшем тогда схоластическом реализме понятие субстанции и понятие причинности были понятиями метафизики, которая в этом контексте обычно обслуживала теологию (наиболее последовательно такое подчинение было осуществлено в томизме). Подрывая эти понятия, подчеркивая псевдообъективность их содержания, парижские номиналисты вскрывали тщетность рационалистических притязаний теологии. Мирекуриец, например, утверждал в этой связи, что понятия бога как абсолюта и первопричины всего сущего научно совершенно недоказуемы.

Рассмотренная критика становилась одним из выражений концепции «двух истин». Разрушая основоположные понятия теологизированной метафизики, парижские номиналисты эмансипировали от нее (а следовательно, и от теологии) науку. Субъективизм и агностицизм критики понятий субстанции и причинности, осуществленный спустя несколько веков Беркли и Юмом, своим острием был направлен против материалистических основ научного знания. Зародыш же этой критики в эпоху парижских оккамистов способствовал укреплению эмпириче-

ского базиса науки, который подрывали сугубо умозрительные понятия теологизированной метафизики (сколько раз, например, мы констатировали использование понятия субстанции для доказательства догмата троицы). Как и оккамовская «бритва», рассмотренная критика понятий субстанции и причинности (вместе с воззрениями о различных степенях достоверности знания), укрепляя эмпирический базис науки, вела ее дальше того уровня эмпиризма, который был характерен для физики Аристотеля и его картины мира, широко использовавшихся в схоластике предшествующего столетия. Возможно, именно этим следует объяснить возобновление первым из них атомистической доктрины и связанных с ней элементов механистической картины мира.

Отказ от важнейших принципов аристотелевской физики и космологии был произведен уже самим Уильямом Оккамом. Последняя, как известно, была неотделима от представления о конечности космоса в пространстве (и бесконечности во времени). Ортодоксальная схоластика (в особенности в ее томистской форме) в общем приняла этот тезис, подчинив его креационистской установке христианского монотеизма (и отказавшись поэтому от тезиса о бесконечности мира во времени, имеющего здесь не только начало, но и конец). Оккам же отпирался от того догмата божественного всемогущества, на основе которого Дунс Скот приходил к заключению, что бог сообщил материи способность мышления (через несколько столетий примерно с таким же утверждением выступит Джон Локк). Но, как мы видели, всемогущество бога Оккам вслед за Дунсом Скотом связывал с актуальной бесконечностью его природы. Но разве не противоречит понимаемому таким образом богу конечность созданного им мира? Если мир и не может быть бесконечным в смысле актуальной бесконечности божественной природы, то потенциально бесконечным быть он должен. Тем самым номинализм восстанавливал идею бесконечности мира, а вместе с ней приходил и к идее однородности Вселенной, подрывавшей столь основополагающую идею средневекового мировоззрения, как идея иерархического различия небесного и земного миров. Однако эта идея не могла тогда получить физического обоснования и на совершенно новой научной основе появилась в эпоху Декарта.

Оккам отказался и от аристотелевского учения о движении, которое определяется, с одной стороны, «естественным» местом того или иного тела (земли, воды, воздуха, огня), а с другой, тем или иным «насилием», которое прилагается для того, чтобы отдалить данное тело от его естественного местопребывания (при этом Аристотель был вынужден прибегнуть и к предположению, что вместе с телом в движение приводится известное количество воздуха, чтобы толкнуть его дальше того предела, до которого действует «насилие»). Исходя из своей номиналистической методологии, Оккам отказался от этих сложных предположений. Движение, утверждал он, неотделимо от движущегося тела, оно не нуждается ни в каких особых субстанциях как внутри тела, так и за его пределами. Для осуществления движения нужно только пустое пространство. И здесь, возвращаясь к атомистическому истолкованию движения, Оккам предвосхищал его механистическое понимание в XVII—XVIII вв.

Виднейшим парижским оккамистом был также Жан Буридан (ок. 1300—ум. после 1358), профессор и дважды ректор Парижского университета. Показательно, что среди его произведений совсем не зафиксированы богословские (впрочем, он и преподавал на факультете искусств), но в их числе имеется «Руководство по логике», в котором в общем повторяются идеи Оккама. Исторически значительно больший интерес представляли комментарии («вопросы») Буридана к физическим и космологическим произведениям Аристотеля. Важнейшее понятие, обосновывавшееся Буриданом в противоположность аристотелевскому учению о движении, было понятие импульса, порыва (*impetus*). Согласно этому понятию, предвосхищавшему будущий закон инерции, брошенное тело движется до тех пор, пока сообщенный ему импульс сильнее встречаемого им сопротивления (сам этот импульс пропорционален сообщенной ему скорости, а также зависит от количества материи, содержащейся в нем).

Принципиальное значение динамических закономерностей, угаданных Буриданом и предвосхищавших открытия эпохи Галилея и Ньютона, возрастало в связи с тем, что парижский номиналист в своих комментариях к произведению Аристотеля «О небе» распространял их не только на земные тела, но и на небесные. Тем самым конкретизировалась идея Оккама относительно физиче-

ской однородности Вселенной. В той же связи едва ли не впервые за всю историю средневековой космологии как на Востоке, так и на Западе Буридан пришел к заключению о том, что движение небесных светил не зависит от особо тонких духовных интеллигенций, а определяется теми же законами, что и движение земных тел. В этой связи Жан принял гипотезу о суточном вращении Земли. Движение небесным телам первоначально сообщается богом, но, однажды получив его, законы этого движения остаются неизменными. Это утверждение Буридана предвосхищало деистические построения нового времени, которые, опираясь на успехи земной и небесной механики, стремились к минимализации роли бога в мире.

С пропагандой идей Буридана выступал его ученик Альберт Саксонский (ум. 1390), одно время ректор Парижского университета (а затем основанного тогда университета в Вене), а также Марсилиус из Ингена (ум. 1396), с большим успехом преподававший на факультете искусств (был также ректором основанного тогда Гейдельбергского университета). Значительнее их, однако, был Николай Орем (ок. 1320—1382), ученый, философ и богослов, учившийся и преподававший в Париже, служивший затем архиепископом Лизье (Нормандия). Историко-философское значение Орема усиливается в связи с тем, что он писал не только на латинском языке, но ряд сочинений Аристотеля перевел (и прокомментировал) на французский язык, выступив в этом отношении отдаленным предшественником Декарта.

Переосмысливая философию и в особенности физику Аристотеля примерно в том же духе, что и Буридан, Орем в своем толковании механики и астрономии кое в чем пошел дальше него. Так, ему принадлежит попытка сформулировать закон падения тел, согласно которому пространство, пройденное равномерно падающим телом, пропорционально времени его падения. При этом, предвосхищая Галилея, парижский номиналист учитывал как сопротивление воздуха, так и возрастание первоначального порыва. Весьма существенно для будущего развития аналитической геометрии, что Николай применил для осмысления падения прямоугольные координаты. Более определенно по сравнению с Буриданом он высказывался также за суточное вращение Земли. Воззрения Орема во многом представляли собой

переосмысление аристотелизма в духе будущего деизма и механицизма (здесь он близок Буридану). Аристотелевский бог, находящийся в качестве перводвигателя за пределами конечного космоса, отождествлялся Николаем с безграничной и неподвижной пустотой. Вместе с тем, не отрицая творения мира богом, он склонялся к тому мнению, что Вселенная с тех пор развивается сама собой в соответствии с сообщенными ей законами, и уподоблял ее заведенному часовому механизму.

Орем считается также крупнейшим экономистом своего века. Он не только комментировал экономические воззрения Аристотеля, но и написал (на латинском и французском языках) собственный трактат о происхождении и сущности денег.

В заключение необходимо коснуться этико-социальной стороны воззрений и деятельности поздних средневековых номиналистов. Возвращаясь к Оккаму, мы констатируем, что его воззрения в этой области, с одной стороны, увязывались с его толкованием души, а с другой — с представлением о полной произвольности божественной воли (в котором он примыкал к Дунсу Скоту). Душа (собственно, разумная душа, которую он противопоставлял чувственной) навсегда скрыта от нас в своей духовной сути, и мы можем судить о ней только на основании ее различных психических проявлений. Произвольность же божественной деятельности не дает возможности основывать на ней какие-то твердые и неизменные правила человеческой моральности. Их невозможно почерпнуть ни в человеческом разуме, ни даже в положениях Священного писания.

В таком теоретическом контексте Оккам обосновывал, в сущности, индивидуалистическую природу человеческой моральности. Если учесть также его общеметодологическое положение, согласно которому целое всегда сводится к сумме составляющих его частей как неких единиц, станет очевидной социально-историческая роль номинализма как *индивидуалистической доктрины общества*. Выражая возраставшую практику бюргерского индивидуализма (как и светских феодалов), Оккам и его последователи противопоставляли свое толкование общества его обоснованию в традиционном духе иерархизма, теоретической основой которого был схоластический реализм. Благо индивидов далеко не всегда совпадает с благом общества, к которому они принадлежат. Соци-

альная сущность номинализма, таким образом, была враждебна феодальному иерархизму.

Его методологическая роль проявилась и в так называемом соборном движении, начавшемся в XIV в. и продолжавшемся в следующем. Это предреформационное движение противопоставляло церковные соборы как собрание верующих индивидов якобы неделимой и безгрешной власти римского папы как единственного наследника и толкователя сверхисторической миссии Христа.

Еще схоластический по своей форме, но, в сущности, антисхоластический по своему содержанию, номинализм во второй половине рассматриваемого столетия получил, несмотря на препятствия и прямые запреты официальной церкви, значительное распространение и за пределами Парижского университета — в новых, более восточных университетах, основанных в том веке. В следующем, XV столетии он продолжал еще играть важную научно-философскую роль, но развитие более разносторонней и богатой философии Ренессанса все же выявило его слабые стороны, унаследованные от схоластики. В этих условиях средневековый номинализм утратил свое влияние. Но он возродился в другой форме — как материалистической, так и идеалистической — в европейской философии XVII—XVIII вв.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В последние века той эпохи, которая в марксистской историографии трактуется как эпоха феодализма, началась радикальная переоценка средневековой культуры вообще и схоластической философии как ее важнейшего выражения в частности. Такая переоценка — дело гуманистов эпохи Возрождения. В известной мере она была подготовлена рассмотренным выше критическим направлением внутри самой схоластики, связанным прежде всего с номинализмом. Но антифеодальный, антисредневековый критицизм гуманистов XV—XVI вв. был многостороннее и глубже.

Осознание своеобразия европейской истории с конца античности до их времени было осуществлено именно гуманистами. Уже во второй половине XV в. они выдвинули сам термин «средневековье» (*medium aevum*), который в XVI—XVII вв. получил широкое распространение и с тех пор стал одним из первостепенных терминов мировой историографии. Гуманисты, всемерно подчеркивая непреходящую роль античной культуры, восстанавливая классическую латынь Цицерона и Вергилия, трактовали предшествующее им тысячелетие как эпоху варварства и одичания. Средневековая латынь как язык католической церкви, теологии и университетской науки постепенно стала утрачивать свою роль единственного языка образованности в условиях все более интенсивного развития национальных языков и литератур. Воз-

рождение классической латыни древнеримской литературы, осуществлявшееся в деятельности Эразма Роттердамского и других гуманистов, способствовало этому процессу. Вместе с тем оно явилось элементом критики гуманистами теологической учености средневековья, выраженной на «варварской» латыни.

Схоластическая философия как неотъемлемая часть этой учености, несмотря на отмеченную выше попытку ее обновления, предпринятую Суаресом и другими деятелями «второй схоластики» в эпоху Контрреформации XVI в., вступила в период застоя. Ей противостояли теперь античные философские доктрины, плохо известные в эпоху средневековья (например, учения Эпикура, Демокрита, стоиков, пифагорейцев) или освобожденные от тех христианско-теологических деформаций, которым они тогда были подвергнуты (например, платонизм и даже аристотелизм). Вместе с тем развивались новые философские направления, ориентировавшиеся на естественнонаучные достижения той эпохи. В этих условиях схоластика, продолжавшая господствовать в подавляющем большинстве европейских университетов, теряла интеллектуальный кредит. Как теологизированная философия она стала объектом острой критики со стороны гуманистов; томизм как официальная философия католицизма (и основная форма схоластической философии) подвергался острым нападкам со стороны деятелей реформационного движения (например, Лютера). В дальнейшем творцы новой философии — Френсис Бэкон, Декарт и другие мыслители, стремившиеся увязать философскую мысль с естественнонаучной, сделать ее созвучной изменившимся историческим обстоятельствам, — констатировали неспособность схоластики удовлетворить интеллектуальные запросы новой эпохи. Борьба за совершенствование знания, за углубление его методологии, энергично проводившаяся великими философами XVII в., тоже развивалась в антисхоластической оппозиции.

Отрицательное отношение к средневековой культуре сильно возросло у французских просветителей XVIII в., ведших ожесточенную борьбу с феодализмом, католической церковью и христианской религией. Для Вольтера или Гольбаха европейское средневековье представлялось эпохой мрачных суеверий, воинствующего фанатизма, безраздельным царством церковных мошенников, апоге-

ем духовного упадка человечества. Буржуазная по своей социальной сути метафизическая идеализация эпохи кануна французской буржуазной революции (а затем и самой этой революции) как эпохи победы разума и начавшегося торжества просвещения, которое должно повести человечество к процветанию и наивысшей культуре, породила у просветителей нигилистическое отношение к ряду предшествующих исторических эпох и прежде всего к средневековью. Так, один из последователей Вольтера в области осмысления проблем человеческой истории Кондорсэ в своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» видел в эпохе средневековья, когда науки, знание и просвещение вступили в пору наибольшего упадка за всю свою историю, а церковь и религия безраздельно господствовали над умами, самый мрачный пробел в истории человечества.

Характеризуя впоследствии этот исторический нигилизм французских просветителей по отношению к средневековью, Энгельс писал в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», что для них весьма характерно «отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь приковывала взор борьба с остатками средневековья. На средние века смотрели как на простой перерыв в ходе истории, вызванный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на большие успехи, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, образование там в соседстве друг с другом великих жизнеспособных наций, наконец, огромные технические успехи XIV и XV веков. А тем самым становился невозможным правильный взгляд на великую историческую связь, и история в лучшем случае являлась готовым к услугам философов сборником примеров и иллюстраций» [1, т. 21, с. 287—288].

Нигилистическое отношение французских просветителей к эпохе средневековья полностью распространялось и на его философию. С позиций крайнего метафизического рационализма она для них просто не существовала, полностью сливалась с теологией, поглощалась религией.

В значительной мере как реакция на радикальный рационализм и индивидуализм французских просветителей родились уже в ходе французской революции и в особенности после ее окончания учения французских

теоретиков Реставрации, так называемых традиционалистов Бональда и Де-Местра, а также немецких романтиков — Тика, братьев Шлегелей, Новалиса. В системе воззрений этих иррационалистов значительную роль играла идеализация средневековья с его корпоративным строем, господством традиций и авторитетов, сугубой религиозностью, своеобразной архитектурой и искусством. Гегель, философская доктрина которого формировалась в оппозиции против романтиков, был весьма далек от такого рода идеализации. Правда, он не мог уже разделять антиисторической трактовки средневековья и его культуры, какой отличались просветители. В соответствии со своей идеалистической доктриной прогрессивного развития человечества великий диалектик видел в средневековье необходимую ступень человеческой истории. Важнейший элемент духовной культуры средневековья составляла философия как главная форма объективного духа.

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель уделил известное внимание и ее средневековому периоду. По сравнению с рассмотрением античной истории философии, охватывающей тысячелетний период от Фалеса до смерти Прокла и занимающей примерно две трети всего этого труда, рассмотрение средневекового тысячелетия — от закрытия философских школ в Афинах в 529 г. до XVI в. — занимает примерно 80 страниц. Мы встречаемся на них с фактическими ошибками, с очень беглым рассмотрением таких первостепенных философских фигур, как Фома Аквинский, Дунс Скот, Абельяр (каждому из них уделено примерно по одной странице). Черпая свою эрудицию в современных ему и более ранних историко-философских трудах, автор явно обнаруживает слабое знание первоисточников (что было присуще и тем историко-философским трудам, на которые он опирался).

Вместе с тем гегелевская трактовка средневековой философии представляет значительный историко-философский интерес как сама по себе, так и для прояснения собственной доктрины великого идеалиста, рассматривавшего историко-философский процесс как введение в эту доктрину. Уделив несколько страниц «арабской философии» (попутно рассмотрев и еврейскую), Гегель посвящает «схоластической философии» значительно более обширную вторую главу второй части своих «Лек-

ций». В целом для данной главы характерна трактовка схоластики как однопорядкового философского феномена, ибо «вся схоластическая философия выглядит совершенно однотонно» [15, с. 107]. В своем понимании и истолковании схоластики Гегель во многом близок отношению к ней просветителей, поскольку схоластическая философия, по существу, отождествляется им с теологией как «наукой о вероучении» [там же, с. 109]. Различия между философией и теологией и расхождение между ними составляет для Гегеля один из главных показателей философского прогресса, осуществляющегося при переходе от средневековья к новому времени.

Несмотря на упрощенное понимание схоластической философии, в ее гегелевской интерпретации немало и верного. Так, автор «Лекций» констатирует, что в «схоластическом кружении», «в силлогистическом рассуждательстве» мышление игнорирует опыт, поэтому в прямую противоположность эмпиризму, стремящемуся к познанию «голых фактов», схоластика лишена присущего ему любопытства. Авторитаризм схоластики «представляет собою основную черту средневековой философии» [там же, с. 123], поскольку истина наперед задана ей положениями вероучения. Отсюда несвобода как другая определяющая черта схоластического философствования, которое не в силах подняться над сферой рассудка. Констатируя основное противоречие этого философствования — между бесконечным божественным содержанием и копецно-рассудочной формой его осмысления, — автор «Лекций» совершенно в духе просветительства выносит схоластике суровый приговор, квалифицируя ее как «варварскую философию рассудка, лишенную всякого реального содержания» [там же, с. 154].

С другой стороны, Гегель отметил и известные достижения схоластической философии. Одна из главных ее заслуг состояла в разработке первостепенного гносеологического вопроса о соотношении между индивидуальным и всеобщим. Вокруг него и велись ожесточенные дебаты между номиналистами и реалистами, прошедшие через всю историю средневековой философии. Автор «Лекций» при этом, конечно, далек от того, чтобы констатировать в этих дебатах борьбу материалистической и идеалистической тенденций в схоластическом философствовании. Большое внимание Гегель уделяет также онтологическому доказательству бытия божия, развито-

му Ансельмом Кентерберийским (ему уделено наибольшее внимание среди философов, рассматриваемых индивидуально). Он защищает данное доказательство не только против Гаунило, схоластического оппонента Ансельма, но и против Канта, который с позиций противоположности мышления и бытия тоже опровергал это доказательство. Гегель же, отвергавший в своей доктрине эту решающую установку кантианства, считает, что если схоластике в целом как сугубо рассудочному мышлению тоже присуща данная противоположность, то онтологическое доказательство Ансельма, исходившее из неразрывной связи бытия и мысли в бесконечном божественном существе, вставало на путь преодоления этой фундаментальной противоположности. В защите онтологического доказательства Ансельма, в сущности, проявилась реалистическо-панлогическая родословная философской доктрины самого Гегеля.

Примерно те же мотивы руководили им и в его противопоставлении схоластики и мистики, которая в своем стремлении к постижению бесконечного божественного бытия устояла от соблазна рассудочной конечности, свойственной первой. Автор «Лекций», в сущности, имеет здесь в виду пантеистическую мистику, продолжавшую линию неоплатонизма, нашедшую одно из первых своих выражений у Скота Эриугены и предвосхищавшую спинозизм. Однако иллюстрация этого могучего направления средневекового философствования, представленного именами Жерсона (Герсона) и Раймунда Сабундского (философов XIV—XV вв.) и в особенности Роджера Бэкона и Раймунда Луллия, явно неудачна. Гегель ни слова не говорит о таких глубоких представителях данного направления, как Мейстер Экхарт и его последователи, а в следующей главе, рассматривающей ренессансную философию, читатель не находит даже упоминания о Николае Кузанском. Между тем в этих своих соотечественниках Гегель должен был бы видеть своих наиболее аутентичных предшественников. Все это свидетельствует о том, сколь недостаточны были еще его представления об истории средневековой философии.

В общем отрицательное отношение Гегеля к схоластической философии, возврат к которой, по его убеждению, совершенно невозможен, разделял и даже усиливал Фейербах во вводных главах своей «Истории философии нового времени» [см.: 43, с. 67, 69 и др.]. Одним

из следствий такой позиции было отрицание философской ценности схоластики, взгляд на средневековье как на огромный период, в который не появилось новых сколько-нибудь глубоких философских идей. В силу этой позиции между античностью с присущей ей глубиной многообразных философских доктрин и новым их расцветом начиная с эпохи Бэкона — Декарта пролегла, так сказать, философская пустыня.

Такое воззрение после Гегеля (да и независимо от него) разделялось и рядом буржуазных рационалистически настроенных философов XIX—XX вв. Такой, например, была позиция Октава Гамелена, французского философа, сторонника «интегрального рационализма». В своей книге «Система Декарта» [см.: 66] он развивал точку зрения, согласно которой доктрина Декарта перекликается лишь с античными, но отнюдь не средневековыми идеями, что между античными философами и самим Декартом, в сущности, не было никаких значимых доктрин и идей, за исключением чисто физических. Сходную позицию в отношении средневековой философии занимал и старший современник Гамелена немецкий буржуазный философ Рудольф Эйкен, по мнению которого, выраженному в книге «Воззрения на жизнь великих мыслителей» [см.: 58] и в других сочинениях, идеи средневековых философов заимствованы ими от древних мыслителей. В дальнейшем, уже в начале 30-х годов нашего столетия, известный французский историк философии Эмиль Брейе в полемике против крупнейшего французского неотомиста и историка средневековой философии Этьена Жильсона отрицал правомерность самого словосочетания «христианская философия» на том основании, что все ее существенные идеи были почерпнуты у античных философов. Однако к этому времени ситуация с изучением и трактовкой средневековой философии радикально изменилась.

✓ В прошлом столетии, особенно в послегегелевскую эпоху, возрастание исторических исследований и знаний вовлекло в свою орбиту и эпоху средневековья. Для изучения и истолкования его философии значительную роль сыграло начавшееся в конце 60-х гг. издание наиболее обширного до сих пор собрания текстов античных и средневековых «отцов церкви» Минья (его латинская и греческая серии насчитывают в общей сложности около 400 томов). Затем последовали и другие издания — и се-

рий текстов, и отдельных философов. Но для разработки историй средневековой философии — мы имеем в виду прежде всего ее западноевропейский раздел — наибольшую роль сыграла ситуация, сложившаяся в буржуазной философии и в католической церкви к концу предшествующего столетия.

В первой из них нарастал разнородный философский направлений, буржуазное общество нуждалось в какой-то солидной и авторитетной философской системе (ее следовало противопоставить и возраставшему с каждым годом влиянию марксизма). Католическая церковь испытывала всевозрастающие трудности в ситуации, определявшейся увеличивающейся ролью науки, философского рационализма, материализма, атеизма. Если уже в середине века религиозный фидеизм был вынужден приоткрываться к знанию, то теперь эта проблема для него многократно усложнялась. Католицизм не мог принять последовательно иррационалистических концепций, ибо такая позиция угрожала ему слишком большой изоляцией от насущных стремлений жизни. С другой стороны, фидеистическая субстанция католицизма могла позволить ему лишь самые незначительные шаги в сторону рационализма. Сложилась тем самым ситуация, весьма напоминавшая ту, которая за полтысячелетия до этого определила создание теолого-философской системы Аквината.

К ней и обратились взоры руководителей католической церкви в лице ее весьма проницательного идеолога — папы Льва XIII (впоследствии Жильсон назовет его величайшим христианским философом своего века и даже одним из величайших философов всех времен). Этот весьма активный руководитель католицизма в течение четверти века, сразу после того как он в 1878 г. воздел папскую тиару, начал издавать энциклики остросоциального и животрепещуще-идеологического содержания. В них резко осуждались коммунистическое движение, все больше увлекавшее народные массы, материалистические стремления, отравлявшие умы атеизмом и нигилизмом, сугубый рационализм, приводивший в общем к тем же результатам. Для возрождения средневековой философии, как ее трактовал Лев XIII, огромную роль сыграла его знаменитая энциклика 1879 г. «Aeterni Patris» («Вечного отца») с подзаголовком «О восстановлении в католических школах христианской

философии в соответствии с духом Ангельского Доктора св. Фомы Аквината». Данная энциклика и положила начало наиболее влиятельному философскому направлению в рамках католицизма, получившему наименование *неотомизма*. /

Это направление развивалось внутри более широкого медиевистского движения, представленного рядом католических институтов, университетов, школ, многими выдающимися исследователями средневековья и его культуры вообще, присущей ей философии в особенности. / Многочисленные католические историографы в прямую противоположность просветительской традиции (к которой во многом примыкает и марксистская историография, в особенности историко-философская) трактуют христианское средневековье не как один из этапов всеобщей истории человеческой культуры, а как эпоху ее наиболее гармоничного развития, единства христианского человечества (по крайней мере большинства европейских стран), духовная жизнь которого направлялась высшим религиозным авторитетом. Религиозно-иерархический «порядок» средневековой социальности противопоставляется у таких историков «хаосу» последующей истории возмставшими на всем ее протяжении рационализмом, культом знания, а не мудрости, эгоизмом, с ожесточенной борьбой классов, революциями, социализмом и прочими «бедствиями». / Средневековая культура представляется в такой историографии как наиболее грандиозная гармония теологии, философии, искусства, политики, моральности, в основе которой лежала якобы воспитующая роль церкви и т. п. / Совершенно закономерно огромное внимание, уделенное в энциклике Льва XIII, а затем и в трудах многочисленных неотомистов философии Аквината, которая действительно, как мы видели, знаменовала расцвет схоластической философии и представляла собой искусный и весьма последовательный теолого-философский синтез духовных стремлений западноевропейского средневековья (прежде всего, конечно, его официального руководства).

Неотомистское направление новейшей буржуазной философии, существующее уже около столетия, представляет собой попытку подчинения современного рационализма, многократно усиленного за этот период непрерывными успехами научного познания мира, религиозной вере. / В данной книге нет ни места, ни оснований

специально рассматривать все аспекты этого важнейшего направления современного буржуазного фидеизма. Мы коснемся только тех наиболее типичных трудов неотомистов, в которых специально трактуется проблематика философской медиевистики. Но таких трудов очень много, едва ли найдется хоть один труд неотомиста, в котором в том или ином аспекте не затрагивалась бы доктрина Аквината. Среди научных дисциплин история философии выделяется наибольшей актуальностью в том смысле, что учения, возникшие за многие века (и даже тысячелетия) до нашей современности, нередко приобретают для нее самое животрепещущее значение. Такова особенность философского знания с его максимально широкими, глобальными принципами. Возрождение томизма, а вместе с ним и усиление интереса к философской медиевистике — одна из ярких иллюстраций этой мировоззренческой закономерности. Сами неотомисты объявили доктрину Аквината даже вековой философией (*philosophia perennis*).

Необходимо подчеркнуть, что многие труды неотомистских философов отличаются великолепным знанием первоисточников, тщательной их проработкой, академической фундаментальностью. В значительной мере именно этими трудами и создана западноевропейская философская медиевистика. В качестве одного из примеров укажем здесь на книгу видного немецкого неотомиста Мартина Грабманна «История схоластического метода». Этот двухтомный труд [см.: 65], впервые опубликованный в 1909—1911 гг., исследует развитие схоластической методологии от патристических времен до конца XII в.

Первая кафедра томистской философии была основана в 1882 г. кардиналом Мерсье в Лувенском католическом университете (впоследствии она была преобразована в Институт) для подготовки философских кадров католицизма и для известной модернизации томизма. Виднейшими томистскими историками средневековой философии, принадлежавшими к так называемой Лувенской школе, стали в дальнейшем Морис де Вульф и Фернан ван Стеенберген, возглавлявшие названный Институт. Первый из них написал трехтомную «Историю средневековой философии» (ее первое издание вышло в 1900 г., последнее — 1934—1947 гг.) [см.: 57], содержащую огромный фактический материал. В противоположность просветительско-гегелевской традиции де Вульф

трактует здесь средневековую философию как подлинно творческий период в развитии человеческой мысли, а его кульминацию составляет, конечно, доктрина Аквината. Методология де Вульфа, разумеется, последовательно идеалистическая. Развитие экономики, как и всей культуры европейского средневековья, рассматривается как результат чисто духовных факторов, в частности религиозной философии. Значительную фактическую и текстологическую ценность представляет «Патристическая и схоластическая философия» немецкого томиста Бернарда Гейера, впервые опубликованная в 1928 г. [см.: 59]. Разумеется, Фома, эта «самая ясная голова и крупнейший систематик средневековья» [59, S. 419], рассматривается как вершина схоластической философии как по содержанию, так и по форме.

Центральной фигурой томистской философской медиевистики, так сказать, классиком современного томизма, несомненно является Этьен Жильсон, французский академик, профессор ряда университетов, одно время директор Института средних веков в Торонто (Канада). Некоторые авторы рассматривали его как официальный рупор Ватикана в области философской медиевистики. Его перу принадлежит одна из наиболее распространенных «Историй» средневековой (христианской) философии (существуют французская и английская редакции этого труда), а также «Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквината» (первое издание 1925 г., пятое — 1947 г.), «Дух средневековой философии» (первое издание 1932 г.), «Христианство и философия», «Философ и теология» [см.: 60—64] и др. Можно считать, что все основные идеи томистско-католической философской медиевистики выражены в названных трудах Жильсона.

Одна из них состоит в утверждении глубоко творческого характера средневековой философии христианского (собственно католического) мира, ее оригинальности, несмотря на то, что данная философия выросла на основе традиции античной, древнегреческой философии. В противоположность множеству тех философов, которые видят в Декарте или Бэконе родоначальников европейской философии нового времени, идеи которых выросли в радикальной оппозиции к схоластике и представляют собой чуть ли не полное ее отрицание, Жильсон убежден в том, что «по своей сути метафизика Декарта более представляла собой продолжение мета-

физики схоластиков, чем греков. Поскольку сам он был христианином, не было ничего удивительного в том, что его философия наиболее оригинальным образом продолжала традицию христианской теологии средневековья». В частности, «Метафизические размышления» Декарта в глазах его католического истолкователя представляют подтверждение с помощью нового метода всех основных выводов, установленных в метафизике Августина, Ансельма, Бонавентуры, Фомы Аквинского и Дунса Скота — существование единого, единственного и всемогущего бога, творца и охранителя всего сущего и т. п. Здесь нет возможности (как и необходимости) доказывать более чем тенденциозное истолкование картезианской метафизики. Сейчас необходимо констатировать позицию томистского философа и историка философии, для которого «у Декарта, Мальбранша и Лейбница отправной пункт современной философии совпадает с отправным пунктом средневековой теологии. Даже о Спинозе нельзя составить полного представления, не принимая во внимание средневековой спекуляции» [60, р. 542].

Хотя доктрина Аквината представляет собой кульминацию средневековой западной философии, христианскую философию отнюдь нельзя сводить только к этой доктрине, как это утверждали представители Лувенской школы (да и другие неотомисты). В отличие от них Жильсон обосновывает более широкое понятие христианской философии. Она для него включает в себе одновременно и многовековой процесс ее развития в средние века, и первостепенное мировоззренческое явление нашей современности. Несколько глав «Духа средневековой философии» посвящены рассмотрению христианской метафизики, в других специально излагаются также вопросы антропологии, теории познания, этики, христианского истолкования природы, общества, общие проблемы философии. В сущности, через весь «Дух средневековой философии», представляющий собой систематическо-историческое произведение, автор проводит идею, согласно которой реальность христианской философии устанавливается прежде всего в ее средневековой истории. Но историческая точка зрения не только не исключает доктринальную, но органически включает ее в себе.

Рассматривая различные философские построения средневековья (в сущности, все, по, разумеется, в разной степени), Жильсон наиболее общий признак христи-

анской философии усматривает в том, что ее носители, формально разграничивая два порядка познания — естественный и сверхъестественный, — при этом всегда признают откровение необходимым помощником человеческого разума. История средневековой философии под пером ее католического историографа выглядит как мирная смена (или даже сосуществование) различных «методик» в проведении этого главного принципа. Он представляет данную историю как мирный процесс, лишенный конфликтов и острейшей борьбы, которые, как мы знаем, сотрясали феодальное общество, католическую церковь и средневековую философию. Для Жильсона же не только ортодоксальные, но и даже гетеродоксальные мыслители, не проводившие столь последовательно, как первые, основной принцип христианской философии, все же якобы не подчеркивали своих расхождений с первыми, не настаивали на них, а, напротив, стремились сгладить разделявшие их несогласия. Представители же ортодоксальной теологии и философии в изображении томиста отличались толерантностью и тем тоже склоняли различных уклонистов к примирению с ними. Такого рода идиллия, как мы знаем, весьма далека от подлинной действительности средневековья.

Понятие христианской философии, по Жильсону, невозможно также обосновать, не принимая во внимание двойственного источника средневековой философии. Один из них — это древнегреческая философия (прежде всего и главным образом платоновская и аристотелевская традиции). Но, в сущности, более важен другой — Священное писание, которое и трансформировало ее в христианскую. Если философия, согласно автору «Христианства и философии», достигает своего завершения в метафизике, то метафизика не может обрести его без понятия бога. Древнегреческие философы подходили к понятию единого бога (особенно Платон и Аристотель), но полностью его удалось обрести только в христианском монотеизме. Цитируя слова, якобы поведенные богом Моисею: «Я есмь Сущий». И сказал: так скажи сынам Израилевым: «Сущий (Иегова) послал меня к вам» [Исход, 3, 14], — автор «Духа средневековой философии» стремится доказать, что только в этом положении единый и единственный бог отождествлен с бытием (в то время как у Платона он отождествляется с благом, а у Аристотеля — с мыслью). Тем самым основоположный прин-

цип метафизики был сформулирован именно в Ветхом завете, который Жильсон поднимает над самыми глубокими (разумеется, в его идеалистическом представлении) истинами древнегреческой философии. «Я есмь сущий», будучи основоположным принципом христианской метафизики, определяет не только ее онтологию, но и теорию человека, учение о познании, этику и даже социальную философию. Например, христианский дуализм бога и мира принципиально отличается от платоновского и тем более манихейского дуализма и полностью преодолевает столь распространенные в истории мысли пантеистические представления. Такое отличие и преодоление объясняются последовательно креационистскими отношениями между богом и миром, определяемыми тем же принципом. Уже Августин широко комментировал этот генетический дуализм, раскрывающий как происхождение мира, так и его полную зависимость от Сущего. Но только Аквинат своим различением сущности, совпадающим с существованием в божественном бытии и не совпадающим с ним в любом конечном бытии, наиболее глубоко обосновал христианский дуализм, полностью преодолевая всякий пантеизм.

Содержание «Духа средневековой философии», который многие авторы рассматривают как наиболее представительное произведение Жильсона, показывает, что понятие средневековой философии крупнейший современный неотомист фактически отождествляет с ортодоксальной христианской (католической) философией. Он игнорирует или замалчивает неортодоксальные направления в христианской философии средневековья, считая их нетипичными. Попутно автор затрагивает в том или ином контексте различных арабоязычных и еврейских философов, но и они остаются как бы на обочине магистрального пути развития средневековой философии, в сущности, совпадающего с ортодоксально христианским. Тем самым концепция Жильсона выступает и как концепция христианского европоцентризма применительно к истории средневековой философии.

Среди других реализаций той же концепции следует указать на четырехтомную «Историю мысли» французского неотомиста Жака Шевалье [см.: 53], близкого Жильсону. И здесь второй, наиболее объемистый том посвящен «христианской мысли» средневековья. Христианство трактуется как «самая большая революция в исто-

рии человеческой мысли». Ее фокус составляет доктрина Аквината. «Вклад евреев и арабов» сведен к небольшому параграфу. XVI век, включенный в качестве последней главы в данный том, рассматривается только в своих «христианских» аспектах. Пантеистическая натурфилософия и неортодоксальная мистика представлены небольшим параграфом.

Более умеренную форму томистской философской историографии представляют труды английского философа Фридерика Коплстона, автора многотомной «Истории философии». Средневековой философии посвящен здесь объемистый том, который обрабатывался и издавался и самостоятельно [см.: 54]. Сохраняя общие установки неотомизма относительно средневековой философии, стремясь, в частности, приуменьшить значение ее различных оппозиционных направлений, показать творческое воздействие религиозно-теологической мысли на мысль философскую, автор вместе с тем пытается учесть значение социальных и других «экстрафилософских» факторов на философское развитие той эпохи. На методологию Коплстона, кроме того, значительное влияние оказала лингвистическая философия. В целом он не такой уже «чистый» томист, каким является Жильсон.

В данном кратком обзоре нет возможности остановиться на неотомистском изображении различных оппозиционных мыслителей — Эриугены, Абеяра, Сигера, Экхарта и других, как и на их трактовке таких первостепенных проблем средневековой философии, как, например, проблема двойственной истины (антиортодоксальное значение которой обычно ими приуменьшается). Среди многих других проблем буржуазной философской медиевистики можно отметить стремление подчеркнуть преимущественно платоновское (и неоплатоновское) содержание учения о бытии у Фомы Аквинского [см. в особенности 69].

Большинство трудов неотомистских историков средневековой философии страдают тем, что у нас принято именовать «европоцентризмом», т. е. пускай даже невольной переоценкой исторической роли и значения средневековой европейской (даже западноевропейской) философии. Она признается, в сущности, единственно «нормальной», так сказать, классической моделью историко-философского процесса в эпоху средневековья. Ближневосточная, арабоязычная (включая и еврейскую) философская

мысль оказывается в таких изображениях исторически небольшой величиной, функция которой сводится главным образом к тому, что она послужила известным стимулятором к дальнейшему пробуждению западноевропейской философии к усвоению (и, конечно, радикальной переработке) античного философского наследия. Такая позиция вызывает противоположную реакцию со стороны тех, кто хочет подчеркнуть оригинальность и самостоятельный вклад философов ближневосточных стран. Некоторые мусульманские философы и историки философии (например, египтянин Усман Амин и алжирец Малик Беннаби), как бы соревнуясь с неотомистскими философами и историками философии, подчеркивают глубокую оригинальность своих средневековых философских традиций и даже доказывают, что такая оригинальность целиком вытекает из духа мусульманской религии.

Марксистская историография средневековой философии по сравнению с буржуазной сравнительно небогата. Длительное время в этой области проявлялась известная зависимость марксистской историко-философской мысли от просветительской и гегелевской традиций. Однако глубокий историзм, присущий марксистско-ленинской философии, приводит в последние годы к постепенному заполнению этого пробела нашей философской историографии. Отрицание конфессиональной идеализации средневековой культуры и неотомистского превознесения средневековой католической философии как некоего недостижимого образца философской культуры отнюдь не должно приводить марксистских философов и тем более историков философии к нигилизму в отношении этого длительного периода философского развития, выработавшего свои весьма значительные достижения, которых никто не вправе игнорировать (в частности, антикреационистские идеи оппозиционной философской мысли средневековья, проблема общего и единичного в борьбе номинализма и реализма, зарождение семиотической проблематики у Оккама и поздних номиналистов, естественнонаучные идеи последних и др.).

Из числа зарубежных марксистских трудов по истории средневековой философии укажем на объемистую книгу философа из ГДР Германа Лея «Очерк истории средневекового материализма» [см.: 30]. В ней систематически увязываются философские доктрины и концепции той отдаленной эпохи с социальными отношениями и

классовой борьбой (хотя иногда такого рода связь выглядит слишком прямолинейно). В противоположность буржуазно-идеалистическим интерпретациям средневековой философии (особенно неотомистским) Лей проводит точку зрения, отрицающую решающую роль религиозной идеологии и католической церкви в формировании высших достижений этой философии. Такие достижения он усматривает главным образом в материалистических тенденциях и построениях оппозиционных философов западноевропейского средневековья и в идеологии народноеретических движений. Теоретический источник таких тенденций и построений автор «Очерка истории средневекового материализма» в противоположность европоцентристским стремлениям тех же историков философии ищет прежде всего во влиянии на западноевропейскую мысль арабоязычного естествознания и философских идей главным образом Авиценны и Аверроэса. Критикуя воззрения многочисленных буржуазных исследователей средневековой философии, Лей стремится доказать, что философский прогресс этой эпохи достигал своей кульминации не в доктрине Фомы Аквината, как категорически настаивают неотомисты, а вел от Аристотеля через Ибн-Сину и Ибн-Рушда, латинских аверроистов и народноеретические движения к материализму нового времени. Автора, однако, следует упрекнуть в слишком прямолинейном проведении этой идеи, не чуждой модернизаторству и упрощению, далеко не всегда учитывающим специфику схоластического философствования. Книге Лея присуща также недооценка критической и в известной мере материалистической роли номинализма.

На весьма высоком научно-исследовательском и педагогическом уровне стоит философская медиэвистика в Польской Народной Республике. Значительное число исследований написано здесь с немарксистских, в частности с неотомистских, позиций. Однако имеется немало трудов по различным направлениям, философам и проблемам, написанных марксистами. Имеются и общие весьма продуманные и добротные курсы истории средневековой философии, написанные как немарксистами [см., например: 76], так и марксистами. Из последних следует назвать здесь «Очерк средневековой философии» Здислава Кукевича [см.: 70].

Советская философская медиэвистика представлена рядом трудов преимущественно монографического плана.

Как по изданию первоисточников на русском языке, так и по их исследовательскому осмыслению в послевоенные десятилетия у нас стала лидировать в этой области историко-философских знаний арабоязычная средневековая философия. Но книга, обобщающая весь историко-философский процесс, целостных курсов пока почти не создано. Можно назвать лишь книгу С. Н. Григоряна «Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока» (Москва, 1966). Этот довольно объемистый курс страдает, однако, описательностью, включением в него значительного смежного, нефилософского материала, нечеткостью формулировок и т. п.

Пожалуй, еще беднее наша литература по проблемам западноевропейской философской средневековости. Конечно, и здесь имеются отдельные ценные монографические исследования и статьи (при этом больше историков, чем философов), но почти нет обобщающих трудов по истории средневековой философии. В сущности, у нас имеется здесь пока единственная книга, могущая претендовать на такую роль, — это труд О. В. Трахтенберга «Очерки по истории западноевропейской средневековой философии» [см.: 39]. Раздел по средневековой философии, имеющийся в I томе «Истории философии» под редакцией Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина и П. Ф. Юдина [см.: 27], в основном представляет собой сжатый вариант книги Трахтенберга. Обе эти книги сыграли (и играют) у нас немаловажную роль, являясь основными пособиями по средневековой философии вот уже в течение многих лет. В «Очерках» О. Трахтенберга главное внимание уделено неортодоксальным, оппозиционным направлениям схоластической философии (главным образом поздней), а также предшествующим философам (в том числе и арабоязычным). Однако данная книга, рассматриваемая в качестве курса истории средневековой философии, совершенно несистематична, поскольку в ней крайне бегло и довольно упрощенно обрисованы такие решающие для развития западноевропейской схоластики фигуры, как Августин и даже Фома Аквинский, в сущности, полностью отсутствует Шартрская школа; имеется и ряд других недочетов.

Из небольшого в общем числа имеющихся у нас специальных монографий по проблемам философской средневековости упомянем книгу П. С. Попова и Н. И. Стяжкина «Развитие логических идей от античности до эпохи Воз-

рождения» [см.: 32]. Ее вторая глава посвящена развитию логических идей в средневековой западноевропейской философии. Историко-философская ценность данной главы, составляющей почти половину всей книги, определяется прежде всего тем, что развитие логических идей прослеживается на более широком фоне схоластической гносеологии (в ряде случаев и онтологии). В таком контексте значительное внимание уделяется борьбе реализма и номинализма как первостепенной гносеологической проблеме, проходящей через всю историю западноевропейской схоластики. Затронуты и другие вопросы средневекового философствования. Много интересных и ценных статей по различным представителям и проблемам средневековой философии имеется в пяти томах «Философской энциклопедии» [см.: 44].

ЦИТИРУЕМАЯ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд.
2. Архив Маркса и Энгельса М., 1932—1973, I—XIV.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч.

* * *

4. Абеляр Пьер. История монахов бедствий [и другие произведения]. М., 1959.
5. Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. 2-е изд. Киев, 1901—1915, ч. 1—8.
6. Антология мировой философии. М., 1969, т. 1, ч. 1, 2.
7. Арабская поэзия средних веков. (Библиотека всемирной литературы.) М., 1975.
8. Асмус В. Ф. Античная философия. 2-е изд. М., 1976.
9. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового заветов. М., 1968.
10. Боргош Юзеф. Фома Аквинский. 2-е изд. М., 1975.
11. Быховский Б. Э. Эрозия «вековечной» философии (критика неотомизма). М., 1973.
12. Бэймкер Клеменс. Европейская философия средневековья: Пер. с нем. — В кн.: Общая история философии. М., 1912, т. 2.
13. Вайнтроб М. История средневековой философии. Рига, 1929, ч. 1.
14. Виппер Р. Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954.
15. Гегель. Лекции по истории философии, кн. 3. Сочинения. М. — Л., 1935, т. XI.
16. Гиляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. 2-е изд. Киев, 1919, ч. II.
17. Гольдциэр Игнатий. Исламская и еврейская философия: Пер. с нем. — В кн.: Общая история, история философии. М., 1910, т. I.
18. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. Приложение: Пер. А. И. Рубина и А. В. Сагадеева. М., 1960.
19. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.
20. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
21. Данте. Божественная комедия (библиотека всемирной литературы). М., 1967.
22. Ибн-Сина. Даниш-намэ: Пер. А. М. Богоутдинова. Сталинабад, 1957.
23. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв.: Пер. А. В. Сагадеева, А. И. Рубина, К. Б. Старковой, И. П. Кузьмина. М., 1961.
24. Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.
25. Ирано-таджикская поэзия. (Библиотека всемирной литературы.) М., 1974.
26. Св. Иринея Лионского пять книг против ересей: Пер. П. Б. Преображенского. М., 1868.
27. История философии. М., 1940, т. I, кн. II. Философия феодального общества.
28. Климович Л. И. Ислам М., 1962.
29. Коран: Пер. и комментарий И. Ю. Крачковского. М., 1963.

30. *Лей Герман*. Очерк истории средневекового материализма: Пер. с нем. М., 1962.
31. *Нуцубидзе Ш. И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.
32. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
33. *Ранович А. Б.* Античные критики христианства (Лукан, Цельс, Порфирий, Юлиан и др.). М., 1935.
34. *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М., 1959.
35. *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд (Аверроэс; Приложение). М., 1973
36. *Сказкин С. Д.* (ред.) и др. История средних веков. М., 1966, т. I.
37. *Стяжкин Н. И., Стяжкина Г. П.* К оценке философских взглядов Уильяма Оккама. — Философские науки, 1974, № 6.
38. Творения К. С. Ф. Тертуллиана. Ч. I. Апологетические сочинения. Киев, 1910.
39. *Трахтенберг О. В.* Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
40. *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
41. *Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
42. *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
43. *Фейербах*. История философии. М., 1967, т. I.
44. Философская энциклопедия. М., 1960—1970, т. 1—5 (статьи по различным представителям и проблемам средневековой философии С. Аверинцева, В. Асмуса, В. Зубова, А. Лосева, Б. Рамма, В. Соколова и др.).
45. *Шевкина Г. В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
46. *Штекль А.* История средневековой философии: Пер. с нем. М., 1912.
47. *Эйкен Г.* История и система средневекового мировоззрения: Пер. с нем. СПб., 1907.
48. *Экхарт Мейстер*. Проповеди и рассуждения: Пер. со средневерхненемецкого. М., 1912.
49. *Augustini, S. Aurelii*. Opera omnia — In: Patrologiae cursus completus, Series latina. Accurante J. P. Migne. Parisiis, 1877. Т. XXXII. (Retractationes, libri II, Confessionum libri XIII, Soliloquiorum libri II, Contra Academicos libri III. De beata vita liber unus, De Ordine libri II, De immortalitate animae liber unus. De Quantitate animae liber unus, De Musica libri VI, De Magistro liber unus, De Libero arbitrio libri III и др.). Parisiis, 1887, t. XXXIV. (De doctrina Christiana libri IV, De vera religione liber unus, и др.). Т. XLI. Parisiis, 1864. De Civitate Dei libri XXII, 1864. Т. XLII. Parisiis. De Trinitate libri XV и др.
50. *Anselmi S.* Opera omnia — in Patrologiae cursus completus Accurante J. P. Migne, t. CLVIII. Parisiis, 1863. (De divinitatis essentia Monologium. Prosligion seu Alloquium de Dei existentiae. Liber pro insipiente auctore Gaunilon. Anselmi S. Liber apologeticus contra Gaunilonem. Cur Deus homo. Dialogus de grammatico и др.).
51. The Opus majus of Roger Bacon, edited by J. H. Bridges, vol. I—II. London — Edinburgh — Oxford, 1900.
52. *Brehier Emile*. La philosophie du Moyen Age. Paris, 1971.
53. *Chevalier Jacques*. Histoire de la pensée. II. La pensée chrétienne. Des origines à la fin du XVI siècle. Paris, 1956.
54. *Copleston Frederick*. A history of medieval philosophy. Lon-

don, 1972.

55. *Corbin Henry*. La philosophie islamique des origines à la mort d'Averroès — in Encyclopedie de la Pléiade. Histoire de la philosophie I Orient — Antiquité — Moyen Age. Paris, 1969, pp. 1048—1197.

56. *Davidis de Dinanto*. Quaternulorum fragmenta, Studia Mediewistyczna. Warszawa, 1963, 3.

57. *De Wulf Morice*. Histoire de la philosophie médiévale, Lovain, 1934—1947, V. 1—3.

58. *Eucken Rudolf*. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Leipzig, 1890.

59. *Geyer Bernard*. Die patristische und scholastische Philosophie — in Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie, Basel — Stuttgart, 1956, Zweiter Teil. 13 Auflage.

60. *Gilson Etienne*. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New-York, 1955.

61. *Cilson Et*. L'esprit de la philosophie medievale. Deuxième édition revue. Paris, 1969 (première ed. 1932).

62. *Gilson Et*. Le thomisme. Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin. Paris, 1947, 5-e ed. revue et augmentée.

63. *Gilson Et*. Christianisme et philosophie. Paris, 1949.

64. *Gilson Et*. Le philosophe et la theologie. Paris, 1960.

65. *Grabmann Martin*. Die Geschichte der scholastischen Methode, Berlin, 1932, B. 1—2.

66. *Hamelin Octave*. Le système de Descartes. Paris, 1911.

67. *Johannes Scotus Eriugena*. Opera quae supersunt omnia — in Patrologiae cursus completus. Ser. lat. Parisiis, 1865, t. CXXII. Liber de Divina Praedestinatione. De divisione Naturae и др.

68. *Iolivet Jean*. La philosophie medievale en Occident — in Encyclopedie de la Pleiade. — Histoire de la philosophie, pp. 1198—1563.

69. *Kramer K*. Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966.

70. *Kuksewicz Zdzislaw*. Zarys filozofii średniowiecznej. Warszawa, 1973.

71. *Legowicz Jan*. Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu, Warszawa, 1973. Rozdział IV, Teologiczna umysłowość chrześcijańska.

72. *Never André*. La philosophie juive medievale — in Encyclopedie de la Pleiade. — Histoire de la philosophie, pp. 1006—1047.

73. *Ockam William*. Philosophical Writings. A Selection Edited and Translated by Philotheus Boehner. New York, 1957.

74. Studia filozoficzne. Warszawa, 1971, № 5 — Kasia Andrzej, Mediocentryzm katolicki, 1972, № 7—8 — Diskusje.

75. *Tatakis Basile*. La philosophie greque patristique et byzantine — in Encyclopedie de la Pleiade. Histoire de la philosophie, pp. 936—1005.

76. *Tatarkiewicz Wladyslaw*. Historia filozofii. Tom pierwszy. Filozofia starożytna i średniowieczna. Wydanie siódme. Warszawa, 1970.

77. *Quinti Septimii Florentis Tertulliani Opera omnia* — In Patrologiae cursus completus. Ser. Latina. Parisiis, 1879, t. I—II. Apologeticus adversus gentes pro christianis, De Anima, De Carne Christi, De pudicitia, и др.

78. *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII. P. M. edita. T. quartus. Pars prima Summae theologiae (a quaest. I ad quaest. XLIX), ad codices manuscriptos vaticanos exacta. Cum commentariis Thomae de Vio Caietani ordinis praedicatorum SRF cardinalis cura et studio fratrum eiusdem Ordinis. Romae, 1888. T. quintus. Pars prima Summae theologiae a quaest.*

L ad quaest. CXIX Romae, 1879. Romae 1891—1906, t. VI—XII *Summa theologiae*.

79. *Sancti Thomae Aquinatis Summa contra gentiles*. Texte de l'édition leonine (et traduction française) Paris, 1961, 1954, 1950, 1956, livres. I—IV.

80. *Vasoli Cesare*. *La filosofia medioevale*. Milano, 1961.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	3
Развитие монотеистической религиозности и победа христианства	4
Раздел первый. Религиозно-философская мысль поздней античности. Патристика	22

Александрийская школа, Филон (22). Гностицизм как наиболее влиятельная разновидность религиозно-философской мысли (25). Манихейство (31). Философия неоплатоников и христианство (32). Возникновение христианской философии. Апологеты (37). Тертуллиан и эллинская философия (38). Александрийская богословская школа и сближение христианского вероучения с идеалистической философией. Климент (40). Ориген и первая попытка синтеза христианского вероучения с неоплатонизмом (43). Установление христианской доктрины и капподокийские «отцы церкви» (46). Августин — крупнейший философ периода патристики (51). Бог и мир. Божественное предопределение и иррациональность действительности (55). Вечность и время (59). Добро и зло — теодицея Августина (60). Человек и душа. Познание и воля (62). Соотношение веры и разума (65). Пути преодоления скептицизма и априоризм. Учение о сверхъестественном озарении (67). Наука и мудрость (71). Человеческая воля и божественная благодать. Моральная доктрина (72). Общество и история (76). «Ареопагитики» (84). Мистико-богословские спекуляции (85). Креационизм и пантеизм. Философия иерархии (89). Позднеантичная образованность и философия, Бозций (92).

Раздел второй. Возникновение и развитие схоластической философии в Западной Европе (VI—XII вв.)	97
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------

Социально-политическая и идеологическая роль римско-католической церкви в раннее средневековье (98). Оформление римско-католической церкви (102). Образованность и знание в VI—X вв. (105). Иоанн Скот Эриугена (110). Проблема веры и разума у Эриугены. Его трактовка диалектики (112). Пантеистическая онтология Эриугены (113). Человек и познание (118). Укрепление феодализма в странах Западной Европы (XI—XII вв.) (122). Общество, государственность и церковь (123). Народно-еретические движения и их идеология (126). Культура, образование, элементы научных знаний (131). Диалектики и антидиалектики (134). Ансельм Кентерберийский и оформление схоластики (137). Схоластический реализм Ансельма (139). Концепция бога и доказательство его бытия (141). Теологическая схоластика после Ансельма (145). Расцели и начало борьбы реализма и номинализма (146). Абеляр и его борьба с ортодоксальными схоластиками и церковниками (150). Абеляр как представитель диалектики. Его решение проблемы веры и разума (157). Проблема универсалий и особенности номинализма Абеляра (162). Этическая доктрина Абеляра (166). Рационализм и натурализм Шартрской школы (169). Гносеологические идеи шартрианцев. Зарождение концепции «двух истин». Иоанн Солсберийский (177). Мистическое направление XII в. Бернар Клервосский (182). Умеренный мистицизм Сен-Викторской школы (187).

Раздел третий. Средневековая философия в ближневосточных странах и в мусульманской Испании 191

Культура и религия в арабо-мусульманских странах (191). Основные направления в исламе (197). Возникновение теологии мусульманства. Мутазилииты (200). Философия и наука в странах Ближнего Востока в раннее средневековье (203). Вольнодумство в странах мусульманского средневековья (209). Аль-Кинди и начало арабоязычной философской традиции (212). Аль-Фараби и усиление аристотелизирующего рационализма (217). Классификация наук (220). Метафизика. Бог и мир (222). Разум и познание (225). Этико-социальная доктрина (227). Мутакаллимы — философы мусульманского креационизма и фатализма (229). Рационализм, натурализм и спикретизм «чистых братьев» (232). Расцвет философской и научной мысли в творчестве Ибн-Сины. Его жизнь и произведения (239). Общий характер мировоззрения Авиценны. Его энциклопедия (243). Познаваемость мира. Материя и форма. Проблема универсалий (247). Метафизика Ибн-Сины. Проблема бога и мира. Натурализм и детерминизм (249). Вопросы психологии и этики (254). Аль-Газали и мистико-теологические итоги философского развития на арабоязычном Востоке (256). Культура и философия в мусульманской Испании (262). Творчество Ибн-Рушда как вершина арабоязычного перипатетизма (266). Разновидности знания. Религия, теология и философия (270). Вечность мира и его отношение к богу Органицизм натуралистической онтологии Ибн-Рушда (276). Смертность индивидуальной души и бессмертие разума (283). Истолкование человека и общества (284). Еврейская философия средневековья (287). Пантеизм Ибн-Гебироя (290). Аристотелизирующий рационализм Маймонида (293).

Раздел четвертый. Расцвет и закат схоластической философии в Западной Европе (XIII—XIV вв.) 299

Общество, церковь и образованность в странах Западной Европы XIII в. (299). Некоторые новые явления сектантско-еретической идеологии (304). Освоение схоластической ученостью античного и арабоязычного знания (307). Пантеизм и материализм Давида Динанского (310). Латинский аверроизм. Сигер Брабантский (311). Августинизм XIII в. Мистицизм Бонавентуры (316). Оксфордская школа и естественнонаучное направление в западноевропейской схоластике XIII в. (321). Роджер Бэкон и его позиция по отношению к знанию и наукам (323). Проблема опыта. Соотношение теологии и философии (330). Социальные выводы (334). Католический аристотелизм. Альберт Большедт (336).

Фома Аквинский — центральная фигура схоластической философии в Западной Европе (338). Теология выше философии (342). «Естественная теология» (349). Метафизика Аквината. Сущность и существование. Форма и материя. Проблема универсалий (354). Аристотелизирующий креационизм Аквината и его картина мира (359). Антропология Аквината как проблема души и тела (363). Познание человеческое и познание божественное (366). Этико-социальная доктрина (372). Судьбы философии Аквината (377). Схоластическая логика. Раймунд Луллий (379). Общество, церковь, народно-еретические движения в странах Западной Европы XIV в. (383). Мистический пантеизм Мейстера Экхарта (388). Этико-социальные идеи Экхарта и его историческое значение (391). Схоластика на распутии. Иоанн Дунс Скот (394). Метафизика Дунса Скота (398). Воля человека и воля бога (402). Аверроистское направление позднесхоластической философии и его отражение в политической мысли (404). Номиналистический критицизм в схоластике. Уильям Оккам и его решение проблемы философии и теологии (407). Номиналистическое истолкование предмета, философии. Номинализм Оккама как терминизм (410). Парижский оккамизм. Социально-историческая роль номинализма XIV в. (415).

Средневековая философия — история и современность . . . 424

Цитируемая и использованная литература (443).