

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЮРИДИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*Студенческая философская библиотека*

*Философия в лицах*

**СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ФИЛОСОФЫ:  
ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

Учебное пособие

Новосибирск 2012

УДК 101.9 (075)  
ББК 87.3, я73  
С 752

Составители: Бернюкевич Т.В., ЗабГГПУ (гл. 16); Коваленок Е.Е., ЗабГГПУ (гл. 4); Куликов В.В. (гл. 2, 3, 5, 12, 14, 15, словари, подбор текстов); Сергеев С.С. (гл. 1, 13); Софниенко М.Б. (гл. 8); Уланова Э.А., ЗабГГПУ (введение, гл. 6, 7, 9, 10, словари); Черных С.И. (гл. 11).

Под общей редакцией канд. филос. наук *С.И. Черных*,  
канд. филос. наук *В.В. Куликова*

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *В.И. Паршиков*;  
д-р филос. наук, проф. *Ю.В. Левицкий*

**Средневековые философы: жизнь и идеи:** учеб. пособие / Новосибир. гос. аграр. ун-т, юрид. фак.; сост.: Т.В. Бернюкевич, Е.Е. Коваленок, В.В. Куликов, С.С. Сергеев, М.Б. Софниенко, Э.А., Уланова, С.И. Черных. — Новосибирск: Изд-во НГАУ, 2012. — 350 с.

В пособии в популярной форме рассказывается о наиболее известных философах Западной Европы эпохи Средневековья, об их жизни и идеях. Приведены фрагменты из произведений средневековых мыслителей, которые дают достаточно полное представление о содержании их учений.

Учебное пособие предназначено для студентов всех направлений подготовки всех форм обучения, преподавателей философии, для всех, кто интересуется философией и её историей.

Утверждено и рекомендовано к изданию методическим советом юридического факультета (протокол № 6 от 23 июня 2011 г.)

## ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемая читателям книга «Средневековая философия: жизнь и идеи» является продолжением популярной серии книг для чтения по истории философии, начатой изданием ее первого выпуска «Античные философы: жизнь и идеи» (Новосибирск, 2011).

Для большинства наших читателей Средневековье, его культура вообще и философия в частности — наименее известный и наименее понятный пласт мировой истории. У многих людей нашего времени всё ещё сохраняется стереотипное представление о средних веках, сложившееся ещё в Новое время, как о периоде, где вследствие тоталитарного господства католической церкви и инквизиции время остановилось, а мысль застыла в своей неподвижности. Но это не так.

Именно в XII–XIII вв. в Европе возникают первые университеты — в Италии, Испании, Англии, Франции, в том числе Болонский, Парижский, Оксфордский, Кембриджский и другие, где помимо теологических факультетов были и факультеты, дававшие светское образование, в частности, медицинское и юридическое. Но и до открытия университетов существовали риторические и теологические школы, где под спудом религиозной теологии и религиозных догматов билась живая мысль, пробивая дорогу положительному знанию и философии. Именно история философии, которая говорит не о частностях, а об общих и важных тенденциях и процессах, даёт наиболее полное и глубокое знание о том, как развивалась культурная и научная мысль в средние века, о путях развития самой философии.

А путь этот был весьма тернистым. Мыслители данного периода были глубоко верующими людьми, они не покушались на библейские догматы и теологические доктрины. Но

они хотели с помощью разума прояснить содержание веры, сделать религиозные постулаты понятными, а потому и более убедительными для верующих. Драма мыслителей этого времени заключалась в том, что они хотели быть одновременно и теологами, и философами.

Но теология и философия представляют собой различные типы мышления. Поэтому философское содержание в творчестве многих средневековых мыслителей оказывалось более радикальным, чем их теологическая составляющая. Она вырывалась за рамки теологии, и философы оказывались в состоянии противоречия с теологией и с самими собой. И они жестоко расплачивались за это. Их изгоняли из университетов, обрекали на молчание, запрещая преподавать и писать, подвергали суду инквизиции, заключали в тюрьмы и даже убивали. Их книги подвергались публичному осуждению, запрещались и сжигались (причем Абеляра, например, присудили к собственноручному сожжению своей книги).

Но неслучайно говорят, что мысль нетленна. Окутанная теологическим коконом, философия Средневековья тем не менее сумела сформулировать и отчасти разработать такие идеи и принципы, которые стали основой для возникновения, стремительного и блестящего развития философии Нового времени.

Составители пособия надеются, что представленные в книге философы, их жизнь и идеи дадут читателям достаточно полное представление об интенсивности и напряжённости духовной жизни Средневековья.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ПЕРСОНАЛИИ

---

### КВИНТ СЕПТИМИЙ ФЛОРЕНС ТЕРТУЛЛИАН (ок. 160 — после 220)

Одним из самых ярких мыслителей Средневековья был Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. Он стоял у истоков религиозной средневековой европейской философии. Тертуллиан одним из первых занялся систематической апологетикой христианства и обоснованием преимуществ христианской веры в сравнении с языческими верованиями Римской империи. Работы Тертуллиана написаны в великолепном стиле, отличаются полемической и саркастической заостренностью формулировок, неожиданными поворотами мысли, парадоксальностью метафор и лаконизмом языка. Суть взглядов Тертуллиана на религию отражается в его знаменитом выражении (ставшем впоследствии крылатым): верую, ибо абсурдно (лат. *credidile est quia ineptum*).

#### Жизнь

Родным городом Тертуллиана был Карфаген, расположенный на северном побережье Африки, на территории современного Туниса. «Старый» Карфаген был основан в 814 г. до н.э. колонистами из финикийского города Тира. Карфаген был олигархической торговой республикой и главным соперником Римской республики в борьбе за доминирование в Западном Средиземноморье. Между Римом и Карфагеном было три больших войны, вошедших в историю под названием пунических. В первой войне (264–241 гг. до н.э.) победил Рим, отвоевав у Карфагена Сицилию. Во второй войне (218–201 гг. до н.э.) победа также осталась за Римом, к которому отошла Испания. В результате третьей войны (149–146 гг. до н.э.)

Карфаген был окончательно разрушен, была уничтожена вся его литература за исключением нескольких произведений. На территории Карфагена была создана римская провинция.

Лишь спустя примерно столетие после разрушения Карфагена Юлий Цезарь решил основать на месте города колонию. Этим планам суждено было осуществиться только после его смерти. В честь основателя колония была названа «Colonia Julia Carthago», или «карфагенская колония Юлия». Через какое-то время Карфаген стал одним из самых роскошных городов Римского государства, по величине — вторым после Рима городом Запада. Именно в этом «новом» Карфагене и родился Тертуллиан. Христианство достигло Карфагена приблизительно в середине II в.н. э. и быстро распространилось в городе. Именно на этот период и выпадает жизнь и деятельность Тертуллиана.

Тертуллиан появился на свет в языческой семье римского центуриона, получил юридическое и риторическое образование в Риме, выступал как судебный оратор, получив репутацию отличного юриста. До своего обращения в христианство он жил распущенной жизнью языческой среды. Около 195 г. он принял христианство, вероятно, служил пресвитером в Карфагене. Был женат. В полном расцвете сил вошёл в строго аскетическую секту монтанитов, проповедовавших мученичество во имя веры. Этому движению он остался верен до конца жизни. Монтанизм как нельзя более соответствовал его страстному характеру и строгому образу мыслей.

В 207 г. Тертуллиан выступает с резкой критикой сложившейся церковной практики, в первую очередь, в связи с недостаточно последовательным соблюдением принципов аскетизма в христианских общинах, и с критикой оформляющейся иерархии клира (Существуют также неподтверждённые сведения о том, что Тертуллиан выступал пресвитером, т.е. старшиной христианской общины, и о создании им особой

общины его последователей — тертуллианистов). Деятельность его совпала с правлением Септимия Севера и Каракаллы. Умер Тертуллиан в глубокой старости; год его смерти точно неизвестен. В целом сведения о жизни Тертуллиана очень скудны и находятся в основном в его сочинениях, а также у Иеронима и Евсевия.

Сочинения Тертуллиана чрезвычайно важны для истории церкви и интересны в философском отношении. Его перу принадлежит множество трудов по апологетике и догматике, а также по вопросам моральной теологии и экклесиологии. Среди его работ выделяются «Апология», «Свидетельство души», «Против иудеев», «Опровержение еретиков», «Против Маркиона», «Против валентинианцев», «Против Гермогена, или Против вечности материи», трактаты «О душе», «О плоти Христовой», «О воскресении плоти», «О стыдливости» и многие другие.

Тертуллиан — типичный христианский писатель начала III в. на африканской почве. Множество бытовых черт, рассеянных в его сочинениях, делают их незаменимыми для историка культуры. Тертуллиан старается буквально понимать тексты, в отличие от философов, настаивающих на аллегорическом толковании. Тертуллиана интересуют вопросы дисциплины христианской жизни. Это человек обширного образования, писавший и на греческом языке (греческие сочинения утеряны). Тон его сочинений почти всегда резкий, страстный, полемический; противников своих он не щадит, нередко прибегает к инсинуациям, к софистическим оборотам мысли.

Стиль вполне соответствует оригинальному характеру автора: неестественный, приподнятый, часто неправильный язык, трудный для понимания, но в то же время богатый сравнениями и антитезами. Мысль часто выражена настолько кратко и метко, что становится поговоркой. Тертуллиан — прямой предшественник Августина Аврелия, один из основателей

западного латинского богословия; им впервые подняты и разрешены некоторые догматические вопросы. К Тертуллиану восходит первый лексикон (словарь) латино-христианской терминологии, обличавший множество ошибок гностической ереси.

### **Философия и религия**

Тертуллиан — представитель ранней, доникейской патристики. Во времена ранней Римской империи возникла новая религия — христианство. В основе отношения христианства и философии лежит целая гамма суждений апостола Павла о том, что «умствования мудрецов... суетны» (1 Кор. 3, 20), что мудрые лукавы — «уловляет мудрых в лукавстве их» (1 Кор. 3, 19), потому что «мир своею мудростью не познал Бога» (1 Кор. 3, 19). Эти суждения ориентируют на отрицательное отношение христианства к философии как «мудрости мира сего». Павел прямо высказывается против философии так: «Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею» (Кор. 2, 8).

Однако, поскольку в рядах христиан со временем оказались образованные люди, то это отношение христианства к философии — отношение отбрасывания — приняло более мягкую форму признания, но лишь в качестве относительно подхода к истине. На этой основе стала складываться теория христианской веры, теология как некая религиозная философия. Первой теологией была доникейская теология, т.е. теология христиан до Никейского собора в 325 г., на котором был сформулирован Никейский символ веры. Доникейская теология образует первую часть патристики (доникейскую).

### **Проблема соотношения веры и разума**

Одной из важнейших проблем, занимавших умы средневековых философов, была проблема соотношения веры и разума. Под верой понималось принятие без критической про-



верки религиозных положений. Под разумом — деятельность человеческого рассудка, направленная на познание мира. Проблема состояла в том, что неясной оставалась роль разума в постижении религии. Так как человеческий разум несовершенен и может быть критически направленным, для него характерно сомнение, то он может смущать человека, мешая постижению религиозных истин. В более простой формулировке вопрос о вере и разуме можно выразить следующим образом: насколько сильно можно человеку использовать свой разум, когда дело касается христианской веры?

Тертуллиан, размышляя о проблеме соотношения веры и разума, встал на позицию фидеизма. Он безоговорочно ставит веру выше разума, который всячески принижает. В этом его отличие от тех христианских философов (например, Климента Александрийского), которые стремились сблизить античную философию и христианское мировоззрение. Для Тертуллиана философия — это деятельность человеческого разума, при этом всякая философия и сама еретична, и источник всех религиозных ересей. Философы, считает он, заняты праздными вопросами и разговорами, и не знают истины, т.к. они её ещё ищут, а следовательно, не нашли. «Философы и еретики распадаются на враждующие секты, они заклятые враги друг другу. Своими пререканиями они утомляют сильнейших, побеждают слабых, колеблют прочих». Все эти учения возникли позже истины, т.к. сначала существовала истина, а заблуждения появились позже. Критерием истины являются одинаковость, единодушие, древность. Истина от Бога, тогда как и философия, и религиозные ереси — от дьявола. Тертуллиан делает вывод, что люди не нуждаются ни в любопытстве, ни в изысканиях после Евангелия. В Св. Писании, исходящем от Бога, истина дана полностью и навечно. Это мнение Тертуллиан выразил в своей «Апологии», написанной в 217 г.

В написанной десятью годами ранее работе «О плоти Христовой» Тертуллиан прямо принимает религиозную веру как высшую мудрость, которая должна посрамить всякую земную мудрость. Он опирается на «Послания апостола Павла», которые частично цитировались выше. Приводя слова апостола Павла, Тертуллиан говорит о том, что безрассудно судить о Боге на основании только человеческого разума. Именно в трактате «О плоти Христовой» находится то знаменитое высказывание Тертуллиана, которое приняло легендарную форму: «Верую, ибо абсурдно».

Таков фидеизм Тертуллиана. Он говорит о том, что еретики не должны быть допускаемы к обсуждению Св. Писания. Чтобы прийти к Богу, достаточно быть простодушным: философская культура не помогает, а мешает.

### **Онтология**

За основу объяснения онтологии Тертуллиана можно взять основной вопрос философии, сформулированный Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» следующим образом: «Великий основной вопрос всей философии, в особенности новейшей философии, есть вопрос об отношении мышления к бытию... что является первичным: дух или природа... (материя или сознание — *C.C.*) ». Если мы возьмем онтологическую сторону основного вопроса философии, то получим следующее: что первично — материя или сознание? Рассмотрим, как отвечал на этот вопрос Тертуллиан.

Он полностью принимает складывающееся в христианском мифологическо-теологическом мировоззрении тезис о творении мира Богом из ничего. Здесь он критикует всех тех христиан-платоников, которые в духе учения Платона принимали вечность материи, видя роль Бога лишь в её организации (как это описано в «Тимее» Платона). Среди еретиков

в вечность материи, в совечность её Богу верил, в частности, Гермоген. И Тертуллиан подвергает критике Гермогена, выдумавшего материю, которую он ставит наравне с вечным Богом. Опровержению этого учения посвящён специальный трактат Тертуллиана — «Против Гермогена, или Против вечности материи», написанный в 209 г.

Тертуллиан пишет о том, что Гермоген выводит два божества, равняя материю с Богом. Ведь материя становится равною с Богом, раз ей приписывается вечность. Тертуллиан считает, что если бы материя была вечной, то не было бы необходимости в Боге, что для него является недопустимым.

А если Бог бы и был, то он оказался бы нуждающимся в материи, а следовательно, оказался бы как всё в чём-то нуждающееся зависимым от материи и даже ниже её. Гермоген думал, что если материя не совечна Богу, то тогда Бог, как единственная причина мира, должен быть источником не только добра, но и зла, которое в противном случае можно было бы приписать материи. Но, возражает Тертуллиан, в таком случае Бог всё равно будет источником зла, раз он потерпел злую материю, а не исправил её, а то и не уничтожил. Тертуллиан в сфере онтологии, в определенном смысле, остаётся стойком. Для него бытие это «тело»: «Что бестелесно, того нет», в чём мы угадываем тезис Сенеки. Бог — это тело, даже если как тело *sui generis* (своего рода); тело — это и душа. В работе «О душе» мы находим в точном смысле антитезис спиритуализму «Федона».

Не всё в учении Тертуллиана было принято церковью. В частности, были отвергнуты его теологические попытки обосновать телесность (материальность) Бога и человеческой души.

Таким образом, Тертуллиан становится на позицию объективного идеализма, считая Бога (сознание) первоначалом (создателем) бытия, тогда как его оппоненты занимают пози-

цию философского дуализма, отстаивая равенство Бога (идеального) и материи как первооснов бытия.

### Гносеология

Исходя из признания полного приоритета веры над разумом, Тертуллиан строит и свою гносеологию, т.е. учение о познании. Сама установка на богопознание как рационально-теоретическую, субъект-объектную процедуру кощунственна в теистическом контексте сакрального диалога с Богом. Созерцание Бога, данное в акте откровения, есть результат его воли и не достигается в одностороннем порядке ни в процессе мышления, ни напряжением веры. Более того, созерцание Бога в принципе не может быть понято как мыслительный процесс, ибо неизбежно предполагает встречу с его взыскующим и милосердным взором. Весь этот комплекс идей позднее, в Средневековье, задаст оппозицию таким способам богопознания, как мистика и схоластика. Этот же комплекс конституирует проблематику христианской теологии на всём протяжении её эволюции — вплоть до XX в., хотя и не выражен чётко и развернуто, но адекватно осмыслен Тертуллианом. Рациональные структуры ни теоретического, ни аксиологического порядка абсолютно не допустимы в делах веры.

Тертуллиан понимает христианина как «пребывающего всегда в присутствии Бога», и потому, ориентируясь не на теорию, а на мистический опыт, полагает необходимым доверять чувству, собственным душевным движениям. Мистический опыт актуализирует глубинные проявления человеческой души, позволяя им реализовать себя сквозь все напластования внешней рациональности (в зрелой мистической традиции это фиксируется термином «глоссолалия» — от греч. *glosse* — непонятное слово и *lalein* — говорить, обозначающим автоматическую речь мистика, находящегося в состоянии религиозного транса, с включением слов, не

существующих ни в одном известном языке, несвязных или противоречивых словесных конструкций: «иноязыки» или «ангельские языки»).

В этой связи Тертуллиан обращает серьёзное внимание на спонтанные душевные проявления: непроизвольные восклицания, неконтролируемые вскрики, нерелексируемые речевые формулы. Тем самым он предвосхитил идеи З. Фрейда о бессознательных оговорках на полторы тысячи лет. На это обратил внимание К. Г. Юнг, изучая тексты Тертуллиана. Тертуллиан предвосхитил кантовскую оппозицию разума и рассудка, хотя и отказывает абстрактному теоретизирующему разуму в способности постижения истины. Тем не менее он вполне уверенно апеллирует к практическому «естественному» рассудку, моделируя учение о Боге.

Эмпирическая ориентация Тертуллиана, проявившаяся в трактовке богопознания с приоритетным вниманием к мистическому опыту, в сфере позитивной теологии оборачивается своего рода предтечей реализма. Имеется в виду установка, ставшая доминантой христианского сознания в средневековой схоластике: как уже упоминалось, согласно Тертуллиану, все сущности, в том числе и душа человека, наделены особым телом (*corpus*).

### Антропология

Тертуллиан искал и дал ответ на следующие антропологические вопросы: 1) о душе; 2) о назначении человека.

1. *Природа души.* Исходя из повествования книги Бытия, Тертуллиан определяет душу как дыхание Божие. Но какова природа души, точнее, абсолютно ли она духовна или имеет хотя бы некую оболочку, он описывает туманно. Тертуллиан восстает против материалистического взгляда некоторых древних философов, но и не приемлет безусловного спиритуализма Платона и Аристотеля. Он считает, что душа вооб-

ще не может входить в эти категории одушевлённости и неодушевлённости. Душа имеет невидимое тело. Она имеет свой облик, границу, три измерения.

Согласно авторитету Св. Писания, души видимы (Откр. 6:9; Лук. 16:23). Это второе свидетельство Писания служило не одному Тертуллиану для подтверждения относительной телесности души. Св. Ириней Лионский, а за ним св. Григорий Нисский говорили, ссылаясь на притчу о богатом и Лазаре, об отличительных признаках души, как бы о каких-то отпечатках на них их телесной оболочки. Св. Григорий Нисский был, вероятно, под влиянием Оригена, учившего о том же. Но мнение Тертуллиана об облике души, о её относительной телесности и даже о трёх её измерениях навеяно древней философией, точнее Аполлодором. Но всё это не мешает Тертуллиану утверждать простоту души по существу и её неделимость при множественности её энергий. В этом он следует за Платоном, для которого душа — «божественна, бессмертна, разумна, однообразна и неделима» в отличие от тела «человеческого, смертного, неразумного, многообразного и делимого».

2. *Назначение человека.* Смерть есть последствие греха. Судьбу человека после смерти Тертуллиан понимает отлично от языческой философии. В ад сходят не некоторые души, а все без различия. Христос- Спаситель сошёл в преисподнюю земли, чтобы проповедать «находящимся в темнице душам». Тертуллиан применял к аду слова евангелиста Матфея (Матф. 5:26) о темнице, из которой душа не выйдет, пока не совершит последнего искупления. Из этого католические исследователи делают вывод, что Тертуллиан уже учил о чистилище, не употребляя самого выражения.

Тертуллиан часто говорил о воскресении плоти и написал специальный трактат под этим заглавием. Он ищет доказательства воскресению и в достоинстве плоти, и в божестве

ственном всемогуществе, и в примерах из жизни природы, и в требованиях, проистекающих из божественного правосудия. В трактате «О воскресении плоти» он объясняет, что текст ап. Павла (1 Кор. 15:50) «яко плоть и кровь царствия Божия наследовать не могут» надо понимать не в смысле состава человека, из плоти и крови, противоположных душе, а в смысле тяготения его к земным привычкам и наклонностям греха. Он учит не об уничтожении тела, а о его изменении, о преобразении сущности, а не об истреблении.

### **Заключение**

Идеи Тертуллиана оказали не просто значительное, но конституирующее влияние на христианскую теологию. Прежде всего, это касается проблемы истолкования центрального для христианства догмата о Троице. Именно Тертуллианом введено понятие Божьих ипостасей и сам термин «Троица», ему же принадлежит формулировка принципа триединства Бога. Фундаментальная для христианской теологии концепция Троицы оформляется во многом благодаря усилиям Тертуллиана (при безусловном наличии содержательных предпосылок как в Св. Писании, так и в мифологической традиции). Помимо указанных фундаментальных оснований христианской теологии, многие более частные её классические элементы также генетически восходят к работам Тертуллиана. Так, ему принадлежит перечень семи смертных грехов (трактат «О стыдливости»). Тертуллиану же принадлежит ставшая ортодоксальной трактовка и критика многих раннехристианских ересей.

## ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

(ок. 335 — ок. 394 гг.)

Отец Церкви, богослов, философ, экзегет, младший брат Василия Великого, друг Григория Богослова, представитель патристики. Внёс весомый вклад в развитие христианской философии.

### Жизнь

С юных лет Григорий находился под сильным влиянием своей семьи, в частности брата Василия и сестры Макрины, которые усиленно призывали его к церковнослужению. Однако Григорий чувствовал склонность к философии и предпочёл карьеру ратора. Образование он получил в языческой школе в Кесарии Каппадокийской. Затем пополнил знания благодаря занятиям с братом Василием, который получил образование в Афинах. Григорий занимался и самообразованием, изучая философию и риторику. Большое влияние на становление воззрений Григория оказали труды Платона, Оригена и Филона.

Получив образование, Григорий женился на Феосевии. Около 365 г. жена умерла. Её смерть сильно повлияла на Григория, он уходит в понтийский монастырь своего брата Василия. В 372 году Василий Великий стал архиепископом Кесарии Каппадокийской. Он обратился к Григорию с просьбой стать епископом небольшого городка Ниссы. Василий знал, что Григорий мало способен к общественной деятельности, но ему нужно было, чтобы кафедры занимали люди, верные православию. После долгих убеждений Григорий дал согласие. На него, как на епископа, начались нападки со стороны ариан. Его обвинили в растрате церковных денег и поставили под сомнение законность его хиротонии. Григорий был арестован и под конвоем отправлен в Анкиру. Дорогой он очень



страдал от грубости солдат и собственной болезни. Григорий решился бежать и каким-то образом ускользнул от стражи. Три года он скитался. Только после смерти Валента, императора-арианина, Григорий в 378 г. с триумфом вернулся в Ниссу.

В 379 году скончался Василий Великий. Григорий тяжело переживал потерю своего наставника. На погребении брата Григорий произнёс похвальное слово в честь умершего. В этом же году Григорий принимает участие в Антиохийском соборе, который осудил мелетианскую ересь. Возвращаясь оттуда к своей кафедре, он получил известие о болезни старшей сестры Макрины, с которой не встречался уже 10 лет. Григорий поспешил к обители, где Макрина стояла во главе монашеской общины. Но застал её уже на смертном одре. Последний разговор с сестрой Григорий описал в двух сочинениях — в «Послании к монаху Олимпию» и в трактате «О душе и воскресении».

На Антиохийском соборе против его желания Григорий был избран митрополитом Севастийским и был направлен синодом антиохийской церкви в Палестину и Аравию для борьбы с ересями. В 381 г. Григорий участвует во Втором Вселенском соборе, на котором был признан одним из авторитетов правоверия. На нём он произнёс похвальные речи на избрание Григория Богослова архиепископом Константинополя и на погребение Мелетия Антиохийского. На этом же соборе по инициативе Григория был дополнен Никейский символ.

В Константинополе Григорий получил признание авторитетного богослова и проповедника. Тридцатого июля 381 г. императорским эдиктом имя Григория было включено в список епископов, общение с которыми обязательно для православных. После Собора он ещё несколько раз посещал Константинополь. О последних годах жизни Григория почти ничего не известно. В 394 г. он присутствовал на соборе в Константинополе, и это последнее известие о его жизни.

## Учение о Троице

Григорий предпринял попытку разработать систему правоверного богословия. Он исходил из предпосылки о возможности согласия между откровением и философией. Философия становится у Григория только средством толкования догматических истин, принятых официальной церковью. С этой точки зрения разум — только орудие христианской веры.

Особенно много усилий приложил Григорий к обоснованию догмата троицы. При этом он опирался на принципы неоплатонизма. Тот различал в сфере идеального мира три основных ипостаси, или субстанции — единое, ум и мировую душу, которые представляли собой лестницу снижающегося совершенства. Григорий же предложил рассматривать каждую из трёх ипостасей совершенно равными друг другу лицами божественной троицы. В этой связи он различает сущность и ипостась.

Божественная сущность, по Григорию, 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.

Григорий окончательно закрепляет представление о Боге как о нематериальном и сверхприродном существе. Бог понимается как таинственное и непознаваемое существо. В то же время оно мыслится как единое и единственное. Нематериальный и бессмертный Бог мог создать лишь такую же душу, т.к. создавал её по своему образу и подобию. Более ранние христианские апологеты (например, Тертуллиан) склонялись ещё к представлению о телесности души. Теперь же, после Григория, в христианской теологии закрепляется учение о бессмертии совершенно бесплотной души.

## Антропология

Григорию Нисскому принадлежит произведение «Об устройении человека». Его можно считать одним из классических антропологических трудов, в котором изложено своеобразное учение о человеке. Практически — это синтез антропологических знаний IV в. Едва ли не первым среди христианских мыслителей Григорий формулирует идею о том, что человек является венцом божественного творения и «царём» всего сотворённого. Бог сотворил живую и неживую природу раньше сотворения человека, чтобы человек «был призван сразу стать царём подвластного ему».

Антропология Григория пронизана стремлением к идеалу красоты, добра и совершенства. Как только происходит остановка в движении к добру, начинается деградация человека, т.к. у добродетели есть один предел — беспредельность.

Сущностное определение человека — в образе Божьем, в отображении божественных совершенств. Григорий не сводит образ Божий в человеке к природной данности, т.к. образ Божий, по его мнению, проявляется не во внешности человека, а видится по добродетели. В образе, согласно Григорию, дано единство духовного и телесного. В образе запечатлевается духовное становление человека, внешность отражает его внутренний мир. Григорий не идеализирует телесную и духовную природу человека. Он тонко анализирует противоречия человеческого бытия.

Философ пишет о единстве, сродстве души и тела: «Поскольку душа расположена к собственному ей телу природной связью и нежностью, то она срастворена с тем, что для неё своё». Душа и тело появились одновременно. Григорий, как и другие богословы, соотносит человека с ангелами. Он видит преимущество человека перед ангелами в его духовно-телесной организации. Ангелы же пребывают исключительно в духовном, бестелесном состоянии.

Творение неслучайно завершилось созданием человека. Венцом божественного творения стал тот, кому дано властвовать над земной природой, кому дан дар творчества, созидания. Человек, считает Григорий, стал проводником божественного в тварном мире. Только в человеке природность одухотворена. Земная стихия в человеке получает участие в жизни духовной. Величие человека не в подобии тварному миру, а чтобы быть по образу природы Бога.

Реальная человеческая жизнь не являет собой лишь величие человека. Земная жизнь осуществляется между полюсами божественного и скотского бытия. Человек волен выбрать свой жизненный путь между этими полюсами. Тем самым Григорий заостряет внимание на проблеме свободы воли в земной жизни: «Одному из всех человеку необходимо быть свободным и не подчинённым никакой естественной власти, но самовластно решать так, как ему кажется». Более того, в отличие от многих христианских философов, Григорий приходит к убеждению, что человек не может и не должен в земной жизни соблюдать насильно навязываемые ему христианские добродетели, т.к. «добродетель — вещь неподвластная и добровольная».

Согласно Григорию, образ Божий не дан человеку от рождения. Его полная осуществимость означала бы совпадение с прототипом, превращение человека в Богочеловека. Образ предстаёт у Григория как идеал, который реализуется в уподоблении. Образ Божий в человеке — это отображение божественных совершенств. А осуществиться оно может только благодаря усилиям духовного становления человека. Следовать за высшим, за совершенным — это и значит уподобляться Богу, становиться его образом.

В человека не вселяются попеременно разные души: младенца, зрелого человека, старика. Это одна и та же душа, но в разной степени совершенства. Эта степень не определяется возрастом, т.к. душа может и возрастать, и деградировать.

Григорий не принял учение Платона о переселении душ. «Ведь действительно, — пишет он, — достойны вздорности лягушек и галок, или бессловесности рыб, или бесчувственности дуба такие учения, говорящие, будто одна душа прошла через столь многие тела».

Антропологическое учение Григория содержит аргументы против дуалистического противопоставления души и тела, оно строго монистично.

### **Учение об ангелах**

Ангелы, по Григорию, созданы Богом из ничего. Их количество бесконечно. Первоначально ангелы были созданы в меньшем количестве, чем люди. Но впоследствии они размножились способом чистым и бесстрастным, но непостижимым для человека. Ангелов Григорий делит на несколько классов: предстоящие (власти, господства, престолы, начала, силы, серафимы, херувимы) и служащие, а по взаимному отношению — на начальствующих и подчинённых. Иногда Григорий отождествляет херувимов с престолами и серафимов с силами.

Таким образом, Григорий не делит ангелов на девять чинов, на три лика, как это характерно для других теологов. Различие в достоинстве и положении ангелов обусловлено у Григория не различием их природы, а степенью их нравственного совершенства. А оно, как дело свободной воли, зависит от самих ангелов.

### **Космология**

Материальный мир создан Богом из ничего. Каким же образом духовное, невидимое существо могло создать противоположную себе природу материи? Григорий просто отрицает само бытие материи. Каждая вещь, рассуждает он, разлагается на совокупность качеств. Если из понятия о любой вещи

устранить цвет, очертание, лёгкость, твёрдость, упругость, запах, то за устранением этих качеств не останется никакой материи. О ней мы ничего не знаем, значит, её вовсе не существует. Качества же сами по себе суть чистые понятия. Ни одно из них не есть вещество, но они становятся веществом, когда входят в известное сочетание между собой. Если элементы материи умопредставляемы и духовны, то происхождение их от духовного вполне естественно.

В творении мира Григорий различает два момента. Во-первых, мгновенное создание непосредственным творческим актом всех сил и потенций бытия. Во-вторых, постепенное осуществление этих потенций в течение шести дней по вложенным в них законам.

Вначале, т.е. в один момент, с которого началось течение времени, Бог создал небо и землю. Затем последовало образование мира в течение шести дней. Эта постепенность показывает, что Бог, всемогущая воля которого осуществляется моментально, не принимал в нём непосредственного участия. Совершавшееся в каждый день происходило согласно закону, вложенному Богом в сами элементы мира. Развитие природы происходило механически.

Вследствие неравномерной плотности элементов хаоса происходит их расслоение. Сначала выделяются самые лёгкие и подвижные частицы огня, которые движутся вверх. Огонь встречает на своём пути ещё менее плотную среду умопостигаемого, в которую он не может проникнуть. Тогда движение продолжается по окружности этой сферы. Огненная масса описывает круг. Этим она знаменует первый день и границу, разделяющую чувственное от умопостигаемого. Эта граница представляет собой твердь, установившуюся при начале второго дня. В третий день из хаоса выделилась и собралась в одно место вода, образовалась суша. К окончанию четвертого дня происходит дифференциация и в самой светящейся массе, состоящей из неодинаковых по плотности элементов.

Более лёгкие и подвижные элементы стремились вверх и опережали в круговом движении элементы более плотные, которые двигались медленнее и опускались вниз. В конце концов однородные по плотности элементы светящейся массы собрались вместе и образовали солнце, луну и звёзды.

### Эсхатология

В учении о последних судьбах мира и человека Григорий следует в основном за Оригеном. Мировой процесс окончится восстановлением в чистоте первобытного состояния (апокатастасис). Философской предпосылкой апокатастасиса у Григория является учение о Боге как бытии и благе и о зле как небытии, отсутствии блага. Зло противоположно добру, но оно не может быть какой-то сущностью. В этом случае оно было бы или вечным и ограничивало бы абсолютность Бога, или происходило бы от Бога и набрасывало бы тень на его нравственное совершенство.

Если Бог есть само бытие и само благо, то зло, как противоположное ему, есть небытие и отсутствие блага. Как величина отрицательная, зло не может дать удовлетворения духовным существам. Оно подобно тёмному пространству в царстве света, обнимающего это тёмное облако со всех сторон. Чем глубже кто-нибудь стал бы погружаться в него, тем более приближался бы к его противоположной границе, а значит, к выходу к царству света. Таким образом, все существа со временем обратятся к Богу и достигнут блаженства.

Средствами очищения служат смерть и огонь мучений. Смерть Григорий считает благом. Вследствие грехопадения человек облекся в грубую плоть, влекущую его к греху. Для отделения этой грубой плоти от первобытного духовного тела необходима смерть и тление «оземляневшего» тела.

Праведники, которые уже при жизни искали неба, после смерти немедленно получают райское блаженство. Грешники, которые утратили возможность наслаждаться чувственными

благами и не подготовили себя к восприятию благ духовных, терпят муки совести. Умершие дети, ещё не совершившие ни грехов, ни подвигов добродетели, некоторое время находятся в состоянии безразличия. Но постепенно путём продолжающегося и за гробом нравственного совершенствования переходят к добру и блаженству.

После окончания исторического процесса наступит всеобщее воскресение, чтобы каждый в своём теле получил или награду, или наказание. В состав воскресшего тела войдут частицы материи — не подобные тем, которые когда-то составляли умершее тело, а те самые. Как это возможно? Тело разлагается, и его составные элементы могут рассеяться по всему миру. Но душа непространственна. Своей познавательной силой она находится при каждой из частиц, принадлежавших её телу. При воскресении она их соберёт и восстановит из них своё тело. Восстанавливая его, душа построит его таким, каким оно было до смерти со всеми индивидуальными особенностями и неизменным при всех переменах возраста, болезни и т.п.

После воскресения Бог употребит по отношению к грешникам средства врачевания, чтобы обратить их к добру. Таким средством является адский огонь, который очистит грешника от примесей порока. При этом Бог, употребляя такое мучительное средство, не карает грешника. Он имеет своей целью не его боль и мучения, а его исцеление.

Апокатастасис носит у Григория глобальный характер: зло должно быть устранено из всего творения. Но ведь к сотворённым существам относятся не только люди, но и дьявол, и ангелы тьмы. Григорий считает, что когда зло будет уничтожено, то дьявол лишится своего царства и власти, признает Христа и его искупление и приблизится к спасению. В конце времени дьявол возвратится в первоначальное блаженное состояние, достигнув снова наслаждения общения с Богом.



Получается, согласно Григорию, что наступит такой момент в мировой истории, когда дьявол и ангелы тьмы возвратятся к Богу и получат спасение.

### **Заключение**

Учение Григория Нисского о человеке и его свободе в земной жизни оказало серьёзное влияние на формирование не только западного христианства, но и на образ жизни всей западной цивилизации. Апология человеческой свободы на земле получила своё воплощение в более поздние времена в многочисленных гуманистических, протестантских и просветительских теориях.

## АВРЕЛИЙ АВГУСТИН (354–430)

Виднейшим из западных отцов церкви был Аврелий Августин — крупнейший философ периода патристики. Его учение стало определяющим духовным фактором средневекового мышления, оказало наиболее сильное влияние на западно-европейскую философию Средневековья. Никто из авторов этого периода не достиг той глубины мысли, которая была характерна для 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 её единство. Церковь, избравшая свою миссию как реализацию прямого указания Бога, не могла пойти на существование в её лоне нескольких враждующих направлений. Поэтому единство веры и организации для христианской (впрочем, и для любой другой) церкви было вопросом жизни и смерти.

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

### Жизнь

Августин родился в г. Тагасте в Северной Африке (на территории современного Алжира) в семье Патриция — небогатого римского чиновника-язычника (крещён лишь в конце жизни). Мать же — Моника — была ревностной христианкой. Она остро переживала первоначальное язычество своего сына. Августин проводил свою молодость весьма весело и легкомысленно. Первоначальное образование он получил в местных

школах Тагаста и Медавра. Затем, благодаря финансовой помощи друга отца, продолжил его в школе риторики в Карфагене. Здесь он познакомился с трактатом Цицерона «Гортензий», который возбудил у него интерес к философским исследованиям, и долгое время Цицерон оставался для него образцом.

После первого знакомства с Библией Августин не стал сторонником христианства. Он был воспитан на лучших образцах римской литературы, и его отталкивал грубый язык и примитивный строй мышления этого произведения. Удовлетворение своим религиозно-мировоззренческим интересам он нашёл в манихействе с его учением о дуализме добра и зла.

Августин преподаёт сначала в Тагасте (374 г.), затем в Карфагене (375–383 гг.). Однако студенческие волнения заставили его в 384 г. бежать в Рим. В тот же год он едет в Медиолан (Милан), где становится профессором риторики. Здесь он нашёл поддержку манихеев. Однако Августин разочаровывается в манихействе и переходит к академическому скептицизму, представленному Аркезилаем и Карнеадом. В Милане он сближается с людьми, которые группировались вокруг христианского проповедника, местного епископа Амвросия.

Под его влиянием Августин начал склоняться к христианству. Готовясь его принять, Августин начал изучать «Эннеады» Платона (в латинском переводе, ибо греческий он знал слабо), некоторые произведения Порфирия, диалоги Платона (прежде всего «Менон», «Тимей» и «Федон»). Постепенно он отходит от скептицизма. Об этом свидетельствуют философские произведения, написанные в 386–387 гг., — «Против академиков», т.е. скептиков, «О блаженной жизни» — о способе познания сверхчувственных истин, «О порядке», «Монологи» — о зависимости человеческого счастья от познания Бога, «О бессмертии души».

В 386 г. он принимает христианство. Ему пришлось подать в отставку, и он возвращается в деревню (в Брианце), где

проводит время в обществе друзей, матери, брата и сына Адеодата.

В 387 г. Августин принимает крещение от епископа Амвросия и возвращается на родину. По пути, в Остии, умирает его мать, Моника. В Тагасте он распродаёт наследство, основывает религиозное братство и становится одним из наиболее активных деятелей христианской церкви. В 391 г. в Гиппоне епископом Валерием Августин был назначен священником. Там он открыл монастырь.

В 396 г. после смерти Валерия он становится епископом Гиппона. Августин с жаром защищает учение церкви, активно борется и словом, и делом против многочисленных отступников от официального христианского вероучения. Он не останавливается даже перед призывами к насильственной расправе над ними.

В своей «Апологии гонений» Августин заявляет, что «лучше раны, нанесённые другом, чем поцелуй врага». Под «другом» Августин понимает следователя-палача. Сказать, что Августин был законченным садистом, едва ли правильно. Так, он хвалит следователя за то, что тот добился признания «одними розгами, не прибегая ни к растяжению тела на станке, ни к вырыванию крючьями мяса, ни к обжиганию его пламенем». И всё это во имя любви! Во имя спасения души еретика! Неслучайно это дало основание многим его биографам видеть в нём наиболее раннего предшественника католической инквизиции Средневековья. Умирает он в 430 г., когда вандалы осаждали город.

Августин оставил огромное литературное наследие. Для истории философии наиболее важны «О величине души» — об отношении души к телу, «Об учителе», «Об истинной религии», «О свободной воле». Особое место занимает «Исповедь» — религиозная автобиография Августина, характерная предельной откровенностью и искренностью. В ней он подробно рассказывает буквально обо всём: о родителях, о дет-

ских впечатлениях, о дорогих ему людях и, главное, о самых интимных переживаниях. Следует иметь в виду, что собеседником Августина является отнюдь не читатель, а Бог, к которому он обращается и перед которым исповедуется. Августин стремится показать, как религиозные искания привели его к христианству, которое возвысило его нравственно и ответило на все мировоззренческие запросы. Непосредственная цель августиновской «Исповеди» — побудить и других язычников, особенно из числа образованных верхов, к обращению в христианство.

Следует также назвать трактат «О троице» — систематическое изложение собственно богословских воззрений Августина, «О природе и благодати», «О душе и её происхождении», «О благодати и свободной воле». С 413 по 426 г. Августин работает над самым обширным и знаменитым из своих произведений — «О граде Божьем». Оно считается его главным трудом.

В первых пяти книгах автор указывает на то, что Рим пал по вине собственного эгоизма и безнравственности, но не по вине христианства, как об этом говорят. В последующих пяти книгах говорится о презренном язычестве и заблуждениях прежней философии. В остальных двадцати книгах Августин пишет о противоположности между светской (дьявольской) державой и царством Божиим, воплощением которого является церковь; борьба между ними представлена как борьба добра и зла. Незадолго до смерти он закончил «Исправления», в которых дал краткое изложение основных своих воззрений вместе с поправками в ортодоксально-католическом духе — своего рода духовное завещание Августина.

Философ-богослов обладал бурным, беспокойным характером, что сказалось на способе изложения им материала в своих трудах. О нём говорили, что ни у кого из великих мыслителей не было таких перепадов между высочайшим и низменнейшим, что среди церковных святых он был наименее

святым и наиболее человеком. В нём боролись потребность в чистой духовности и пламенная чувственность; чувство возвышенности духовной жизни и потребность в обычных, ощущаемых фактах. В нём боролся философ — сторонник автономной интеллектуальной культуры и христианин, подчинённый церкви и её догматам. То один, то другой брал верх, поэтому и нет целостной системы в его работах. Труды Августина содержат необычайное богатство содержания, из которого долгие века черпала идеи христианская философия.

Один из крупных исследователей патристики так оценил Августина: «Выдающийся епископ, он соединил в себе созидательную энергию Тертуллиана и широту духа Оригена с религиозным чувством Киприана, диалектическую проницательность Аристотеля с полётом идеалистической спекулятивной мысли Платона, практический здравый смысл латинян с духовной пластичностью греков. Он был самым крупным философом эпохи патристики и самым влиятельным теологом церкви вообще... Его влияние выходило за рамки философии, догматики, теологии, мистики, распространяясь на социальную жизнь, церковную политику, право: одним словом, это был великий зодчий западной средневековой культуры».

Останки Августина были перенесены его приверженцами в Сардинию. Когда этот остров попал в руки сарацин, они были выкуплены королем лонгобардов и погребены в Павии, в церкви Св. Петра. В 1842 г. с согласия папы они опять перевезены в Алжир и сохраняются там подле памятника Августину, воздвигнутого ему на развалинах Гиппона французскими епископами.

## **Бог и мир**

Первой и основной проблемой теолого-философского учения Августина выступает проблема Бога и его отношения

к миру. Он комментирует и многократно обосновывает так называемый *креационизм*. Это учение, утверждающее творение мира со всем многообразием его предметов, явлений и существ Богом в весьма ограниченный отрезок времени и при этом «из ничего».

Бог у Августина есть некий нематериальный абсолют, противопоставленный миру и человеку, т.е. философ провозглашает *дуализм* Бога и мира. Сверхприродное бытие Бога абсолютно не зависит от природы и человека. Природа же и человек, напротив, полностью зависят от Бога. Без него ничего нельзя ни совершить, ни познать. Во всей природе ничего не может произойти без участия сверхъестественных сил. Бог у Августина выступает как *личность, по своему желанию* сотворившая конечный мир и человека. Этим он хотел отличить своего Бога от слепой фортуны, игравшей огромную роль в античном языческом мировоззрении.

Божественная личность у Августина *абсолютно всемогуща*. Она полностью овладела судьбой, подчинила её своей воле. Судьба превратилась в *провидение*, промысел Божий. Божественное всемогущество вытекает также из бесконечности Божественного существа. Бесконечный Бог бесконечно выпячивается над созданным им конечным миром. Утверждая полную и непосредственную зависимость природы и человека от Бога как сверхприродной личности, Августин приходит к крайнему *фатализму*: Бог ни на один миг не оставляет своего попечения над миром, он управляет миром даже в самом малом. Этот абсолютный фатализм полностью распространяется и на отдельного человека.

Согласно Августину, все вещи и существа появились в результате божественного творчества. Прежде всего, были созданы сразу в законченном виде такие бесплотные существа, как ангелы и человеческие души. Все остальные вещи и явления природного мира связаны с материей, которую он, в духе мно-

говековой идеалистической традиции, считал абсолютно бесформенной и пассивной. Творение материи 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 видно, что креационизм Августина приводит к антидиалектическим воззрениям, полностью исключающим идею эволюции.

Августин приводит три доказательства бытия Бога.

*Первое доказательство.* Ещё древние греки, видя черты совершенства в мире, приходили к идее его Создателя, Зодчего. «Даже если опустить свидетельства пророков, — пишет Августин в «Граде Божьем», — сам мир с его порядком в разнообразии и изменчивости, с красотой его видимых объектов, бессловесно убеждает нас в том, что он создан, и создан Богом невыразимым и невидимым, великим и прекрасным».

*Второе доказательство.* Известно под названием «согласие человечества». «Власть правого Бога такова, — отмечает Августин, — что не может быть скрыта полностью от разумных существ, начавших однажды использовать свой разум. Если исключить часть людей, природа которых целиком извращена, весь род человеческий признаёт Бога Творцом мира».

*Третье доказательство* исходит из различения ступеней блага, от которых человек приходит к высшему благу, т.е. к Богу. «К чему тебе любить благо, — пишет Августин, — ведь так благостна земля с горами высокими, холмами плавными, благо сулит дом, полный тепла и света, где покои гармонично и пропорционально устроены; прекрасны тела животных, дышащие жизнью; прекрасен лик человеческий своей гармонией, когда он освещен мягкой улыбкой и красками жизни; прекрасна душа друга, готовая разделить все чаяния, сама верность дружбы; прекрасен человек справедливый и праведно обретенные богатства, которые помогают противостоять



напастям; благостны небо с солнцем, луна и звезды; кротки Ангелы святым смирением; прекрасно слово, что наставляет благородным образом, убеждает и впечатляет того, кто ему внимает; прекрасна поэма своим гармоническим ритмом и строками мастера. Что же ещё преследовать и достигать?.. Это хорошо, и то прекрасно. Так зачеркни и то, и другое и созерцай Благо само по себе, если сможешь; вот тогда и узришь Бога, Того, Кто не приемлет своей благости от другого блага, но есть Благо всех благ. ... Мы должны любить Бога: не то или другое благо, но Благо само по себе».

С точки зрения Августина, все вещи, отягчённые материей и в силу этого приближающиеся к небытию, представляют собой несовершенные копии божественных идей. Всё 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 подчёркивает вечность и неизменность, присущие идеям и составляющие два важнейших атрибута божественного существа.

### **Вечность и время**

Дуалистическое понимание Бога и мира выступает у Августина, прежде всего, как противоположность между вечным и неизменным духовным бытием Бога и постоянной изменчивостью и гибелью единичных вещей и явлений. Исследование этой противоположности привело Августина к философской проблеме времени. Философ осознавал всю трудность данной проблемы. «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 тушю».

Он не принимал взгляды античных учёных, согласно которым ход времени зависел от движения небесных светил. По

Августину, время не может возникнуть в результате движения небесных светил, так как они сами, как и весь мир, сотворены Богом. Но он не отрицает, что время составляет меру движения и изменения, присущих всем «сотворённым» вещам. До сотворения неба и земли времени не было. Оно появилось в результате божественного творчества и одновременно с ним. Сотворив преходящие вещи, Бог создал и меру их изменения.

Августин пытался установить соотношение таких основных категорий времени, как настоящее, прошедшее и будущее. Прошлое — чего уже нет, будущее — то, чего ещё нет. Другими словами, ни прошедшее, ни будущее не имеют реального существования. В действительности есть лишь настоящее, и только оно даёт возможность осмыслить прошедшее и будущее. Бытие в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии. Августин считает, что время существует только в духовном мире человека, именно он разделяет время на прошедшее, настоящее и будущее. В принципе, по Августину, надо вести речь о трёх временах: настоящее прошлого — это память, настоящее настоящего — это интуиция, настоящее будущего — это ожидание. Время связано с движением, но не совпадает с ним. Оно, скорее, принадлежит душе, так как связано с памятью, интуицией и ожиданием.

Самая важная особенность настоящего — стремительность его течения. Не успеет человек оглянуться, как уже вынужден вспоминать о прошлом, если в этот момент он не думает о будущем. Августин фактически сводит прошедшее и будущее к настоящему. Кроме того, ему бы хотелось «остановить» стремительный бег времени. Но в реальном мире это сделать невозможно. А вот для Бога нет ничего невозможно. Ведь он является источником времени, для него не существует «пред тем» и «потом». У Бога всё есть раз и навсегда, всё существует как застывшее, постоянное «теперь».

Противопоставление Августином абсолютной вечности Бога и постоянной изменяемости материально-человеческого мира стало одной из основ христианского мировоззрения. Рассуждая об этом противопоставлении, философ не имел в виду, что это эмпирические понятия, он им придавал мировоззренческо-моральное значение. Человек живёт в окружении постоянно изменяющихся вещей и сам подвержен изменениям. Но он ни на минуту не должен забывать о божественном, абсолютно неизменном мире и должен постоянно стремиться к нему.

### Теодицея

Августин, как и предшествующие христианские философы, поставил перед собой нелёгкую задачу — снять с Бога-творца ответственность за зло, которое царит в созданном им мире. С одной стороны, мир как творение Бога не может быть недобрым. С другой стороны, Августин не мог не признать, что существование зла не подлежит сомнению: он обладал острым ощущением зла. Философ приходит к мысли, что зло не свойственно природе, оно является продуктом свободного творчества. «Бог наделил добром природу, но отравил её злой волей».

Августин выделяет три уровня зла.

Во-первых, *метафизический*. В космосе зла как такового не существует. Так как зло возникает вследствие пустот или нестроения бытия, оно может существовать только в какой-то части Вселенной, когда мы рассматриваем её отдельно от других частей и от целого. Однако то, что выглядит нарушением порядка в пределах одной части, в рамках всего целого не является таковым. С точки зрения целого любая тварь и любое событие имеют своё предназначение. Всё имеет свой смысл, даже то, что кажется нам уродливым, страшным, ничтожным и т.д. Мы воспринимаем только часть, доступную уму, поэто-

му склонны впадать в иллюзию. Поэтому мы должны предположить, что во всём присутствует знак целого, указание на некий высший смысл.

Во-вторых, *моральный*. Моральное зло есть нарушение человеком божественных заповедей, т.е. грех. Оно исходит от порочных устремлений и желаний, следовательно, от порочной воли. Откуда же исходит порочная воля? Августин даёт следующий ответ. По своей сущности воля тяготеет к высшему Благу, т.к. человек как таковой не зол по природе, но стремится к добру. Но так как есть множество конечных благ, то волящая душа может предпочесть высшему благу низшее, Богу — его создание. Таким образом, зло определяет тот факт, что есть много благ, в ошибочном выборе между ними и заключается зло.

В-третьих, *физический*. Это болезни, страдания, душевные муки, смерть. Это зло имеет свой точный смысл: оно есть следствие первородного греха, т.е. зла морального. «Порча тела, — пишет Августин, — что отяжеляет душу, — не причина, но кара за первый грех: не тело порочное делает душу греховной, но порочная, увязшая в грехе душа делает тело тяжёлым и порочным». Однако в процессе спасения всё может обрести положительную направленность.

Зло, по Августину, не является чем-то абсолютно противоположным добру. Оно есть лишь недостаток добра. 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. Кроме того, нет абсолютного зла, абсолютно только добро. Зло появляется там, где всё делается плохо; оно возникает тогда, когда отвращаются от высших целей, проявляют гордыню, высокомерие или вожделение. Человеком овладевает гордыня, высокомерие, когда он считает себя самодостаточным и стремится обойтись без Бога. А вожделение исходит из

страстей, направленных на преходящие вещи, когда человек заботится о временном в вещах, не имеющих ценности.

Зло, по мнению Августина, не нарушает гармонии мира, оно даже необходимо для этой гармонии. Наказание грешников так же относится к ней, как и вознаграждение святости. Бог скорее стремился сотворить большее добро, но вместе со злом, чем меньшее добро, но без зла. Этого, считает Августин, вполне достаточно для защиты совершенства Божественного промысла.

### **Человек и душа. Теория познания**

Созданный Богом мир представляет собой раз навсегда установленную им иерархическую структуру. Внизу находятся 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. А душой обладает лишь человек, т.к. только он из всех земных существ в какой-то степени напоминает Бога.

Душу Августин объявляет *самостоятельной субстанцией*. Она не содержит в себе ничего материального. Душа не имеет ничего общего с телесно-биологическими функциями человека. К душе не приложимы никакие пространственные и количественные характеристики. Основными функциями так понимаемой души являются *мышление, время, память*.

Память не дает возможности переполняющим человеческую жизнь событиям исчезнуть в небытии. Они сохраняются в каком-то огромном вместилище, не имеющем никакого пространственного расположения. Это и говорит, по Августину, о нематериальности души, т.к. бестелесны хранимые ею образы, полученные с помощью органов чувств, тем более бестелесны абстрактные понятия — математические, этические и др. Душа не только отличается от тела, она более совер-

шенна, чем оно, ибо ближе к Богу. Если тело тленно, то душа бессмертна, т.к. познавая вечные истины, принимает участие в вечности. Исходя из более высокого положения души относительно тела, Августин призывает заботиться о душе, а не о теле.

Душу мы знаем лучше, чем тело. Душа, а не тело познаёт Бога, которого «нельзя рассматривать *телесными глазами*, никакими другими чувствами». Тело является даже преградой в познании: многообразие ощущений приводит к трудностям внутреннего видения. Возникает необходимость отказа от телесной жизни, чтобы углубиться в свою собственную душу и обнаружить в ней истины.

Важным видом духовной жизни Августин считает не разум, а волю. Дело в том, что собственная природа вещи проявляется тогда, когда она активна. Разум же, согласно античной традиции, является пассивным, он только отражает объекты (идеи), находящиеся вне его сознания (в Боге). Значит, рассуждает Августин, человеческую природу определяет не разум, а активная воля, т.е. иррациональный фактор. *Природа человека проявляется не в том, что он знает, а в том, чего он желает*, т.е. он объявляет примат воли над разумом.

Августин, в отличие от скептиков, считал, что познание возможно. Единственный способ преодоления скептицизма он видит в неприятии положения о том, что чувственное познание может привести нас к истине. Устойчивым пунктом в постоянно меняющемся мире является сознание человека, его душа. Погрузившись в познание своей души, он найдёт там содержание, которое не зависит от окружающего мира. Это только кажется, что люди черпают свои знания из окружающего мира. В действительности они находят их в глубинах собственного духа.

Сущность теории познания Августина — априорность, независимость содержания человеческих знаний от опыта.

Понятия чисел и геометрических фигур, этические и эстетические понятия, нормы человеческого поведения, законы диалектики (т.е. логики) — все они внеопытны. Понятия чисел, например, существуют не потому, что есть вещи, которые можно считать. Сам счёт их становится возможным потому, что мы обладаем понятиями, необходимыми для такой операции. И если бы даже не было внешнего мира со всеми его объектами, то все понятия человеческой души продолжали бы существовать. Человек познает все эти понятия внутри своей души непосредственно, интуитивно.

Каков же источник этих понятий? Творцом всех этих понятий, или идей, может быть только Бог. Человек не может быть творцом, он лишь воспринимает божественные идеи. Следовательно, осознание человеком вечных и неизменных идей в глубинах собственной души убеждает его и в существовании вечного, вневременного и бестелесного Бога. Но, познавая Бога, человек окончательно убеждается, что только божественному творчеству и непрерывному божественному вмешательству он обязан всем своим наиболее глубоким знанием.

Предметом философского знания Августин провозгласил Бога и человеческую душу. «Я желаю знать Бога и душу, — говорит он в своих «Монологих», — А более ничего? — спрашивает его Разум. — Решительно ничего».

Истину о Боге может познать не разум, а вера. Она является скорее проявлением воли, чем разума, а в ещё большей степени делом чувств, или, по Августину, «сердца». «Не поймёшь глядя, старайся понять веруя, — пишет он, — Напряги острые *глаза* твоего *сердца* и смотри, обрати уши сердцу и слушай». Августин не замещает разум, а дополняет его. Вера и разум взаимодополняемы: «Понимай, чтобы мог верить, верь, чтобы смочь понять». «Существуют явления, — утверждает философ, — которым мы верить не будем, если мы их не

понимаем, и существуют другие, которых мы не поймём, если не будем в них верить».

Таким образом, теория познания Августина имеет волюнтаристский и в целом иррациональный характер.

### **Вера и разум**

Августин стоит на позиции *превосходства веры над разумом*. Основой и главным источником человеческих знаний он провозглашает веру в божественный авторитет, зафиксированный в Св. Писании. Совершённый Адамом и Евой и переданный всему человечеству грех исказил человеческий разум, серьёзно ослабил его силу. Поэтому бессильный сам по себе человеческий ум должен искать опору в божественном откровении.

И всё же для подкрепления веры нужны элементы философского подхода. Августин не отвергает их с порога, как это делает, например Тертуллиан, провозгласивший — «Верую, потому что абсурдно». Философский подход, т.е. с позиций разума, характерен для Августина, когда он аллегорически, символически истолковывает многие положения Библии.

Идея о превосходстве веры над разумом высказывалась и до Августина. Но предшествующие «отцы церкви» содержание веры, божественного откровения искали только в Библии. Августин же провозгласил, что последнюю инстанцию всякой истины составляет авторитет церкви, как единственной и никогда не ошибающейся толковательницы.

Августин не просто провозгласил положение о превосходстве веры над разумом, а пытался его философски обосновать. Всё содержание человеческого познания он выводит из двух источников. Первый — это личный опыт любого человека, его чувственный контакт с предметами и явлениями природного и человеческого мира. Этот источник серьёзно ограничен, знания здесь поверхностны и несущественны. Второй источник — другие люди, и он во много раз богаче



и значительнее. Такое опосредствованное знание Августин и называет верой. Но он необоснованно отождествляет веру в то, что человек узнает от других людей, с *религиозной* верой в освящённые церковью авторитеты. Ведь вера первого рода в конечном итоге опирается на опыт, на коллективный опыт всего человечества, и её истины могут быть проверены практически. Но это невозможно сделать с «истинами», которые содержатся в Св. Писании и в церковном предании.

Таким образом, Августин явно принижает разум, лишает его самостоятельности. Без помощи христианского откровения он, якобы, не может обосновать, в сущности, ни одной истины.

### Этические воззрения

Абсолютность божественного добра и относительность зла, как было уже отмечено, снимает с Бога, согласно Августина, ответственность за существующее в мире зло. Но ведь человеческий мир переполнен злом. Однако в этом философ обвиняет самого человека, его свободную волю. Она постоянно увлекает человека к тому, чтобы преступить божественный закон, впасть в грех. Грехом же Августин считает привязанность к земным, телесным благам, самонадеянность человеческой гордыни, которая воображает, что может полностью овладеть миром и не нуждается в божественной помощи. Кроме того, грех — это бунт смертного тела против бессмертной души. В этом состоянии душа уже не контролирует тело, так как её духовные силы почти полностью истощаются. Скорее телесные влечения подчиняют себе душу. Предоставленный сам себе человек бессилён освободиться от греха. Ему необходима божественная помощь.

Здесь возникает вопрос *о соотношении божественного промысла и свободной воли человека*. Можно ли их согласовать, если Бог 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. И Августин использует один из основных и наиболее популярных мифов Ветхого завета о грехопадении Адама и Евы. Вопреки строжайшему божественному запрету, они отведали яблоко и были изгнаны 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. Ведь главное назначение первоначально доброй воли состояло в том, чтобы подчиняться во всем божественным заповедям и божественному руководству. Но Адам употребил свою волю вопреки им и передал эту по-прежнему свободную, но уже отягчённую 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. Августин считает, что морально ценные, добрые поступки характерны для меньшинства людей. Но и у этого меньшинства безупречная мораль обязана своим существованием не их свободной воле, а предвечному избранию немногих счастливицев к спасению в отличие от большинства прочих грешников. Такое избрание и есть божественная благодать. Оно не зависит полностью от человеческих поступков, но определяет тех, на кого снизойдет такая благодать.

Итак, счастье, по Августину, может дать только Бог, любовь к которому Августин проповедует чуть ли не на каждой странице своих произведений. Она необходима в особенности потому, что именно он, а не человек является единственным источником моральных норм и оценок. Понятно, что в таком случае Августин любовь к человеку заменяет любо-

вью к Богу. «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу», — утверждает Августин.

Философ провозглашает абсолютное превосходство нематериальной души над тленным и преходящим телом. А это требует аскетического пренебрежения ко всем благам и соблазнам чувственного мира. Чем большим количеством вещей пренебрегает человек, тем выше его добродетель. Августин осуждает все низменные, телесные стремления человека, прославляет монашескую жизнь. И вместе с тем он восхищается красотой многообразной природы и формами человеческого тела. Однако постоянно подчёркивает, что земная красота и гармония обязаны своим существованием божественной мудрости.

Августин разграничивает все блага человеческой жизни на те, которые следует любить и наслаждаться, и на те, которыми нужно только пользоваться. К первым принадлежит любовь к Богу как вечному добру и последнему источнику всякого существования. Ко вторым — все вещи и блага чувственного мира, без которых 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.

### **Философия истории**

Обращаясь к социальным проблемам, Августин доказывал, что имущественное неравенство людей, богатство одних и бедность и даже голод других — необходимое явление общественной жизни, как следствие первородного греха. Материальный достаток достаётся людям не за их личные заслуги и достоинства. Он представляет собой, как и всё в этой жизни, совершенно недоступное для человеческого ума решение божественного промысла. Поэтому бессмысленно стремиться к уравниванию богатств, ибо неравенство будет иметь место, пока продолжается земная жизнь. Необходимость такого не-

равенства обусловлена иерархической структурой общественного организма, гармонически устроенного Богом. Эта иерархия — несовершенное отражение небесной иерархии, во главе которой находится Бог.

Августин широко использует одну из основных христианских идей — *идею равенства*, принципиального равенства всех людей, поскольку они происходят от единого праотца. И люди обязаны постоянно помнить о своем родстве, поддерживать это единство, не бунтовать друг против друга. Однако, как всем известно, в реальном обществе дело обстоит далеко не так.

Осмыслить особенности и судьбы этого общества Августин попытался в 22 книгах своего главного труда — «О граде Божьем», который дал основание некоторым исследователям говорить о нём как об одном из первых «философов истории». Центральное положение в этом труде занимает идея *провиденциализма*. Бог распространяет свою абсолютную власть не только на явления природы и индивидуальной человеческой жизни. Он руководит всеми без исключения событиями коллективной человеческой жизни, непрерывное течение которых и образует историю.

Вся человеческая история, по убеждению Августина, с самого начала определяется *борьбой двух царств — божьего и земного*. Дуализм Бога и природы переносится, таким образом, и на общественное развитие. «Две разновидности любви, — пишет Августин, — порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град; любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный. Первая возносит самоё себя, вторая — Бога. Первая ищет людскую славу, вторая устремлена к высшей славе Бога». В божье царство входит меньшинство, избранное Богом, за своё морально-религиозное поведение, к спасению. Земное царство составляют себялюбцы, алчные эгоисты, которые осуждены на греховную

жизнь, определяемую свободой их воли. Это — подавляющее большинство человечества. Их противоположность носит моральный и, можно сказать, непримиримый характер. Ведь божье царство составляют праведники, которые свою любовь к Богу доводят до презрения к себе. Земное же царство состоит из себялюбцев, которые совсем забывают о Боге.

Первоначально божье царство состояло из верных Богу ангелов, а также из избранных Богом ветхозаветных патриархов, пророков и других положительных личностей. После пришествия Христа и появления христиан божье царство значительно расширилось. Для его представителей определяющими чертами стали смирение и покорность перед лицом божественного промысла и перед христианской церковью как представительницей Бога на земле.

Но в земном существовании божье царство оказалось перемешанным с земным царством, состоящим из падших ангелов, язычников, еретиков, отступников от христианства, неверующих. Критикуя земное, т.е. реальное, государство, Августин вскрывает ряд действительных черт классового общества и государства. В особенности он подчёркивает насильственный характер государственной власти как, по его словам, «великой разбойничьей организации».

Автор «Града Божьего» осуждает эгоизм, ненасытное стремление к богатству, к удовлетворению низменных страстей, постоянное стремление людей господствовать друг над другом. Они всегда порождали раздоры и распри между людьми. Однако для Августина даже самая скверная власть происходит от Бога и выполняет функции, определённые провидением. Власть поддерживает в обществе определенный порядок, следит за общественным спокойствием, вершит правосудие.

Августин враждебно относится ко всем революционным движениям социальных низов. Это вполне объяснимо, т.к. он

рассматривал общественное неравенство как необходимое следствие испорченности человеческой природы первородным грехом. Любое стремление к равенству в этих условиях противоестественно и заранее обречено на поражение.

Для Августина характерно резкое противопоставление государства и церкви. Государство основано на эгоизме, на любви человека к самому себе. Это область войн, конфликтов, борьбы одних слоёв народа против других. Государство — это царство греха. Высшей ступенью государства он считает Римскую империю, в истоках которой лежит братоубийство (согласно легенде, при основании Рима Ромул убил своего брата Рема). Падение и позор Рима, считает Августин, закономерный конец всей его дьявольской истории.

Церковь, в отличие от государства, основана на самоотверженной любви человека к Богу. Однако в самой церкви Августин различил две церкви: видимую и невидимую. Видимая церковь состоит из всех христиан. Но, по Августину, не все христиане избраны к спасению. Поэтому внутри этой церкви есть невидимая церковь из избранных. Однако никто не знает, избран он или другой к спасению. Поэтому данная церковь — «невидимая церковь».

Августин раскрывает высший, *эсхатологический* замысел божественного провидения, реализуемый 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. Августин один из первых развивает 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 предаётся греховной жизни. Прогресс проявляется в расширении и углублении божьего царства, которое объединяет тех счаст-

ливых избранных, которых Бог с самого начала решил спасти. В истории этого царства происходит непрерывное изменение, возникновение нового и исчезновение старого.

Последняя эпоха человеческой истории, начавшаяся вместе с христианством, — это эпоха старости. Она оканчивается смертью и прекращением существования как человека, так и человечества. Она соответствует последнему, шестому дню божественного творения. Но за этим днём последовало воскресение, когда Бог стал отдыхать после напряжённых 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. Этот день кладёт конец земной истории человечества. Праведники окончательно отделяют своё государство и соединяются с Богом как с единственным своим владыкой и подлинным монархом. Подавляющее же большинство он соединяет с их давно истлевшими телами и ввергает в вечный огонь. Августин не определяет время конца человеческой истории, т.к. пути божьи неисповедимы.

### **Заключение**

Непосредственных последователей Августин имел немного. Но через несколько веков схоластики вновь начали строить христианское мировоззрение, и они делали это на тех основаниях, которые были заложены Августином. Он стал наиболее влиятельным мыслителем христианства. Среди латинских философов Средневековья он был несравнимо более известен и почитаем, чем все Отцы Церкви Востока. В течение длительного времени августинская традиция представляла собой единственный тип ортодоксальной философии.

По степени воздействия на культурное развитие Западной Европы Августина часто сопоставляют с Фомой Аквинским. Современный западный мыслитель К. Ясперс отнёс Августи-

на к числу трёх основателей философского знания — это Платон, Августин, Кант. Поэт и гуманист эпохи Возрождения Ф. Петрарка так выразил своё восхищение философом: «С Августином, конечно, сравняться не может, по-моему, ни один человек; ведь если в его изобильный талантами век, на мой взгляд, не было равных, кто сравнится с ним теперь? Слишком велик был во всех отношениях этот человек, слишком неподражаем».



## БОЭЦИЙ (ок. 480–524)

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций — римский философ, поэт, государственный деятель, богослов. Жил в один из самых трудных периодов европейской истории — в период крушения античной цивилизации и вступления Западной Европы в эпоху раннесредневекового варварства. Как философ он видел свою задачу в том, чтобы латинизировать и гармонизировать греческую философию (Платона, Аристотеля, неоплатоников), укрепив тем самым римскую культуру и государственность перед лицом варварского завоевания. На латинском Западе считался Отцом Церкви, вплоть до XIV в. почитался как «*summus philosophus*» — «наш главный философ». Для латинского Средневековья Боэций — один из главных наставников в античной философии и логике, один из создателей схоластического метода.

Бертран Рассел писал: «На протяжении огромного периода, охватывающего два предыдущих и десять последующих столетий, я не могу назвать ни одного европейского учёного мужа, который был бы в такой же мере свободен от суеверия и фанатизма, как Боэций... Его взгляд на мир был величественным, беспристрастным и возвышенным. Боэций составил бы украшение любого века, но для того века, когда он жил, он являлся особенно поразительной фигурой».

### Жизнь

Северин Боэций принадлежал к высшей римской знати, происходил из знаменитых родов Анициев и Манлиев, давших стране выдающихся полководцев и государственных деятелей. Отец философа служил консулом и префектом претория, его дед сражался бок о бок с Аэцием, победителем гуннов на Каталаунских полях, а затем разделил его участь, пав от руки наёмных убийц.

Бозций рано осиротел. Его усыновил знатный патриций, консул, а затем — глава сената и префект Рима Аврелий Меммий Симмах. Бозций очень любил Симмаха и питал к нему глубочайшее уважение. Ещё юношей он женился на дочери Симмаха — Рустициане, что ещё больше укрепило их отношения. О жене и тесте, а также о своих сыновьях философ тепло и благодарно отзывался в своей книге-исповеди «Утешение философией». О Рустициане он, в частности, пишет, что скромностью, целомудрием и другими добродетелями она во всем подобна отцу, а сам Симмах характеризуется как тот, чьи деяния служат «украшению человеческого рода».

Бозций получил блестящее образование, учился предположительно или в Александрии, или в Риме, или в Равенне, столице остготского короля Теодориха. Как представитель высшей римской знати, Бозций должен был пройти курс обучения, конечно, в лучших латинских школах, сначала грамматической, затем — риторической. Помимо этого он мог в частном порядке, как это было принято в среде богатых римлян, обучаться философии и математическим наукам у наёмных греческих учителей под наблюдением того же Симмаха.

Но главным источником знаний Бозция послужила, по видимому, всё-таки та домашняя библиотека, о которой он пишет в «Утешении философией». О составе этой библиотеки можно в какой-то степени судить по тем авторам, которых он цитирует в своих сочинениях: Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Александр, Порфирий, Фемистий, Викторий, Августин, Евклид, Птолемей и др.

Уже в молодые годы он отличался незаурядной учёностью. В 20 лет им написан цикл трактатов по арифметике, астрономии, музыке, геометрии.

При короле Теодорихе Бозций сделал прекрасную карьеру: в 510 г. он уже консул, затем — принцепс римского сената, в 522 г. — *magister officiorum* — первый министр королевства.

Тогда же почётными консулами назначаются два его малолетних сына. Это была вершина его политической карьеры.

В 523–524 гг., после получения королем доноса о тайных письмах, якобы отправленных императору Юстиниану I, Боэция и Симмаха обвиняют в государственной измене, приговаривают к тюремному заключению, а затем — к казни. Обвиняли Боэция в том, что он, во-первых, стремился вернуть Риму утраченную свободу; во-вторых, пытался защитить сенаторов путём сокрытия документов, уличающих их в оскорблении Теодориха; в-третьих, занимался магией и осквернял святыни. В первых двух обвинениях Боэций признался.

В 524 г. Боэций был казнен в Павии. Булава варвара положила конец жизни «последнего римлянина». Согласно преданию, прах философа и крупного политического деятеля был погребён в Тичинском кафедральном соборе, откуда его перенесли в собор Святого Петра в Чельдо. Спустя несколько столетий Данте созерцал здесь его могилу. Вскоре был приговорён к смерти тесть Боэция — единственный защитник.

## Наследие

Основной своей задачей Боэций считал переводческую и комментаторскую деятельность. Он проделал огромную работу, переведя на латинский язык значительную часть «Органона» Аристотеля. Это составило фрагмент запланированного им дела — дать латинские версии и прокомментировать все сочинения Платона и Аристотеля, чтобы показать внутреннее единство величайших философских систем античности. До XII в. труды Аристотеля Западная Европа знала преимущественно по переводам и комментариям Боэция. Ему не удалось осуществить этот грандиозный проект. Но кроме перевода «Органона» Боэций написал комментарии к «Введению» Порфирия в «Комментарии» Аристотеля, затем комментарии к «Тописке» Аристотеля и к «Тописке» Цицерона. Хотя в дан-

ном случае Боэций выступал лишь в качестве комментатора и систематизатора античного наследия, значение его деятельности трудно переоценить: эти работы, по сути дела, стали основой средневековой учёности.

Литературное наследие Боэция составляют более двадцати произведений, которые можно распределить по четырем тематическим группам.

В *первую группу* входят учебные пособия по «свободным наукам». Боэций сыграл большую роль в развитии концепции семи свободных искусств, первый набросок которой был дан Марциалом Капеллой. Боэций чётко разделил эти искусства на две категории. В первую из них вошли грамматика, риторика и диалектика, которые получили название «трёхпутье» («trivium»). Эта группа содержала собственно гуманитарное знание. Во вторую группу входили последующие четыре искусства, составившие «четырёхпутье» («quadrivium»). Это — арифметика, геометрия, астрономия и музыка, которые давали знания, относящиеся в основном к природе.

Боэций планировал создать краткие и доступные латинские руководства по «квадриуму». До нас дошли два из них: «Наставления к арифметике» и «Наставления к музыке», написанные на классическом латинском языке, отмеченные точностью формулировок и чёткой интерпретацией положений. Эти трактаты надолго определили развитие средневековой системы образования, став самыми популярными учебниками. «Наставление к арифметике» — учебное руководство в двух книгах, которое помимо специально-математического материала включает и компактно выраженную философию числа — какую могло создать только мышление пифагорейцев и неоплатоников. Здесь говорится, что изучение математических наук есть необходимая предпосылка успешного овладения философским знанием. Что касается «Наставления к музыке», то еще в XV в. теоретик музыки Адам из Фульды упрекал учени-

ков: «Несчастливые, позорно не знать, что сказал Боэций в своих «Наставлениях к музыке!»». В Оксфордском университете по этому трактату обучались вплоть до XVIII столетия.

*Вторая группа* — это сочинения по логике, включая переводы, комментарии и трактаты.

*Третья группа* — теологические работы: «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества», «Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой Дух» сказываться о божестве субстанционально», «Каким образом субстанции могут быть благами, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциональными» и «Против Евтихия и Нестория».

В теологических трактатах Боэций наиболее ярко проявил себя как самостоятельный философ. В них он попытался с помощью философского метода решить некоторые проблемы, специфические для христианской теологии, например, тринитарную (о толковании Троицы) и христологическую (учение о Христе). При этом философ активно использовал инструментарий формальной логики, в связи с чем Боэция часто называют отцом средневековой схоластики. Проблема сущности и существования, одна из коренных проблем средневековой философии, также затрагивается Боэцием.

И *последняя группа* включает единственное художественно-философское произведение «Утешение философией», которое во всех отношениях является итоговым.

## Онтология

Боэций был идеалистом и платоником. Но он относился к тому редкому типу мыслителей, которые искали в философии прошлого не столько ошибки и заблуждения, сколько крупинцы истины, извлекая их из всех систем и не обращая внимания на противоборство школ.

Философию Боэций рассматривает как род, а её виды составляют теоретическая и практическая философия. Видами

практической философии, в свою очередь, являются этика, политика и экономика; теоретическая философия подразделяется на теологию, физиологию и науку от интеллигенций (духовных сущностей) и человеческих душах.

Боэций первым разрабатывает на латыни терминологию бытия и строгую систему онтологии. В существующей вещи Боэций различает «бытие» и «то, что есть». Бытие, абстрагируемое мысленно от всякой конкретной существующей вещи, есть её целевая причина, ибо всё сущее стремится быть. Следовательно, бытие есть высшее благо для всего сущего. Но поскольку опыт учит, что не все вещи благи, а логика свидетельствует, что никто не стремится к тому, чем уже обладает, постольку необходимо заключить, что бытие и то, что есть — разные вещи. Таким образом, чистое («простое») бытие — Благо — составляет высший онтологический уровень, благодаря причастности которому существует все, что существует — Бог.

Только в Боге бытие и то, что есть, тождественны. По Аристотелю, то, что есть, может существовать в другом или сказываться в другом (акциденции), либо существовать самостоятельно (субстанции). Самостоятельно существующая вещь как носитель акциденции называется субстанцией, а как самостоятельно (т.е. не применительно к другому) существующая — субсистенцией. То, чем является данная вещь, суть её бытия, и на аристотелевском языке — форма, обозначается у Боэция как эссенция — сущность. Синоним сущности — эссенции — «природа» («Природа есть видовое отличие, образующее всякую вещь»).

К числу субстанций, т.е. носителей привходящих признаков (акциденций), относятся как самостоятельно существующие субсистенции — индивиды, так и общие понятия (роды и виды), которые Боэций назвал «универсалиями» — общностями или целостностями.

На проблему общего и единичного и их соотношение, существуют ли они самостоятельно или только в мыслях, указал ещё Порфирий во «Введении» к «Категориям» Аристотеля. Но как самостоятельный объект изучения проблема универсалий вошла в средневековую схоластику именно через Боэция.

Комментируя Порфирия, он столкнулся с тремя вопросами: 1) универсалии, т.е. роды и виды, — животное, человек — существуют или нет? 2) насколько они телесны? 3) если они бестелесны, то едины ли с чувственным? Порфирий только указал на эти вопросы, но ответов на них не дал. Боэций предельно чётко формулирует проблему об онтологическом статусе универсалий, указывает на все связанные с ней трудности и оставляет её нерешённой.

Но в разных сочинениях философ всё же предлагает, правда, разное решение проблемы универсалий. В «Комментарии к Порфирию» он в духе Аристотеля утверждает, что общее находится в чувственно воспринимаемых вещах, хотя мыслится отдельно от них. А в трактате «О Троице», напротив, в духе платонизма указывает, что общее существует вне материи, а индивидуальные вещи никоим образом ему непричастны. Указав на все три возможности решения проблемы (номинализм, реализм и концептуализм), он всё же воздержался от явного предпочтения какой-либо из них, оставив вопрос открытым. В XII в. один поэт так характеризовал отношение Боэция к Платону и Аристотелю в споре об универсалиях:

А Боэций всё сидит, спором изумлённый,  
Внемля каждого из них речи умудрённой,  
Одинаково двоих судит благосклонно,  
Не стараясь разрешить спор определённо.

Впоследствии именно сформулированная Боэцием проблема положит начало спору об универсалиях.

Наконец, Боэций выделяет ещё один способ бытия: личный. Если некое сущее относится к классу субстанций; если

формальное бытие, или природа, включает отличительный признак разума; если оно существует самостоятельно, то оно называется «лицом». Такой способ бытия присущ Богу, ангелам и людям. В Боге, единственном и абсолютно едином, все модусы бытия совпадают: в нём бытие тождественно тому, что есть, и тому, что он есть, т.е. сущности и природе; он субсистенция и лицо. Такая совершенная полнота бытия во всех отношениях есть вечность. Вслед за Платином Боэций трактует вечность не в связи со временем, а онтологически — как особый модус бытия. «Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении её с временными явлениями», — утверждает философ.

### Логика

Боэций по праву считается создателем средневековой логики в Западной Европе. Его учебники по логике легли в основу преподавания этого предмета в средневековых школах. Он перевёл и переделал также математические сочинения Никомача, Архимеда, Эвклида и Птолемея и написал пять книг о музыке.

До XII в. логика развивалась на основе идей и принципов, заключённых в его трудах, которые складываются из переводов, комментариев и самостоятельных трактатов. Логические работы Боэция построены по тому же принципу, что и «Наставления»: даже когда это просто переводы, по своему содержанию они являются почти всегда адаптацией и компиляцией каких-либо греческих источников. Это, разумеется, не исключает присутствия в творениях Боэция и его собственных мыслей, иногда вполне самобытных.

Для Боэция логика, или диалектика, — это умение правильно строить умозаключения и рассуждать. «Простыми элементами» логики, по мнению Боэция, являются слова.



Однако не просто слова, как таковые, но слова, обладающие обозначающей функцией, являющиеся частью высказывания. Целью логики, как инструмента философского познания, является проверка утверждений на истинность и нахождение ошибок в аргументации.

### **«Утешение философией»**

Эту последнюю работу Боэция можно считать вершиной его творчества. Она была написана в тюрьме перед казнью. «Это книга-откровение, это итог философских и логических изысканий, итог поэтических опытов, итог научной и политической деятельности, итог жизни», — отмечает автор одного из исследований о Боэции Г.Г. Майоров («Судьба и дело Боэция»).

Стилистические особенности этой книги — выражение её содержания в форме, объемлющей большое разнообразие литературных приёмов и жанров; сочетание в ней исповедального и моралистического настроения с напряжённой работой аналитического ума — говорят о том, что перед нами — книга-завещание. Это плод последних раздумий большого мыслителя-гуманиста, почитающего своим долгом в трагической ситуации приближающейся собственной смерти поделиться с другими для их пользы всем накопленным опытом жизни, опытом мышления и творчества.

Книга написана в виде диалога между заключённым в темнице Боэцием и философией, частью стихами, частью прозой, и по своему содержанию довольно тесно примыкает к античным образцам. В ней трудно найти христианские элементы, речь идёт только о том утешении, которое может доставить человеку философия, независимо от религии. В связи с этим до сих пор идут споры — не язычник ли написал «Утешение». Одно время даже допускалось существование двух Боэциев — автора богословских трактатов и автора всего

остального. На сегодня этот вопрос снят.

Из пяти книг «Утешения» первая напоминает исповедь, вторая — моралистическую диатрибу, третья — сократический диалог, четвертая и пятая — теоретический трактат.

В «Утешении» затрагиваются многие метафизические и этические проблемы. В частности, Боэций пишет о переменчивости земного счастья, о единственном вечном и прочном благе, которую доставляет человеку добродетельная жизнь. Им высказывается мысль, что злой человек несчастлив, зло само по себе есть уже наказание. А добродетель — благо, и Боэций старается доказать, что счастье — награда добродетели — заключается в ней самой. Боэций размышляет о предопределении и судьбе, свободе воли и происхождении Вселенной. Здесь он пытается решить проблему совмещения свободы воли с промыслом Бога. С одной стороны, если Бог всё предвидит, то свободы не существует. С другой — свобода человека и его воли все-таки существуют, а это подрывает способность Бога прозревать будущее. Это видимое противоречие Боэций объясняет тем, что знание наших будущих действий, их предвидение не является причиной этих самых действий. И Боэций наставляет человека уклоняться от зла, устремляя свое сердце к добродетели, а ум — к истине.

### **Заключение**

Боэций достиг славы универсального учёного, проявившего себя в свободных науках (грамматике, риторике, диалектике) ещё при жизни. Но слава истинного философа и выдающейся исторической личности пришла к нему только после его смерти. Первым, кто именно так оценивал значение Боэция, был византийский историк VI в. Прокопий Кесарийский, который сказал о нём, что он «превзошел всех других римлян и чужестранцев своими деяниями в философии и справедливостью».

Что касается «Утешения философией», то это была не только одна из самых читаемых и обсуждаемых латинских книг Средневековья, но ещё была и книга, сыгравшая свою особую роль в формировании национальных европейских культур: английской, провансальской и итальянской.

Ещё в IX в. англо-саксонский король Альфред Великий, покровитель просвещения и поэт, перевёл эту книгу на староанглийский язык. Войдя в английскую литературу с благоговения и при прямом участии легендарного короля, книга надолго сохранила значение вдохновляющего образца и примера для подражания. Среди переводчиков и подражателей «Утешения» значатся такие имена, как Чосер, Томас Мор и королева Елизавета Тюдор. Прямо или косвенно «Утешение» повлияло на Шекспира. В шекспировской драматургии и поэзии обнаруживается тот же лейтмотив, что и у Боэция: непредсказуемые превратности судьбы и величие возвышающегося над судьбой свободного человеческого духа.

В итальянской литературе влияние «Утешения» прослеживается с момента её появления. Отчетливо оно выразилось у Данте, который использовал приемы Боэция в философском трактате «Пир», подражал ему в «Новой жизни», а в «Божественной комедии» поместил в Раю, увековечив его в стихах.

## ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

(ок. 810 – ок. 877)

Иоанн Скот Эриугена — философ, который попытался объединить в своих воззрениях итоги развития мысли в христианстве на Востоке и Западе. Он создал довольно глубокую для своего времени систему, которая в определённой степени предупредила выводы немецкой классической философии. Он был ирландцем, пантеистом, самым глубоким представителем неоплатоновского движения в западной христианской философии.

### Жизнь

Биографические сведения об Иоанне Скоте Эриугене довольно скудны. Для своего времени Эриугена был необычайно образован, блестяще знал греческий язык и даже писал стихи на греческом.

Как указывают оба его прозвища, он был ирландского происхождения (Эриугена — происходящий из Эрина). Девятое столетие (эпоха интенсивных нормандских вторжений) стало неблагоприятным для Ирландии, откуда многие учёные монахи эмигрировали на континент. Одним из них был Иоанн Скот. Он прибыл во Францию около 840 г. по приглашению реймского епископа Гинкмара, чтобы принять участие в теологическом споре о Божественном предопределении. Результатом участия в этом споре Эриугены стал его трактат «О предопределении».

Молодой ирландец, видимо, не имевший даже священнического сана, показал такое глубокое понимание христианского вероучения, что был приглашён ко двору французского короля Карла Лысого, бывшего покровителем наук, пользовался его особым расположением. Эриугена стал руководителем дворцовой школы. Покровительство монарха позволило ему

вести спокойную жизнь учёного, сохранить независимость по отношению к требованиям церковных кругов, избежать многих наказаний. Если можно верить этому сообщению, то однажды король, обедая с Иоанном, спросил его: «Что отделяет Скота от скота?». На это Иоанн ответил: «Только ширина обеденного стола».

По просьбе Карла в конце 50-х годов Иоанн Скот осуществил перевод с греческого на латинский язык неизвестных до того времени в Западной Европе произведений Дионисия Ареопагитика и прокомментировал их. В 860 г. перевод Иоанна был послан Папе Николаю. Тот был весьма недоволен переводом этих произведений, осуществлённым без его санкции, но не смог помешать этому ввиду воли короля. Библиотекарь папы, прекрасный знаток греческого языка Анастасий был поражён тем, что человек из далёкой варварской страны мог обладать такими глубокими познаниями в греческом языке.

Вслед за этим Эриугена перевел комментарии к «Ареопагитикам» византийского теолога и философа VII в. Максима Исповедника и произведение «О творении человека» Григория Нисского. Они произвели сильное впечатление на Иоанна Скота, и он написал собственное сочинение из пяти книг — одно из основных творений средневековой философии — под названием «О разделении природы» в форме диалога между «Учителем» и «Учеником». 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. По обычаю своего времени, Эриугена писал и стихи, хотя не был поэтом по призванию.

Для своего времени он — удивительное явление, так как был практически единственным способным к систематическим рассуждениям и обладавшим уникальными спекулятивными способностями. Большинство его мыслителей-со-

временников были теологами, Эриугена же был настоящим философом. Ему принадлежат слова: «Никто не достигнет небес, кроме как с помощью философии...».

Когда и где Эриугена окончил жизнь, достоверных сведений нет. По мнению ряда авторов, под конец жизни Эриугена стал монахом и пресвитером. Переселившись в Англию, он был учителем в одном из аббатств и через несколько лет погиб от рук своих же учеников.

Церковная власть осудила учение Эриугены ещё при его жизни за нетрадиционность воззрений и за явные симпатии философа к восточным мыслителям. В 1204 г. учение Эриугены было признано еретическим. Папа Гонорий III буллой от 23 января 1225 г. потребовал немедленного уничтожения всех экземпляров сочинения «О разделении природы». Всё же несколько экземпляров сохранились, и в первый раз это сочинение было напечатано в 1681 г. В 1685 г. книга «О разделении природы» была внесена в Индекс запрещённых книг.

### Соотношение Бога и мира

Основной проблемой, рассматриваемой Эриугеной, было соотношение Бога и мира, которых он объединяет в едином понятии «природа», понимаемой не в физическом смысле, а абстрактно. Такое отождествление не могло не привести автора «Разделения природы» к *пантеистическим* воззрениям. Эриугена исходит из платоновской идеи, согласно которой Бог есть начало, середина и конец мирового процесса движения всех вещей: «Бог есть во всем... он существует как сущность всего».

Эриугена развивает учение о циклическом движении от Бога к миру и обратном возвращении бытия к тому же единому Богу. Философ различает четыре формы единой природы.

Первую ступень этого процесса Эриугена называет *природой не сотворённой, но творящей*. Здесь он имеет в виду Бога-отца хри-

стианской религии, пребывающего в абсолютном единстве, бесконечно возвышающегося над всей множественностью и порождающего всё сущее. Бог — это таинственное и непознаваемое существо, он непостижим ни для какого разума и даже для разума ангелов. К нему не приложима ни одна философская категория, ибо он выше всех и всяческих сущностей. Но он всё же становится видимым и слышимым в своих божественных проявлениях — теофаниях. Божественное бытие обнаруживается в бытии всех вещей, в их порядке. В этом можно увидеть своего рода мистицизм философа.

Вторую стадию божественно-космического процесса. Эриугена называет *природой сотворённой* и одновременно *творящей*. Первая природа как Бог-Отец порождает вторую природу, которая является божественным умом, логосом, платоновским миром идей. Эти бестелесные идеи также не имеют начала во времени, но они постоянно творятся первой природой.

*Третью природу* Эриугена называет *сотворённой* и *нетворящей*. Это уже мир конкретных предметов, единичных теофаний, т.е. мир, созданный в пространстве и времени, но другого мира уже не создающий.

Если на первой стадии Бог выступает как единое начало, то на второй происходит его умножение, выражающееся во многих идеях. На третьей же стадии происходит дальнейшее умножение бытия, достигающее своей предельной стадии. Возникает бесчисленное множество единичных вещей. Эти вещи обладают материальностью, в которых воплощаются первообразы, однако сама материальность призрачна. Самостоятельной материи не существует вообще, т.к. материя — это лишь одна из теофаний, богоявлений. Человек, живущий в данном мире, способен познать свою природу, познать богоявления и таким образом приблизиться к Богу. Знание заключается в том, чтобы понять греховную природу своей ма-

териальности, конечность телесной жизни и бесконечность жизни духовной. «Тело — наше, — пишет Эриугена, — но мы — не тело».

*Четвертая природа* одновременно и *несотворённая* и *нетворящая*. Она является концом циклического развития. Это конечная цель всякой жизни, сотворённой Богом. Вся природа, пройдя предыдущие стадии своего развития, возвращается к Богу. Все единичные, конкретные элементы мира на этой стадии теряют свои индивидуальные особенности и, прежде всего, свою материальность и воссоединяются в своём первоначале — Боге. Бог в качестве первой природы 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. И человек должен уподобиться Сыну Божьему, который, вочеловечившись, указал людям истинный смысл их пребывания на земле — возвращение к Божественному единству и вечной жизни.

### Человек и мир

В отличие от христианской идеологии, которая подчёркивала ничтожность человеческого существования перед лицом всемогущего Бога, Эриугена стремился максимально подчеркнуть ценность и роль человека, судьба которого оказывается решающей для судеб всего космоса.

Как мы видели, на стадии первой природы господствует божественное первоединство, 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 можно увидеть одну из фундаментальных идей пантеизма, а именно — нормальным состоянием человеческого существования является состояние общности, а эмпирическая единичность существования человека представляет собой отклонение от этого состояния и искажение его. Отсюда система Эриугены не просто теоцентрическая, как у Августина и подавляющего большинства других учений Средневековья: теоцентризм автора «Разделения природы» переплетается здесь с *антропоцентризмом*.

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 ведаёт, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше её?». 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.

К проблеме человека имеет отношение и учение Эриугены о *предопределении*. Он стоял на позиции, признающей *единственное предназначение*. Единый Бог, считает Иоанн Скот, 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.

Осуждение не может входить в планы божественного провидения и руководства миром. Предназначение есть знание, которое дано от Бога, а знание может касаться только того, что есть. Грех же не является таковым (он есть только отсутствие добра, подобно тому, как смерть есть только отсутствие жизни). О том, чего не существует, не может быть и знания. Следовательно, не может быть для того, что не существует, и предназначения. Грех должен быть полностью отнесён за счёт свободной воли человека. Другое дело — человеческое спасение, неразрывно связанное с его добродетелью. К нему божественное предопределение действительно имеет прямое отношение. Поэтому предназначение только одно — для избранных.

### Учение о познании

Призывом к самопознанию не исчерпывается истолкование Эриугеной познавательного процесса. Важнейшим составным элементом его учения о познании стала древняя концепция единства микро- и макрокосмоса. Иоанн Скот воспринял её в платоновской версии, введя определённые христианско-монотеистические поправки. Первой, сугубо божественной части природы в человеческом духе соответствует *вечувственный разум* (*intellectus*), второй части — *рассудок* (*ratio*), третьей — *внутреннее чувство* (*sensus interior*), иногда отождествляемое с памятью.

Познание начинается с деятельности внешних чувств. Они передают свои впечатления внутреннему чувству. Затем рассудок познает уже не вещи, а их бестелесные прототипы в божественном уме — логосе. Разум направлен на высшую, божественную природу, которая, однако, непознаваема. Но познание посредством разума приближает человека к ангелам. А его рассуждения на стадии рассудка присущи ему именно как человеку. Чувствительность же уподобляет его лишённым духовного начала животным.

Жизнь указывает на близость человека к растениям, а существование объединяет его 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.

Непознаваемость Бога даже для разума, этой высшей познавательной способности, преодолевается на пути онтологического объединения, которое принимает у Эриугены мистический характер. Это объединение достигается в результате смерти человека, когда его душа утрачивает телесную оболочку. При воскресении же 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 обрётённое человеческое тело трансформируется в дух. И в четвёртой фазе этот дух сначала постигает божественные идеи и, наконец, полностью сливается с Богом.

### Заключение

Для представителей позднейшей схоластики философия играла роль «служанки богословия». Она должна была давать лишь средства к рациональному обоснованию и систематизации уже готового содержания. Для Эриугены сама религия отождествляется с философией как свободным исследованием истины. Разум в своей деятельности не должен бояться никаких авторитетов. Он, по мнению Иоанна Скота, по природе выше и прежде любого авторитета и сам даёт силу всякому авторитету. Авторитет должен быть разумным, чтобы иметь обязательное значение для разума. Авторитет Св. Писания признаётся Эриугеной, но при предположении его безусловной разумности. Откровение не должно стеснять свободу разума, напротив — оно должно стимулировать его самостоятельность.

Эриугена был хорошо знаком и с восточным, и с западным богословием. Это дало ему возможность убедиться в непримиримых разногласиях по ряду пунктов в среде самих богословов. И он ставит судьёй над ними собственный разум. Иоанн Скот не был ни схоластиком в собственном смысле слова, ни мистиком, выступая в качестве дискурсивно мыслящего философа. По своему содержанию философия Иоанна Скота Эриугены представляет собой попытку соединить строгий монизм с христианским теизмом.

## АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ (1033–1109)

Жизнь и деятельность Ансельма Кентерберийского совпали с одним из наиболее сложных периодов средневековой европейской истории.

С распадом империи Каролингов в X в. Европа оказалась в состоянии феодальной раздробленности и упадка. На её территории появились десятки независимых государств, которые вели между собой бесконечные войны, приводившие их к ещё большему разорению и упадку. В этих бесконечных распрях и спорах они апеллировали к папскому Риму. Освободившись от диктата Карла Великого, Рим пытался взять на себя роль арбитра перед европейскими правителями и диктовать им военно-политические решения. Однако в действительности это привело к отрицательным последствиям для самого Рима. Оказавшись местом столкновения интересов феодалов в борьбе за власть и влияние, он сам стал местом внутренних раздоров, измождения, коррупции, падения нравов среди высших слоев духовенства. Епископы, архиепископы, аббаты, подражая светским правителям, командовали войсками, охотились, жили в роскоши и разврате. Широко распространилась практика покупки не только кардинальского, но и папского сана.

Пытаясь сохранить папское государство и собственную власть, Папа Иоанн XII в середине X в. обратился за помощью к германскому королю Оттону I, который отличался глубокой религиозностью. Оттон I разгромил войска римских феодалов, подтвердил право римского папы на светские владения в Италии. Он был коронован Иоанном XII императорской короной, но право верховной власти оставил за собой, подчинив таким образом церковь государству.

В этих условиях упадка и разорения церкви в монастыре Ключи (во французской Бургундии) началось движение за её

реформирование. Реформаторы боролись за выход церкви из-под контроля государства, за передачу папе, как наместнику Бога на земле, функции арбитра в светских и мирских делах. Они требовали также изменения внутренней духовной жизни, предполагавшего введение безбрачия для духовенства, строгое соблюдение церковных обетов, осуждение продажи церковных должностей. Идеи клонийцев нашли отклик в среде простых христиан, для которых притягательными стали стремление к чистой жизни, аскетизму и покаянию.

Реальной борьба за осуществление этих проектов стала возможной при Папе Григории VII (ок. 1020–1085), бывшем монахе Клонийского монастыря Гильдебрантом.

С самого начала Григорий VII проводил неуклонную политику подчинения светского государства папскому престолу, вёл активную внешнеполитическую деятельность. Но он прекрасно понимал, что без возрождения и подъёма религиозной культуры и просвещения народных масс никаких радикальных реформ осуществить невозможно.

В этот период создаются школы для духовенства, в монастырских школах изучается античная философия, в монастырских и церковных кругах начинают заниматься наукой. Уже к концу XI в. в западной церкви появилось больше выдающихся философов, богословов и поэтов, чем за весь период существования римской церкви. Достойное место среди них занимает Ансельм Кентерберийский.

### **Жизнь и деятельность**

Ансельм родился в Аосте в знатной ломбардской семье. Как свидетельствует автор «Жития святого Ансельма Кентерберийского» монах Эадмир, родители его — мать Эрмерберт и отец Гондольф — «избыточествовали богатством», но отличались нравами. Отец, преданный мирской жизни, не особенно пёкся о своем состоянии и слыл не только щедрым ме-

ценатом, но и расточителем. Мать же, глубоко религиозная и благочестивая женщина, заботилась о доме, о сохранении благосостояния и была хорошей матерью семейства.

Именно мать оказала большое влияние на маленького Ансельма как собственным поведением, так и постоянными беседами с ним, передавая ему религиозные предания и библейские истории. Ещё в школе, где он успешно учился и проявил интерес к изучению наук, мальчик стал задумываться о том, как ему лучше всего устроить жизнь перед Богом, и решил, что лучше всего он осуществит свое предназначение, став монахом. Но когда Ансельм, будучи ещё пятнадцатилетним подростком, обратился к знакомому аббату, чтобы он сделал его монахом, аббат, зная, что отец не даст на это своего согласия, и, боясь оскорбить его, отказал Ансельму.

Когда Ансельм вскоре тяжело заболел, он вновь послал за аббатом и сказал ему, что, опасаясь смерти, просит сделать его монахом, но и на этот раз он получил отказ. Ансельм выздоровел и решил, что осуществит своё намерение позже.

Между тем Ансельм вступает в юношеский возраст, и для него становится притягательной мирская жизнь, полная веселья и соблазнов. И юноша со всей страстью молодости отдался её забавам, охладев и к учёным занятиям, и к бывшим благочестивым намерениям. Пока жива была мать, нежное и почтительное чувство к ней удерживало его от слишком бурной жизни. Но после её смерти, как свидетельствует тот же Эадмер, «корабль сердца его как бы утратил якорь и почти унесён был волнением моря житейского».

Трудно сказать, как могла бы сложиться судьба Ансельма, но отношения с отцом, всегда бывшие напряжёнными, достигли такой степени конфликтности и ожесточённости, что сын в конце концов должен был оставить родной дом.

Три года он скитался по Бургундии и Франции, а затем оказался в Нормандии и направился в известный монастырь

Бек, куда привлекло его имя Лафранка, настоятеля монастыря, который славился своей учёностью и благочестием, привлекавшими в Бек людей из разных стран. Здесь Ансельм, ставший прилежным учеником, скоро был замечен Лафранком. А в 1060 г., после некоторых размышлений и колебаний, Ансельм принял монашеский постриг. В 1063 г. он уже становится приором Бекского монастыря вместо Лафранка, который был переведён в другую обитель. В школе он также продолжает дело своего учителя, преподаёт грамматику, риторику и диалектику, но предпочтение отдаёт последней. Он заботится также и о библиотеке монастыря, поддерживает в ней порядок, приумножает книжное хранилище.

В 1066 г. войска нормандского герцога Вильгельма завоевывают Англию, и вскоре архиепископом Кентерберийским, т.е. фактическим главой английской церкви становится Лафранк. Ансельм с 1078 г. возглавляет Бекское аббатство, неоднократно посещает в Англии владения своего монастыря, встречается с Лафранком и приобретает там множество друзей.

Это было время ожесточенной борьбы по поводу границ между светской и церковной властью. И Лафранк, и Ансельм пытались провести в жизнь идеи клонийцев и папы Григория VII о верховенстве папской власти над светскими правителями.

Когда в 1089 г. Лафранк умер и встал вопрос о его преемнике, выбор многих пал на Ансельма. Но этому назначению противились обе стороны: Ансельм предвидел неизбежные разногласия с новым королем Вильгельмом II Рыжим, а последний не хотел видеть Ансельма преемником Лафранка и потому четыре года держал епископскую должность вакантной.

И всё же в 1093 г. назначение состоялось. Однако Ансельм потребовал, чтобы знаки его архиепископского достоинства были вручены ему папой, а не королём. И хотя спор удалось урегулировать, Ансельм в 1097 г. отправился в Рим и оставался там до 1100 г., пока новый король Генрих I не призвал его



вновь на архиепископскую кафедру. Однако спор о процедуре введения во власть светских и духовных лиц продолжался ещё вплоть до 1107 г., когда стороны договорились о том, что епископы должны оказывать соответствующие почести правителям своей страны, но символы их духовного сана им может вручать только церковь.

Последние годы Ансельм был тяжело болен и мог передвигаться только на повозке. Умер он в Кентерберии 21 августа 1109 г.

Ансельм был последователем Августина, и современники недаром называли его «вторым Августином» или «вторым Я Августина». На самом деле многие проблемы он рассматривал в русле идей и позиций, уже обозначенных Августином. Но в то время, когда другие богословы механически повторяли формулировки Августина, Ансельм, будучи равноценным Августину по интеллекту, восприняв его идеи, сумел самостоятельно воспользоваться ими, развить их и вдохнуть в них более глубокое содержание.

Большинство историков философии склонны считать, что именно в работах Ансельма Кентерберийского окончательно сформировалась схоластика — тип средневековой философии, сторонники которой пытались соединить догматы христианского вероучения с рациональным их обоснованием, найти некую равнодействующую между философией и Св. Писанием. Отсюда возникал неизбежный интерес к формально-логическим проблемам.

Ансельм не был первым на этом пути. До него уже шли достаточно острые споры между сторонниками и противниками диалектики (в схоластике понятие диалектики употреблялось как синоним философии). Но Ансельм сформулировал задачу, которая стала девизом всей схоластической философии: «Вера, ищущая разумения».

## **Проблема соотношения веры и разума**

Августин провозгласил превосходство веры над разумом, и Ансельм был с ним вполне согласен, но считал, что вера должна быть дополнена знанием, чтобы способствовать её укреплению. В своей работе «Прослогион» он обращается к Богу: «Я не ищю, Господи, быть посвященным в твои тайны, ибо ум мой несоразмерен с твоим, но я хочу понять ничтожную толику твоей правды, которую сердце моё любит и в которую верит. Я ищю понять Тебя не затем, чтобы верить, но верю, чтобы смочь тебя понять».

Ансельм, вслед за Августином, уверен, что вера выше разума и предшествует ему. Истина дана человеку непосредственно и целиком в первоначальном акте веры. Но эта полная истина ещё не вполне понятна человеку, и Бог дал человеку разум, чтобы с его помощью можно было понять то, что дано ему в вере. Разум не подтверждает истину, он проясняет её содержание и тем самым укрепляет веру. Впрочем, считал Ансельм, понимание веры вовсе не является обязательным для простого христианина.

После Ансельма философское обоснование теологических догм получило широкое распространение, но ни у одного из схоластов применение его не распространялось так широко, как у него. Он стремился рационалистически обосновать не только сотворение мира из ничего, но и бессмертие души, таинства веры, Троицу, воплощение и искупление. Основанием для этого ему служила уверенность в рациональности и мира, и Бога.

## **Проблема универсалий**

Среди проблем, занимавших умы философов со времён античности, внимание Ансельма привлекла и проблема универсалий. Вопрос о том, существуют ли идеи реально сами по себе, т.е. вне предметов, или только в них и вместе с ними,

возник еще в работах Платона и Аристотеля. Но в средние века термин «идея» не был распространён, и поэтому проблема эта обозначалась как «спор об универсалиях» (понятиях). В ходе споров по этому поводу сложилось два направления — реализм и номинализм. Реалисты утверждали, что реально существуют только идеи, а единичные предметы существуют лишь случайно, будучи причастными к этим идеям. Такая позиция шла от Платона и Августина. *Номиналисты* же считали, что существуют реально отдельные вещи, а понятия — это только имена этих вещей.

Ансельм стал одним из наиболее последовательных сторонников реализма. Он утверждал, что без признания реальности существования понятий, идей было бы невозможно объяснить большинство христианских догматов и таинств, таких, как первородный грех, таинство причастия или искупление Христом человеческих грехов. Например, понять, что каждый человек несёт на себе часть первородного греха, можно только в том случае, если верить в то, что первородный грех в качестве некоторой идеи существует самостоятельно и отдельно в божественном уме, и все люди причастны этой идее.

### **Доказательства бытия Бога**

Но основным деянием в теоретической деятельности Ансельма Кентерберийского, благодаря которому он вошёл в историю средневековой философии, была его попытка доказать бытие Бога. Увлечённый рационализмом, Ансельм хотел доказать бытие Бога простым рассуждением. Некоторое время он колебался, не решаясь приступить к исполнению столь сложной задачи: его намерение казалось ему искушением.

Тем не менее он осуществил свой замысел, представив двоякое доказательство бытия Бога — *апостериорное* (т.е. основанное на опыте) и *априорное* (не зависящее от опыта). Первая попытка апостериорного доказательства была предпринима-

та еще Августином, но Ансельм дополнил учение Августина и в работе «Монолог» представил четыре аргумента в пользу доказательства бытия Бога.

*Первое доказательство* основывалось на понятии абсолютного Добра и Блага. Всякое существо стремится к благу. Благо проявляется во множестве вариантов, но может быть лишь одно благо, дающее начало всем другим благам, и это абсолютное Благо есть Бог.

*Второе доказательство* связано с причинностью всех вещей в природе. Всякая вещь имеет причину, и этой причиной является другая вещь. Но мир как целое, как сумма вещей, также должен иметь причину, но такую, которая была бы беспричинной и обладала бы творческой мощью. Эта безусловная конечная причина и есть Бог.

*Третий аргумент* Ансельм выводит из понятия и различения степеней совершенства. Если мы различаем в мире вещи более совершенные или менее совершенные, то должно существовать некое мерило совершенства, его эталон, т.е. некое несравнимое совершенство, воплощающее всю его полноту. Таким совершенством может являться только Бог.

*Четвёртое доказательство* основывается на понятии величины. Но речь идёт не о величине пространственной (одно больше другого), а о величине вертикальной, где обязательно есть вершина, относительно которой всё оценивается по степени участия в высшем. Вот такой вершиной, по отношению к которой оценивается всё, что обладает бытием, является Бог.

Однако эти доказательства, считал Ансельм, не удовлетворяют человека, потому что говорят о Боге на основании природы, т.е. подчиняют веру в Бога органам чувств. О Боге же следует говорить непосредственно. С этой точки зрения важно априорное доказательство бытия Бога, которое Ансельм излагает в работе «Прослогион» («Прибавление», прибавле-

ние к «Монологу»). Это доказательство впоследствии стали называть *онтологическим*.

Доказательство это строится на анализе одного из псалмов Давида, в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, размышляет Ансельм, автор псалма называет этого человека безумцем? В чём заключается это безумство? Да в том, что в самом этом утверждении содержится противоречие. Бог всегда мыслится как существующий, ибо несуществующий Бог лишён одного из важнейших своих атрибутов, а это в принципе невозможно. Поэтому сказать, что Бога нет, значит впасть в логическое противоречие, а логических противоречий быть не может. Следовательно, Бог существует.

Логика этого доказательства достаточно проста. Бог «по определению» есть наиболее совершенное существо, которое обладает всеми положительными характеристиками. Существование — одна из положительных характеристик, поэтому Бог обладает существованием. Невозможно представить себе Бога несуществующим, ибо это противоречит самому понятию Бога. Если мы мыслим себе Бога, то мы мыслим его Все-совершенным и, стало быть, существующим. Таким образом, понятие существования Бога Ансельм выводит из самого понятия Бога.

Онтологический аргумент при доказательстве какого-либо тезиса — не изобретение Ансельма. Еще Парменид, древнегреческий философ, доказывая существование бытия, утверждал, что мысль о бытии и бытие — это одно и то же, и если мы мыслим бытие, следовательно, оно существует. К подобному доказательству прибегали Платон и Августин, а в более позднее время онтологический аргумент будет использоваться Декартом, Лейбницем, Гегелем.

Априорное доказательство бытия Бога подвергалось критике ещё при жизни Ансельма Кентерберийского. Монах Гау-

нилон возражал Ансельму: можно мыслить всё, что угодно, но это не значит, что оно тут же станет существующим. Поэтому из существования представления о каком-то понятии нельзя сделать безусловный вывод о существовании вещи, обозначенной этим понятием. Можно, например, представить себе вымышленный остров, но это ещё не доказывает, что он действительно существует.

Однако эта критика не показалась Ансельму убедительной, поскольку он предупреждал заранее, что такого рода доказательство применимо только к одному существу — к Богу, поскольку лишь он обладает всеми положительными характеристиками. Никакой остров и никакая другая вещь не может обладать всеми этими характеристиками, а потому аргументами, которыми пользуется Гаунилон, опровергнуть онтологическое доказательство Бога невозможно.

Кроме того, заявляет Ансельм, Бог мыслится не так, как мыслится всё остальное в мире, поскольку всё, что мыслится существующим, мыслится возникающим или исчезающим, переходя из небытия в бытие и наоборот. Бога же нельзя помыслить возникающим, он существует всегда и потому не может мыслиться несуществующим.

Хотя онтологическое доказательство бытия Бога давно уже прочно закрепилось в схоластической философии, споры о корректности и убедительности подобных способов доказательства продолжают до сих пор как внутри богословской, так и философской мысли вообще. Даже Бертран Рассел признал, что «к аргументу с таким историческим шлейфом следует отнестись со всем уважением, имеет он доказательную силу или нет. Никто до Ансельма не выразил его в такой обнаженной логической форме. Стремясь к чистоте, он, возможно, не досчитался похвал: но даже это нужно поставить ему в заслугу».

## Проблема свободы

Своеобразным было и понимание Ансельмом свободы, отличным от понимания её Августином. Доказательство бытия Бога, как воплощения всех совершенств, становится основой для анализа свободы в единстве нравственного и эстетического её начал.

Уже Августин утверждал, что сотворенный по замыслу Бога космос отмечен печатью совершенства и самого Бога, и его замысла. Ансельм выражает присутствие этого совершенства в понятии «правильность». Правильность — это тождество истины, правильного поступка и красоты мира. Однако красота — это нечто зримое, чувственно воспринимаемое. Удовольствие от созерцания красоты рождает радость, в которой Ансельм усматривает чувство близости человека к Богу во всём. Но в красоте обнаруживаются лишь следы Бога и его замысла в мире. Перейти же к созерцанию совершенной красоты, к совершенной радости человек в этой жизни не может, потому что он — существо сотворённое.

Но главным препятствием на пути созерцания совершенства божественного откровения является сам человек, его печальное состояние и зло, которое проистекает из его свободной воли.

Если Августин рассматривает свободу как возможность выбора между добром и злом, то для Ансельма свобода — это свобода сохранения добра, в то время как зло — есть следствие неправильного употребления свободы воли. Для рассмотрения этого тезиса он вводит понятие «способность», которое становится важнейшим в рассмотрении поведения человека и его распоряжения свободой воли.

Способность — это не просто абстрактная возможность, это позитивная сила, склонность, власть деяния, творческое, созидательное начало в человеке. Способность — это встроенность человека в порядок правильности. Отсюда и понима-

ние свободы воли Ансельмом как способности человека сохранять правильность ради самой правильности, способность реализовывать благо, следуя истине. Такой человек способен противостоять злу, потому что так понятая свобода совершенна и никакому злу неподвластна.

Правильное поведение является движением человека к Богу и основанием для радости ещё в этом мире. Поэтому Ансельм высказывается в пользу неотторжимости человеческой свободы, знака достоинства человека, но делает его в то же время ответственным за все свои поступки. Но это не значит, что человек, обладающий свободой воли, самодостаточен и может достичь цели без помощи Бога. Главным всё же остается божественный дар, но верность этому дару зависит от человека, от его способности удержаться от падения вследствие встречного движения к Богу.

### **Заключение**

Влияние Ансельма на развитие религиозной философии при его жизни было весьма незначительным. Однако к концу XI — началу XII в. при анализе богословских проблем стали широко применять диалектику, а в XIII в. практически повсеместно было признано его онтологическое доказательство бытия Бога. В 1494 г. Ансельм Кентерберийский был причислен к лику святых.



## **ПЬЕР АБЕЛЯР** **(1079–1142)**

Пьер Абеляр — один из самых значительных представителей философской мысли Средневековья, оказавший огромное влияние на духовную жизнь своего времени и оставивший глубокий след в истории философии. «Французский Сократ, величайший Платон Запада, современный Аристотель, великий спорщик и диалектик всех времён, властитель умов, гений многогранный, тонкий и проницательный, всё превозмог он силой разума и искусством слова; таким был Абеляр», — говорил на его похоронах в Параклете преподобный Пётр, настоятель аббатства Ключни. Но церковью он был осужден как еретик, что не помешало ей впоследствии использовать его идеи для обоснования постулатов христианской теологии.

### **Жизнь и скитания**

Абеляр родился в местечке Пале недалеко от г. Нанта в семье западно-французского рыцаря. Он получил хорошее для того времени образование, в котором навыки военного искусства и светского образования сочетались с глубокими теоретическими знаниями. Он был знаком с произведениями Платона, Аристотеля, Цицерона, с другими памятниками античной культуры. Основы науки и философии Абеляр осваивал под руководством известного философа и богослова Росцелина. Уже в этот период в нём обнаружилась страстная тяга к знаниям, талантливость и пылкость. Очарованный духом античной философии, Абеляр, старший сын в семье, отказался от права наследования в пользу младших братьев и в 16 лет оказался в г. Шартре, недалеко от Парижа, где уже более ста лет существовал и развивался замечательный научный и философский центр.

В IX–XII вв. в Европе культивировались так называемые «грамматические штудии», ставившие своей целью изучение

соотношения знака и значения, имени и вещи. Эта проблема и была целью изучения Шартрской школы, когда там появился Абеляр. Здесь, под руководством братьев Бернара и Тьерри, у него развился глубокий интерес к философии языка, который оказал глубокое влияние на всё учение Абеляра.

В 1099 г. Абеляр оказался в Париже, который к этому времени становился интеллектуальным центром Западной Европы. Он стал слушателем соборной школы, которую возглавлял архидьякон Notre-Dame Гильом де Шампо, пользовавшийся большой известностью. Учитель благосклонно принял нового ученика. Однако очень скоро между ними возникли весьма напряжённые отношения. В школе была принята дискуссионная форма проведения занятий. Пользуясь предоставленной свободой общения слушателей с преподавателем, Абеляр вызывал Гильома на философские споры, из которых неизменно выходил победителем, что подрывало авторитет учителя. Конфликт завершился полным разрывом и изгнанием Абеляра из школы.

С 1108 по 1113 г. Абеляр создаёт самостоятельные курсы в Мелене и Корбее, вновь возвращается в Париж и ведет дискуссии с Гильомом, заставляя его частично отказаться от своих взглядов. Одно время он даже возглавлял оставленную Гильомом школу, но затем был им вновь изгнан.

В 1113 г. он оказался в городе Лане, вновь в роли студента, теперь уже у Ансельма Ланского. Ансельм был типичным представителем раннехристианской схоластики, в котором блестящее ораторское искусство сочеталось с довольно скудным содержанием. Позднее, в «Истории моих бедствий», Абеляр охарактеризует его как «рутинёра и ритора, наполнявшего дымом свой дом всякий раз, когда хотел его осветить». Перестав посещать лекции Ансельма, он ещё некоторое время посещал занятия, на которых толковались тексты из Библии. Абеляр обнаруживает несовпадение текстов, противоречия

как в самой Библии, так и в трудах «отцов церкви», пытается по-своему толковать их, тем самым вызывая неудовольствие своего учителя, ставя под сомнение его авторитет. В конце концов, Ансельм вообще запретил ему выступать с лекциями по богословской тематике в его школе.

Абеляр возвращается в Париж и разбивает «учёный лагерь на горе Сен-Женевьев, чтобы осаждать оттуда врага». Он возобновляет споры с Гильомом де Шампо, которые заканчиваются полной победой Абеляра. Гильом не только смягчил свою позицию под влиянием критики Абеляра, но и вынужден был закрыть свою школу, так как его ученики перебежали к Абеляру. Абеляр становится и руководителем, и профессором школы Notre-Dame. Из неё впоследствии развился свободный Французский университет — мощный центр светской и духовной культуры, под крышу которого начали стекаться одарённые молодые люди со всей Европы.

А пока Абеляр в полном расцвете сил. Мастерски владея редким искусством ясной и смелой постановки самых запутанных вопросов, чисто французской манерой мягкого, изящного изложения, красотой слова и неотразимым личным обаянием, он привлекал тысячи восхищённых учеников со всех концов Запада. Большинство европейской «интеллигенции» того времени прошло через эту школу. «Из нее вышли один папа, 19 кардиналов, более 50 епископов Франции, Германии и Италии, в ней выросли Петр Ломбардский и Арнольд Бришанский», — писал впоследствии Гизо. С возрастом популярности и авторитета изменялось и материальное положение Абеляра.

Но жизнь готовила ему новое испытание. «В то время, — писал Абеляр в «Истории моих бедствий», — жила в Париже молодая девушка по имени Элоиза... Прекрасная собою, она ещё более блистала умом, нежели красотой». Элоиза была образованной девушкой, изучала науки и языки, в том числе

древнегреческий и древнееврейский. Её дядя, каноник Фульбьер, желая дать ей наилучшее образование, взял Абеляра в свой дом в качестве жильца и в качестве домашнего учителя Элоизы. «Так Фульбьер, — вспоминал Абеляр, — отдал нежную овечку голодному волку. Он полагался на невинность Элоизы и на мою репутацию мудрости. Скоро мы имели одно сердце. Мы искали уединения, которого требует наука, и, далёкая от взоров, любовь наша наслаждалась этим уединением. Перед нами лежали открытые книги, но в уроках наших было больше любви, чем наставлений мудрости, больше поцелуев, чем науки». Он сочинял стихи, и это были «песни любви, а не аксиомы философии». «Одаренный талантом слова и пения, — писала ему впоследствии Элоиза, — вы заставили звучать на всех устах имя Элоизы».

Абеляр и Элоиза поженились, и у них родился сын. Опасаясь разрушения карьеры мужа и насмешек в его адрес со стороны его учеников, Элоиза настояла на сохранении брака в тайне. Каноник Фульбьер, хотя и был разгневан, согласился с этим, но не сдержал своего слова, и вскоре брак Абеляра и Элоизы стал «притчей во языцах». А когда Элоиза, желая прекратить пересуды, приняла в Аржантее монашеское одеяние (но ещё не пострижение), дядя её пришёл в бешенство, подговорил неких мужчин, которые, подкупив слугу Абеляра, ворвались к нему ночью в дом и оскостили его.

Жестоко страдая морально и физически, он решил уйти от мира, вступил монахом в монастырь Сен-Дени и уговорил Элоизу (ей в то время было 19 лет) также уйти в монастырь, где она впоследствии стала настоятельницей. В течение десяти лет они ничего не знали друг о друге. Но когда Абеляр написал автобиографическое произведение «История моих бедствий», оно получило широкую популярность и дошло до Элоизы. Она написала ему письмо, и между ними началась переписка, которая продолжалась до самой смерти Абеляра

и до сих пор считается образцом любовного эпистолярного жанра. Умирая, Абеляр завещал передать его тело Элоизе.

Прерванная на время преподавательская деятельность Абеляра скоро была возобновлена по просьбе его учеников и с согласия конвента Сен-Дени. Новый этап учительства оказался еще более блистательным. Смелое и остроумное приложение логических приёмов к разрешению богословских проблем вызывают взрыв восторга учеников, зависть соперников, беспокойство церкви.

Особенно нападали на Абеляра ученики Ансельма Ланского — Альберик Римский и Лотульф Ломбардский. Они обвиняли его в том, что он читает лекции по философии, содержание которых несовместимо с его монашеским званием, а также лекции по богословию без соответствующего разрешения церковных властей. При поддержке Гильома де Шампо они добились созыва в 1121 г. церковного собора. Поводом послужила новая книга Абеляра «О божественном единстве и троичности», в которой он доказывал, что существует лишь один Бог-отец, а Бог-Сын и Бог-дух — лишь проявления его могущества.

Собор был созван в Суассоне, городе, где за тридцать лет до этого был осуждён по обвинению в ереси учитель Абеляра Росцелин. Абеляр готовился к развёрнутому диспуту и был уверен, что сумеет доказать свою правоту. Однако оппоненты его, понимая опасность открытого спора с Абеляром, не дали ему возможности принять в нём участия. Несмотря на симпатии по отношению к Абеляру со стороны некоторых участников собора и на то, что в ходе обсуждения судьбы неоднократно обвиняли друг друга в грубом невежестве и в еретических заблуждениях, он был обвинен в ереси, приговорен к собственноручному сожжению своей книги и ссылке на управление в аббатство Святого Медарда.

Однако ученики и последователи Абеляра, узнав об обстоятельствах его обвинения, стали открыто нападать на его

преследователей, и тем пришлось даже оправдываться. В такой ситуации папский легат разрешил Абеляру вернуться в Сен-Дени. Но в ходе исторических исследований о происхождении аббатства Абеляр подверг сомнению легенду о Святом Дионисии и стал доказывать, что тот не мог быть основателем обители, поскольку никогда не был в Галиции, а мощи его покоятся в Греции. Монахи стали грозить ему гневом короля за унижение славы знаменитой базилики. Абеляру пришлось спасаться бегством и искать защиты у графа Шампани. При содействии некоторых членов королевского совета ему удалось договориться с руководством монастыря о том, что он будет жить за пределами монастыря, оставаясь под его эгидой.

Кто-то подарил ему участок земли в пустынном месте между Ножаном и Труа, где Абеляр построил хижину. Вскоре вокруг неё выросли палашки его учеников. Тут же была построена молельня, которую Абеляр посвятил Духу-Утешителю, назвав её Параклетом. Среди поклонников Абеляра в Параклете было много бродячих актёров, поэтов и студентов, которые слагали весьма вольные песенки и куплеты, в том числе и антиклерикальные, в которых доставалось иногда и самому папе римскому. Это дало повод его противникам объявить его врагом не только церкви и папы, но и короля.

Абеляр уже стал подумывать о бегстве к мусульманам, чтобы там, как писал он о себе, «среди противников Христа... спокойно жить по-христиански». Но в этот момент монахи обители Сен-Жильд в Бретани избрали его своим аббатом. Край этот был дикий, а монахи — грубые и развращённые. Они рассчитывали найти в Абеляре снисходительного аббата, а встретили строгого начальника, и между ними практически с самого начала ведётся настоящая война. Они подливали ему яд в святые дары, подстерегали ночью в темноте, чтобы убить его. Это привело Абеляра в полное отчаяние. Именно

здесь он и написал свое автобиографическое произведение «История моих бедствий». Это вполне светская книга, и, читая её, трудно предположить, что она написана монахом. Он рассказывает о своей любви к Элоизе и всех её перипетиях, о своей преподавательской деятельности, которой гордился, о зависти к его успехам его противников, которых он не щадит, с горечью, но с остроумием повествует о недостойном спектакле осуждения его на Суассонском соборе.

В конце концов он был вынужден покинуть обитель и в 1136 г. вновь открывает школу в Париже, на горе Сен-Женевьев. В своих работах этого периода он пытался смягчить и прояснить те идеи, которые послужили поводом для его осуждения. Но столпы церкви обнаружили в них ещё худшие заблуждения. На этот раз главным его обвинителем становится Бернар Клервосский. Неистовый проповедник смиренной любви к непостижимому Богу и беззаветного послушания ему на земле, Бернар страстно ненавидел непокорного Абеляра. Опасаясь вступать с ним в открытый диалог, Бернар развил бурную деятельность по созыву нового собора по осуждению Абеляра.

Собор состоялся в Сансе в 1140 г. Как и в Суассоне, судьба Абеляра была предрешена заранее. Он был осуждён как арианин за учение о личности Христа, как несторианец за учение о Святой Троице, как пелагианин за учение о благодати. Не дожидаясь оглашения приговора, он покинул собор, намереваясь подать апелляцию папе в Риме. Но по дороге туда узнал, что Папа Иннокентий II утвердил решение собора, осудившего его на «вечное молчание». Пьер Абеляр был сломлен. Аббат Ключи, Петр Достопочтенный, всегда с сочувствием относившийся к нему, предложил ему пожить в его монастыре, где он и провел остаток своих дней. Желая остаться сыном церкви, Абеляр отрёкся от некоторых своих положений: он признал наследственность адамова греха, нисхождение спаси-

тельной благодати помимо воли человека, власть священников — даже недостойных — «вязать и решать», пока церковь их не отвергнет, равное могущество трёх ипостасей Бога. Он даже встретился с Бернаром Клервосским при посредничестве Петра Достопочтенного и успел покорить его блеском своей речи и личным обаянием.

Умер Пьер Абеляр 2 апреля 1142 г. Посылая, согласно заветанию, его тело Элоизе, аббат клюнийский писал: «Он был тот, чьё имя вечно будут называть с уважением — Абеляр». После многих скитаний останки Пьера Абеляра и Элоизы в 1817 г. были захоронены в Париже, на кладбище Пер-Лашез.

### Учение о диалектике

Драма Пьера Абеляра как учёного заключалась в том, что он, с юности «отравленный» античной философией, пытался использовать античное наследие для укрепления христианского вероучения. Он был убеждён, что античные мыслители уже нашли решение многих проблем, которые обсуждались в рамках христианской теологии, и не их вина, что они не были христианами. Главными приобретениями античной философии он считал диалектику и доверие к человеческому разуму.

Основная проблема всей схоластической философии — соотношение веры и разума, которая отразилась в оппозиции двух суждений: «Верить, чтобы понимать» и «Понимать, чтобы верить». В этом споре Абеляр однозначно отдаёт предпочтение разуму. Ссылаясь на начало «Евангелия от Иоанна», где утверждается, что «вначале был *логос*», он считает, что «логос» должен быть переведён не только как *слово*, но и как разум, и в таком случае «логика», как производное от «логоса», должна быть священной для христианина. Он был убеждён, что вера должна иметь разумное обоснование, чтобы служить лучшему пониманию её истин. Мы не можем, считал Абеляр, отразить атаки еретиков и неверующих, если не научимся ни-



спровергать их возражения, разоблачая софизмы и обеспечивая триумф истины над ложными доктринами непобедимыми доводами. Поэтому логика, т.е. диалектика, должна стать главным инструментом разума.

Основной работой, в которой Абеляр излагает своё понимание диалектики и обосновывает её могущество, является его произведение «Да и нет», которое можно по праву назвать первым учебным пособием по логике. Суть диалектики, по его мнению, состоит в том, чтобы подвергнуть сомнению утверждения авторитетов, в самостоятельности философов и в критическом отношении к теологии.

Анализируя библейские тексты и учения «отцов церкви», он постоянно наталкивается на противоречия и несовпадения как в самой Библии, так и в толковании библейских текстов церковными авторитетами. Всё это, считал Абеляр, не может не вызывать сомнений в догматах христианского вероучения. Но эти же противоречия являются стимулом для научного поиска, который и способен привести к истине. Абеляр не сомневался в основных положениях Св. Писания, а лишь призывал к осмысленному его усвоению. Он писал, что тот, кто не понимает Св. Писания, подобен ослу, который пытается извлечь из лиры стройные звуки, ничего не понимая в музыке.

Сомнение — не самоцель, а исходный момент исследования, который должен включать в себя три правила, способных вывести исследователя из противоречий и помочь ему приблизиться к истине. Здесь Абеляру и пригодился опыт «грамматических штудий», приобретённый им во время пребывания в Шартрской школе.

*Правило первое.* Необходимо подвергнуть текст анализу, выяснив смысл терминов во всех их историко-лингвистических оттенках. «Понимание текста, — объясняет Абеляр, — может быть затруднено непривычным употреблением терминов, а также их вариативностью и полисемией. Анализ

должен установить причины этой вариативности в связи с обстоятельствами возникновения текста, а также мотивами, побудившими автора высказать именно этот текст, являющийся его “языковой собственностью”».

*Правило второе.* Обязательным является установление аутентичности (подлинности) текста относительно его автора, чтобы исключить подстановки и интерпретации.

*Правило третье.* Сомнительные тексты должны быть перепроверены путем сличения с подлинными текстами в рамках целого корпуса сочинений автора. Важно при этом не смешивать привнесенные мысли с личной точкой зрения автора и не допускать интерпретировать как решение то, что автор ставит лишь как проблему, как гипотезу.

Критическое отношение к теологии, как и сомнение, — не цель, а один из путей разумного постижения истины. Все рассуждения философов, теологов, отцов церкви — это их мнение, более или менее авторитетное, но не окончательное. Необходимо, чтобы споры по поводу истолкования древних и религиозных текстов углубляли понимание проблем, а не заходили в тупик, способствуя появлению новых противоречий. Разум — это способ критического осмысления тезисов, утверждения и принятия их не силою авторитета того, кто их выдвигает, а исключительно на базе внутреннего содержания сознания и их аргументов.

«Ученики мои требовали от меня, — писал Абеляр в книге «Да и нет», — человеческих и философских доводов и того, что может быть понято, а не только принято». Он проводил чёткую грань между понятиями «понимать» и «принимать». «Понимание» достигается с помощью разума и веры, а «принятие» — божественный дар, который нисходит на тех, чьё сердце доступно благодати и её тайнам. Разум необходим, потому что бездумное повторение сакральных формул — это не вера, а нетребовательность и некритичность, унижающие ве-

рующего. Диалектический, или критический, разум — разум вопрошающий, находящийся в постоянном поиске. Распространение и применение разума во всех сферах практики не умаляет авторитета Св. Писания. Сознывая свои границы, он способен познать некоторые истины, кажущиеся абсурдными. Разум не подменяет веру и не поглощает её, но вера включает в себя разум, а потому и философия не подменяет теологию, но способствует её усвоению.

Блестящей иллюстрацией способностей разума разрешать самые сложные теологические противоречия является разбор Абеяром «Послания к римлянам», где он поднимается до уровня современной историко-литературной критики. Указав на противоречия и разночтения святых апостолов, автор приходит к выводу, что Св. Писание сложилось при взаимодействии трёх факторов: во-первых, Божественного откровения, которое непогрешимо; во-вторых, личности писателя, индивидуально воспринявшего его; в-третьих, всех обстоятельств, в которых оно формулируется и увековечивается (понятий эпохи, условий передачи, компетентности переводчика и переписчика). Именно этот третий фактор вносит больше всего путаницы. Св. Писание для Абеяра непогрешимо, но всё остальное должно пройти через «чистилище» разума. «Всякое знание — благо, — считал Абеяр, — и не может быть враждебно Верховному благу».

### **Учение об универсалиях**

Пробным камнем для диалектики, по Абеяру, является спор об универсалиях. Свои взгляды по этому поводу он излагает в работе «Диалектика». Универсалии (лат. *universalis*) — это общие понятия, а спор об универсалиях — это вопрос о реальности общих понятий. Сама проблема возникла еще в античной философии в связи с учением Платона о том, что истинное бытие принадлежит общим идеям, а единичные

и конкретные вещи — лишь подобие и слабые копии этих идей, лишь приблизительно отражающие их сущность. Это учение Платона было подвергнуто критике киником Антисфеном и стоиками, которые считали, что идеи не могут существовать самостоятельно и находятся только в нашем уме.

Проблему, возникшую в результате этого спора, сформулировал античный философ-неоплатоник Порфирий (234–301 гг.): «Существуют ли виды и роды самостоятельно, и в таком случае телесны они или бестелесны, или же они существуют только в мышлении, и в таком случае обособлены они или находятся в чувственных явлениях?» Сам Порфирий уклонился от чёткого определения своей позиции. Но проблема эта приобрела актуальность в средневековой схоластике в атмосфере споров о диалектике и отношении её к теологии. А социальная атмосфера, сложившаяся в IX–XII вв. в средневековой Европе, придала этой проблеме не только теоретический, но и практический характер. Развитие городской жизни, вызвавшей формирование бюргерского индивидуализма и возрастание роли личностного начала, обострили интерес философии к конкретному и индивидуальному, которые всё чаще прорывались сквозь путы феодальной иерархии и гнёт теологической схоластики. Именно в это время отчётливо сформировались основные направления в решении этой проблемы.

*Реализм* (лат. *realis* — вещественный, действительный) — философское направление, сторонники которого считают, что универсалии (общие понятия) существуют реально, независимо от человеческого сознания, либо в виде идеальных объектов, как у Платона, либо в виде объекта познания, как это представлено в философии XX в. В средние века реалистами были Гильом де Шампо, Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский.

*Номинализм* (лат. *nomen* — имя, наименование) — философское направление, сторонники которого считали, что

универсалии существуют не в действительности, а только в мышлении. Наиболее ярким представителем средневекового номинализма был учитель Абеляра Росцелин.

Абеляр, как всегда, выступил с позиций диалектики, пытаясь примирить крайности реализма и номинализма. Он полагал, что в процессе чувственного восприятия человек вырабатывает общие понятия, которые выражаются в словах. Универсалии создаются человеком на основе чувственного опыта и познания конкретных, единичных вещей. Есть свойства, которые принадлежат только одной вещи, определяющие её отличие от других похожих вещей и неотделимые от неё. Но есть такие свойства, которые принадлежат многим вещам, объединяя их в некоторую общность. Наше сознание в процессе познания «схватывает» эти общие свойства, позволяющие объединить единичные предметы, явления, процессы в какой-то класс, род и т.д., отвлекаясь, абстрагируясь от тех свойств, которые выражают их уникальность. В результате этого процесса абстрагирования и происходит образование понятий, которые существуют, с точки зрения Абеляра, только в уме человека. Эта позиция получила впоследствии название *концептуализма* (conceptus — понятие).

### Этические взгляды

В XI в. на латинском Западе начинается весьма активное обсуждение этических проблем, как в монашеской, так и в мирской среде. В монастыре эти проблемы обсуждались, прежде всего, применительно к жизни, отрешённой от мира с её отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, полным повиновением установленным церковным законам. Но с возникновением и развитием светских интеллектуальных потребностей в нравственных ориентациях в мире важной проблемой становится именно определение греха, вины, поступка в их отношении, с одной стороны, к высше-

му благу, которым полагался Бог, с другой — к благу общему, смысл которого достаточно глубоко был разработан еще в античной философии.

Проблемы нравственности Абеляр рассматривает в книге «Познай самого себя», хотя они и не разработаны так, как проблемы теологические. В его этическом учении отчетливо просматривается тот же принцип, который пронизывает его теологию и учение о познании, — подчёркивание субъективности человека и приоритета разума во всём, что он делает.

Абеляр рассматривает два плана жизни человека — инстинктивный, из которого рождаются потребности, желания, намерения, и сознательный, рациональный. Желания и намерения рождаются спонтанно и не являются греховными: они лишь данность для сознания. Сами по себе они ни моральны, ни аморальны, они становятся таковыми, лишь получив санкцию сознания, которое и определяет направленность поступков. Поэтому грех — это поступок, совершённый человеком вопреки его убеждениям. Принцип этот, доведённый до крайности, приводит Абеляра к выводу о том, что язычники, распявшие Христа, не совершили греха, потому что действовали в соответствии со своими убеждениями.

Принцип ответственности человека за свои деяния направлен против христианской антропологии, которая, исходя из дуализма души и тела, заведомо объявляет греховной телесную организацию человека, воспитывает презрительное отношение к земной жизни вообще. В связи с этим Абеляр отрицает и догмат о первородной греховности. Адам и Ева, по его мнению, передали своим потомкам не склонность к греху, а только способность раскаиваться в нём. Присутствие зла в человеке, считает Абеляр, не является неизбежным, а потому нет никаких оснований для того, чтобы презирать земную жизнь.

Настаивая на ответственности человека за все его инициативы и поступки, Абеляр придавал большое значение вос-

питанию в человеке умения сосредоточиваться на внутреннем строении своей души, дающей исток добру и злу. И в этом его позиция вступала в противоречие с так называемой легилистической этикой, которая классифицировала все поступки по степени их греховности и мере наказания за них. Такая регламентация поступков, с точки зрения Абеяра, лишает человека духовной инициативы, а его внутреннее пространство сужается вплоть до полного уничтожения.

Идея естественного закона, который, по Абеяру, лежит в основе нравственности, рассматривалась им в незаконченной работе «Диалог между иудеем, христианином и философом». Прибегнув к аллегории сна и используя диалоговую форму изложения, Абеяр создал себе возможность достаточно свободно излагать свои мысли по самым острым проблемам. В споре между представителями двух религий арбитром и руководителем является философ.

Иудей основывает свою религию на естественном нравственном законе, христианин — на законе Св. Писания, философ — на том и другом. Он убежден, что все люди получили от Бога разум, которым свободно его познают. Поэтому закон Писания не является необходимым для совершенства. Добрыми и благочестивыми люди были и до «закона». Поэтому у христианина нет никакого основания считать себя единственным обладателем истины, поскольку момент истины несет в себе любая религия. Но ближе всего к истине стоит философ, поскольку он руководствуется и разумом, который делает его свободным в моральной деятельности от авторитетов, и естественным законом, который, как в конце концов соглашаются все участники спора, вечен.

### **Заключение**

В этическом учении, как и во всей теоретической деятельности Абеяра, сталкиваются богослов и философ. Стремясь

укрепить христианскую мораль, он, по сути дела, идёт по пути её секуляризации, освобождения от диктата церкви. Это вполне отвечало интересам формировавшегося в это время городского бюргерства, но не могло не встретить враждебного отношения со стороны «отцов церкви». Гаустрат в своей книге «Средневековые реформаторы» писал об Абеляре: «Он признал право человека на разумную догму, и борьба его с мистиками была борьбой за человеческий разум, правду и свободу... Она была для него тем тяжелее, что он стоял в церкви, признавал её правила и рамки и потому всё время был стеснён в пользовании своим оружием и никогда не мог дойти до последних следствий принятых принципов. Поэтому в его науке, как и в его жизни, есть нечто раздвоенное и противоречивое. Для него было бы проще — будь он только философом. Но он хотел служить церкви и потому погиб. Болезнь, которой он болел, была научная теология, или церковная наука, которая для науки была слишком связана, а для церкви слишком свободна. Он хотел дать церкви оружие науки, в котором она не нуждалась, и, стремясь примирить интересы знания с требованиями церкви и иерархии, не удовлетворил ни того, ни другого и менее всего себя самого».



## ИОАНН РОСЦЕЛИН

(ок. 1050 — после 1120)

Иоанн Росцелин — французский философ раннего Средневековья, попытавшийся решить проблему универсалий с позиций номинализма. Никаких произведений Росцелина не сохранилось, а его философская позиция известна, прежде всего, из сочинений его оппонентов — таких известных философов средневековой схоластики, как Ансельм Кентерберийский, Пьер Абеляр, Иоанн Солсберийский. Полемике с Росцелином посвящён и анонимный трактат «О родах и видах» («De generibus et speciebus»).

### Жизнь

Иоанн Росцелин — один из наименее известных философов. Данные о нём весьма скудны, вся информация фактически укладывается всего лишь в несколько строчек.

Росцелин родился во французском городе Компьене, учился в своей епархии у некоего Иоанна Софиста, о котором больше ничего не известно, затем преподавал в качестве каноника. Росцелин был обвинён перед собором в Суассоне в том, что учил, будто бы есть три бога, отрёкся от своего учения. Некоторое время он жил в Англии, потом вернулся во Францию. Преподаёт «свободные искусства» в Компьене, затем в Лоше и, наконец, после 1092 г. стал каноником в Безансоне, где и умер.

Интересно, что одно время учеником Росцелина был Пьер Абеляр, известный как своими трудами, так и трагической историей жизни и любви. До нашего времени дошло его письмо-обращение к Абеляру, в котором он упрекает бывшего ученика за то, что тот оставил его в беде.

Что же касается взглядов Росцелина, они известны преимущественно по изложениям в сочинениях других философов.

## Проблема универсалий

Следует напомнить, что период средневековой философии XI–XIV вв. известен как период схоластики. Схоластика представляет собой попытку рационального обоснования идей, которые следует принимать на веру. Так, например, Ансельм Кентерберийский выдвинул свои знаменитые доказательства бытия Бога. Основное отличие схоластической философии состоит в том, что она осознанно признаёт свое подчинённое положение по отношению к теологии.

Что касается Росцелина, более всего его занимает проблема универсалий — наиболее принципиальная проблема средневековой философии. Суть её составляет спор о соотношении единичных вещей и общих понятий, а истоки восходят к философии Платона и Аристотеля.

Философы-схоласты пытались выяснить, существуют ли общие понятия реально, самостоятельно, или же являются всего лишь результатом осмысления объективно существующих предметов и явлений природы.

Сторонники первой точки зрения называли себя реалистами, сторонники второй — номиналистами.

Заметим, что большинство схоластов были «реалистами». Наиболее известные из них — Иоанн Скотт Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский. Однако само это направление было весьма неоднородным, в нём можно выделить несколько концепций.

Так, представители крайнего реализма отталкивались от платоновского умения об идеях, согласно которому общее (у Платона — идеи), первично по отношению к индивидуальным вещам и существует вне и независимо от них. Например, сначала появляется и существует идея человека, а уж потом создаются конкретные человеческие индивиды. До сотворения мира эти общие идеи находятся в Божественном Разуме. Природа же, по их мнению, представляет собой по-

следовательность ступеней проявления Бога, который по «универсалиям», как по образцам, творит мир. В конечном счете первоначальным, подлинным бытием, с точки зрения крайних реалистов, обладает не реальный (физический) мир, а мир общих понятий, идей. Индивидуальные же вещи, по их мнению, онтологически неполноценны, поскольку они суть лишь проявления общих понятий.

Сторонники умеренного реализма исходили из аристотелевского учения об общих родах, согласно которому общее существует реально, но искать его следует в самих вещах и явлениях, но ни в коем случае не вне их. Это означает, что универсалия «человек» есть реальность, существующая во всех людях, и только благодаря её присутствию в каждом человеке его следует отнести к роду *Homo sapiens*.

Промежуточными являются представления концептуалистов, согласно которым универсалии являются самостоятельными мыслительными формами, понятиями, наличие которых даёт человеку возможность ориентироваться в окружающей действительности. Иными словами, благодаря существованию понятия «человек» становится возможным опознать представителя *Homo sapiens* в каждой единичной человеческой особи.

В корне иной взгляд на эту проблему — воззрения номиналистов. Основной тезис номинализма был сформулирован еще в Древней Греции — прежде софистами, затем киниками. Последние критиковали теорию идей Платона, утверждая, что идеи не имеют реального существования и находятся только в уме.

По мнению средневековых номиналистов, универсалии суть только имена. Они не обладают никаким самостоятельным существованием и образуются нашим умом путём абстрагирования некоторых признаков, общих для целого ряда вещей. Так, понятие «человек» получается отбрасыванием

всех признаков, характерных для каждого человека в отдельности, и концентрации того, что является общим для всех: человек — это живое существо, в отличие от всех прочих живых существ, наделённое разумом. Таким образом, согласно учению номиналистов, универсалии существуют не до вещей, а после вещей.

Основателем философского номинализма как раз и является Росцелин. Более того, он относился к так называемому «крайнему номинализму», доказывая, что общие понятия суть всего лишь звуки человеческого голоса. Он полагал, что реально существуют только единичные вещи, а никаких универсальных реальностей, соответствующих нашим общим понятиям, не существует.

Заметим, что, критикуя позицию Росцелина, сам Абеляр в дальнейшем развил его идеи, исследуя проблему значения и объясняя, каким образом общие понятия могут обозначать множество индивидуальных вещей.

### **Догмат о троичности**

Впоследствии Росцелин применил свою концепцию номинализма для анализа христианского догмата Троицы. Он оказался втянутым в спор о догмате Троичности. Этот догмат является одним из наиболее значимых и имеет давние традиции истолкования. Общепринятой является концепция, согласно которой Бог един, но существует в трех Лицах («ипостасях») — Отца, Сына и Святого Духа, объединённых общей сущностью. Обычно догмат троичности рассматривается как тайна, превосходящая человеческий разум, но совместимая с ним.

Если три Лица Троицы суть одна реальность, то Отец и Святой Дух воплотились вместе с Сыном. А поскольку Росцелин в своём толковании догмата исходил из принципов номинализма, согласно которым общее есть обобщение еди-

ничного путем абстрагирования, отсечения индивидуальных особенностей, у него, естественно, получалось, что реальность каждого из трех лиц божественной троицы предполагает их обособленное существование в качестве единичных субстанций.

Ортодоксальные теологи, например, сторонник реализма Ансельм Кентерберийский, возражали, что, если признать три Лица тремя отдельными реальностями, то в таком случае мы придём к троебожию (тритеизму), что в корне противоречит монотеизму христианства. Абеляр, который учился как у Росцелина, так и у реалиста Гильома из Шампо, также протестовал против понятия Троицы, на котором настаивал Росцелин. Поэтому учение о Троице в истолковании Росцелина имело все шансы быть признанным еретическим.

Тем не менее Росцелин продолжал защищать свои взгляды, отстаивая применимость диалектики, понимаемой как искусство логического рассуждения, к богословским вопросам. В результате в 1092 г., на соборе в Суассоне, Росцелин был обвинен в тритеизме. И, несмотря на то, что официального осуждения удалось избежать, он был вынужден бросить всё и покинуть город.

### **Заключение**

Несмотря на кажущуюся умозрительность проблемы универсалий, сама полемика реалистов и номиналистов имела для будущих поколений философов и учёных большое значение. Сам факт признания номиналистами единичных вещей и явлений не просто онтологически полноценными, но единственно существующими, уже в недалёком будущем потребует от философов «спуститься с небес на землю» и заставит обратить учёное внимание на окружающий мир.

Таким образом, номинализм, нацеливая философию на путь исследования реальной природы, не просто явился ран-

ним выражением эмпиризма, но будет способствовать возникновению концепции «двух истин», которая, в свою очередь, подтолкнёт в будущем развитие того, что будет называться естественными науками.

Расцвет самого номинализма наступит лишь в XIV в. и представления о нём будут впоследствии связаны преимущественно с работами Оккама. Но не следует забывать, что именно Иоанн Росцелин был первым средневековым философом, попытавшимся утвердить в сознании мыслителей своего времени реальность и полноценность единичного существования.

## СИГЕР БРАБАНТСКИЙ (ок. 1240 — 1284)

Французский философ, основатель западно-европейского (т.н. «латинского») аверроизма. Современники прозвали его «Великим».

### Жизнь и труды

О короткой жизни Сигера известно немного. Он был родом из герцогства Брабант (территория современной Бельгии). В 1255 г. переселился из Льежа в Париж и, получив в 1260 г. звание магистра, стал преподавателем Парижского университета.

В историю средневековой философии Сигер Брабантский вошел как основатель и глава *латинского аверроизма*.

Само название «аверроизм» появилось лишь в XIX в., но относится оно к одному из философских направлений средневековой философии, которое восходит к учению арабского философа Ибн Рушда (под влиянием еврейского языка и испанского диалекта это имя в Европе звучало как Аверроэс). В арабской философии интерес к античным мыслителям, и, в первую очередь, к Аристотелю проявился намного раньше, чем в Западной Европе. Его переводили, комментировали, о нём спорили. Одним из наиболее глубоких комментаторов Аристотеля стал Аверроэс, а его последователем в западно-европейской философии — магистр факультета искусств Парижского университета Сигер Брабантский. Кроме Сигера среди парижских аверроистов можно назвать Боэция Дакийского (Датского) и Бернье Нивельского.

Основанный в 1215 г., Парижский университет становится центром светского и богословского образования в Европе. Со времени его основания система образования начинает стремительно прогрессировать. Светское образование значительно отделяется от церковного. Как и во всех других

университетах, пропедевтическим факультетом здесь был факультет искусств, который должен был подготовить студентов к продолжению образования на одном из трех факультетов: медицинском, юридическом или теологическом. Поскольку на факультете искусств преподавали преимущественно философию и логику, его чаще всего называли философским. И хотя самым престижным, но и самым немногочисленным, считался богословский факультет, со временем именно философский факультет привлекает к себе особое внимание.

В это же время активизируется переводческая деятельность. Благодаря близости к арабскому миру переводятся труды арабских мыслителей, таких, как Аверроэс, Аль-Фараби, Ибн-Сина (Авиценна), а также произведения античных авторов — Аристотеля, Платона, Плотина. Причём античные авторы в первое время переводились с арабского языка и только позже — с греческого. Благодаря этому европейцы знакомятся с «Метафизикой» Аристотеля, его работами по этике, физике и даже с его «Политикой», которая была неизвестна арабам.

Возникнув на факультете искусств, латинский аверроизм (и прежде всего в деятельности Сигера) представляет собой переработку учения Аристотеля, не ставящую цели согласования этого учения с положениями христианского вероучения и морали. Об этом свидетельствуют уже сами названия его работ: «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», а также «Вопросы о разумной душе». Это неизбежно должно было вызвать соответствующую реакцию церковных деятелей и ортодоксальных теологов.

В 1270 г. Альберт Великий в послании Эгидию Лесинскому «О пятнадцати проблемах» опровергал тезисы тех магистров, которые, по его мнению, занимаются не столько философией, сколько софистикой. Фома Аквинский написал трактат «О единстве интеллекта против аверроистов». В этом же году парижский епископ Этьен Тампье обнародовал хар-



тию, осуждающую 13 тезисов аверроистов, в том числе, например, такие: «интеллект всех людей един», «воля человеческая выбирает исходя из необходимости», «мир вечен», «не было первого человека», «душа погибает вместе с телом», «после смерти душа не страдает», «бог не познает частности», «нет божественного провидения» и т.д.

Но это не останавливает Сигера. В 1272 г. он основывает параллельный факультет искусств, который также пользовался популярностью у студентов и просуществовал три года. Раскол был преодолен вмешательством специального папского легата, когда был избран новый ректор объединенного факультета.

В 1277 г. Папа Иоанн XXI (Пётр Испанский) обратился к епископу Этьену Тампье с буллой, требующей осуждения и наказания аверроистов. В день трёхлетней годовщины со дня смерти Фомы Аквинского, 7 марта того же года было обнародовано осуждение, содержащее уже 219 тезисов (впрочем, сюда попало около двух десятков тезисов Фомы Аквинского, которые не сразу получили признание церкви). После второго осуждения аверроисты были изгнаны из Парижского университета. Наиболее известные из них должны были предстать перед судом инквизиции. 23 ноября 1277 г. Сигер был вызван для допроса Симоном де Валем, который был легатом инквизиции во Франции. Симон потребовал от Сигера переселиться в Орвието (город в Средней Италии), где была летняя резиденция папы, под надзор монаха — агента инквизиции, который был приставлен к нему в качестве секретаря.

Предположительно в 1284 г. он был убит: по одной версии — его секретарём, по другой — католическим фанатиком.

### **Вера и разум, философия и теология**

Обратившись к работам Ибн Рушда, латинские аверроисты были убеждены, что воззрения Аверроэса буквально вос-

производят учение Аристотеля. Поэтому Аристотель был для них Философом, а Аверроэса они называли просто Комментатором.

Но это было не так. Во-первых, Ибн Рушд не знал греческого языка и в своей работе пользовался арабскими переводами, которые были не всегда безупречными. Во-вторых, в работах Аристотеля, особенно в его «Метафизике», много тёмных мест, которые допускают разное толкование и о которых философы спорят до сих пор. И, наконец, Ибн Рушд жил в другое время и в совершенно других культурно-идеологических условиях, которые не могут не оказывать влияние на взгляды и позицию мыслителя. Но, несмотря на строгий религиозный контроль за умонастроением людей в условиях мусульманской Андалусии, Аверроэс во многом оказался радикальнее Аристотеля. Этот радикализм и привёл в конце концов Аверроэса в 1195 г. к осуждению на собрании кордовских богословов и ссылке в небольшое еврейское поселение недалеко от Кордовы.

Латинские аверроисты работают в условиях еще более жёсткого и бескомпромиссного контроля со стороны ортодоксальных идеологов католицизма, и это не могло не отразиться на работах мыслителей того времени.

У Сигера и его единомышленников это сказалось, прежде всего, в решении проблемы соотношения философии и религии и в учении о двойственности истины. Аверроэс, не противопоставляя философию и религию, считал всё же, что вполне адекватен предмету изучения только доказательный метод философии, так как «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». Метод же религии — метод риторический, это способ образного познания. Таким образом, превосходство философии перед религией было очевидным.

Латинские аверроисты, борясь за независимость научного и философского знания, не противопоставляли его теологии и не отвергали её, признавая возможность их параллельного сосуществования. «Желая вести добрую жизнь в исследовании и созерцании истины, — пишет один из современников Сигера, — мы принимаемся рассуждать о вещах природных, нравственных и божественных согласно идеям и порядку Аристотеля — однако, не посягая на права ортодоксальной веры, которая нам явлена в свете божественного Откровения и которой философы, как таковые, не были просвещены. Ибо, рассматривая обыкновенное и привычное течение событий в природе, а не божественные чудеса, они объясняли вещи с помощью разума, не противореча теологической истине, знание которой открывается с помощью более возвышенного света».

Признавая противоречие между философской и теологической истиной, Сигер считал это нормальным положением вещей, вовсе не предполагающим предпочтения одной истины перед другой. Такая установка вообще была характерна для средневековой философии, особенно в её поздний период — в XII–XIV вв. Драма Сигера и других мыслителей того времени заключалась в двойственности их мировоззренческих установок. Они хотели быть философами, идти по пути разума, исследовать естественный порядок вещей в том виде, в котором он доступен человеческому разуму. Они верили в объективность открывавшихся им истин. Но они хотели также быть правоверными и убеждёнными христианами и не могли не признавать сверхъестественный порядок, который подчиняется сверхприродному Богу, истины которого познаются верой, основанной на Св. Писании. Они хотели примирить философию и теологию, но это не удавалось никому и никогда. А их научно-философские взгляды, как правило, оказывались более радикальными и не вменялись в рамки ортодоксального богословия.

## Бог и мир, место человека в мире

Утверждение авероистами «двойственной истины» вызвало возмущение не само по себе (неслучайно Э. Жильсон утверждает, что в чистом виде концепцию двойственной истины он не встречал ни у кого из средневековых философов), а потому, что такой вывод логически следовал из всего учения аверроистов, направленного против двух основных принципов христианского богословия: креационизма и трансцендентной телеологии.

*Креационизм* (от лат. creatio — сотворение) — религиозное учение в христианстве, иудаизме и исламе о сотворении мира из ничего. Рассматривая проблему возникновения мира, Сигер следует за Аристотелем и Аверроэсом, которые утверждали, что ничего из ничего возникнуть не может. Если предположить, что материя когда-то возникала, образовывалась, то она нуждалась бы в другой материи, которая существовала прежде. Но тогда эта другая материя тоже должна была из чего-то образовываться и так — до бесконечности, потому что небытие не может породить бытие.

Об отношении Сигера к этой проблеме говорят уже названия его работ «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», в которых он обосновывает вечность и несотворённость мира и отрицает сверхъестественную причинность. В решении вопроса о первопричине всего сущего, считает Сигер, возможны лишь две возможности: либо материя возникла из другой субстанции, которая существовала прежде материи, либо она существовала вечно и не является результатом возникновения. Но и в том, и в другом случае не может быть и речи о возникновении из ничего. Поэтому не было начала мира, и Бог является не творцом его, а, скорее, перводвигателем. Более того, поскольку материя всегда противостоит Богу, его деятельность является не волевой, а необходимой. А потому он выступает в учении Сигера не

в качестве личностного начала, а в качестве чистого разума. Такое понимание Бога привело некоторых аверроистов к отрицанию догмата Троицы, а вместе с ним и мифологии воплощения и искупления.

Утверждение Сигером и его единомышленниками тезиса о вечности материи неразрывно связано с их убеждением о единстве материи и движения и вечности движения.

Один из тезисов аверроистов, который подвергся осуждению в 1277 г., гласил: «Ложно, что всё предопределено первой причиной...». Религиозному представлению о первопричине Сигер противопоставляет всеобщий детерминизм, утверждающий жёсткую зависимость всего, что происходит в мире, от присутствующей в нём (в природе и в какой-то мере — в обществе) естественной необходимости, которая проявляет себя закономерным движением небесных тел. Следовательно, все события совершаются не как результат регулирующей их божьей воли, а в силу естественной необходимости, и законы природы реализуются независимо от божественного вмешательства в ход вещей.

Бог не свободен относительно мира, поскольку в нём действуют им же данные законы, и всё в мире подчинено их влиянию. Такое понимание исключает божественное провидение и направлено против христианской телеологии, утверждавшей наличие «внешней целесообразности» в мире, устанавливаемой Богом, которая и направляет движение в мире к заранее предустановленной цели. Сигер не отрицал наличия целевой причины, но рассматривал её как свойство самой природы, а потому считал, что не только необходимость, но и случайность является естественным проявлением природных законов.

Совершенно очевидно, что все эти идеи противоречили догматам христианского вероучения. Но в условиях жёсткого диктата со стороны церкви и контроля со стороны ортодоксальной теологии Сигер не выступал открыто против религи-

озного учения. Он лишь констатировал несовпадение результатов рационального познания и религиозных истин, заверяя при этом своих слушателей в том, что церковные каноны не могут быть подвергнуты суду разума, но — нельзя не верить, но надо знать. Излагая идеи, противоречащие религиозным догматам, он объяснял, что в соответствии со своей ролью философа излагает мнения Аристотеля и других мыслителей. Это давало ему возможность до поры до времени излагать запрещённые воззрения.

### **Душа, разум и воля**

Ни одна идея Сигера Брабантского не вызывала таких яростных нападок, как его учение о душе и разуме.

Как и во многом другом, в этом вопросе Сигер идёт вслед за Аверроэсом, который утверждал, что в сознании есть два начала, т.е. два разума: пассивный и активный: первый — материальный (страдательный), второй — деятельный. Сигер тоже разделяет душу на две части: на чувственную, которая является телесной формой, и разумную. Разумная душа, в отличие от чувственной, не сводима к материальной форме. Поскольку материальность обуславливает индивидуализацию, то чувственная душа, как свойство тела, индивидуальна, различна у каждого человека и потому конечна. Разумная же душа лишена индивидуальности, она всеобща, едина у всех людей. Не будучи зависимой от тела или какого-то его органа, разумная душа соединена с телом в деятельности настолько, что необходимо вызывает чувственные образы, без которых невозможно знание вещей. Из различного отношения разумной и чувственной души к телу, т.е. к материи, проистекает и различие их бытия. Так как разумная душа не зависит от тела, она не может исчезнуть с разрушением тела, она вечна и нетленна. В отличие от неё чувственная (индивидуальная) душа, связанная с телом, существовать без него не может и разрушается вместе с гибелью тела.

Отвергая тварность и индивидуальное бессмертие души, Сигер разрабатывает учение о «единстве интеллекта» (монопсихизм), согласно которому не только Бог («активный интеллект»), но и человеческий ум («пассивный интеллект») представляют собой в сущности единую и общую для всех людей нематериальную субстанцию.

Хотя духовное начало нематериально, побуждения человеческой воли, считает Сигер, носят закономерный характер, причинно обусловлены, как и всё в мире. «Воля человека желает или выбирает, исходя из необходимости» — тезис, который, среди прочих, был подвергнут осуждению еще в 1270 г.

Такая постановка вопроса была несовместима с учением христианства о бессмертии человеческой души, с догматом о происхождении души как акта божественного творения, с религиозной догмой свободы воли, которая оправдывала Бога за совершаемое в мире зло и возлагала ответственность на изначальную греховность человека и потому вызвала бурю негодования со стороны религиозных деятелей и теологов. Поэтому осуждение большинства тезисов аверроистов в 1270 и 1277 гг., как и осуждение аверроизма в целом Беневентским собором в 1513 г., было логической реакцией католицизма, стремившегося сохранить незыблемость своего вероучения.

После смерти Сигера его имя на несколько веков выпало из истории философии, если не считать первой попытки его реабилитации, предпринятой Данте Алигьери в его «Божественной комедии».

Описывая рай, куда были помещены видные философы и мыслители, Данте наряду с Дионисием Ареопагитом, Петром Ломбардским, Фомай Аквинским и другими называет и Сигера Брабантского, заметив, правда, что это тот, кто учил неудобным истинам. Почему он всё же оказался в раю, да ещё и рядом с Фомай Аквинским, для католиков до сих пор — тайна.

Более серьёзная попытка оправдания Сигера была принята в XX в. В Мюнхенском университете были обнаруже-

ны многочисленные рукописи Сигера, главным образом — его комментарии к сочинениям Аристотеля. Анализ философии Сигера и его оценке посвящено немало работ, большая часть из которых принадлежит религиозным деятелям. Они, более либерально оценивая вклад Сигера в развитие философии, чем его современники, в то же время не разделяют его позиции и стремятся сгладить антитеологическую направленность философских взглядов средневекового философа.

### **Заключение**

По мнению Э. Жильсона, Сигера скорее всего можно назвать трагической фигурой. Да, говорит Жильсон, аристотелевская философия, которую Сигер почерпнул у Авверроэса, с необходимой логической истинностью доказывает справедливость вполне определённых положений. А христианство с той же убедительностью, но с другой стороны, доказывает истинность совершенно других положений. И как примирить одни положения с другими, мыслители латинского аверроизма не знали. И потому Сигер, по мнению Жильсона, показывает: «Вот все, что может дать нам философия. Да, философия доказывает, что мир вечен. Да, философия доказывает, что нет личного бессмертия, что Бог не может быть творцом мира во времени, но, увы, другой философии у нас нет, другого разума у нас нет. Это те доводы, которые философия нам приносит. Это и есть та философская истина, которую мы должны принимать: нравится она нам или не нравится. Другая истина — христианская, которую мы должны принимать как христиане».

Так или иначе, через шесть веков после своей смерти Сигер Брабантский занял достойное место в истории средневековой философии.



## РОДЖЕР БЭКОН

(ок. 1214 — после 1292)

Многие исследователи средневековой философии полагают, что если бы Роджер Бэкон жил в XV–XVI вв., его деятельность могла бы быть более продуктивной и значимой для последующего развития науки.

Но Бэкон жил в XIII в., когда в европейской культуре столкнулись две взаимоисключающие тенденции. С одной стороны, это была открывшаяся возможность познакомиться с арабской и античной философской и научной литературой. После изгнания мавров из Толедо, богатого традициями арабской и еврейской науки, там, а затем в Палермо, образовались мощные центры, занимавшиеся переводами литературы с арабского языка на латинский. Благодаря этому европейцы познакомились с работами выдающихся арабских ученых, таких как Ибн-Рушд, Авиценна, Аль-Фараби и др., которые занимались не только богословско-философскими проблемами, но и развитием положительного научного знания. Благодаря осуществлённым переводам, европейцам стали доступны наиболее значительные произведения арабской науки — медицины, математики, астрономии, оптики.

Вместе с работами арабских мыслителей переводились и труды античных философов и учёных. Вначале это были переводы с арабского языка, поскольку арабы давно были знакомы с ними. Затем Роберт Гроссетест и Вильем из Мербеке стали переводить античных авторов с греческих подлинников. Европейским учёным открылось всё богатство работ Платона, Плотина, Секста Эмпирика, Галена, Евклида и других великих умов античности. Особенно большое значение имели переводы Аристотеля, которого до сих пор европейцы знали только как логика, а теперь они познакомились и с его естественно-научными работами, и с его «Метафизикой». На-

следие античных и арабских учёных стало мощным стимулом и катализатором для развития европейской культуры и науки, интереса к естественно-научному знанию.

Рост городов и возрастание городского населения, изменение потребностей, усиливающаяся тяга к знаниям сильно осложнили положение церкви. Именно тогда, почти одновременно, возникли два монашеских ордена — францисканский и доминиканский, — которые видели своё главное предназначение в искоренении ереси. Хотя по степени противоречительности они и отличались друг от друга (особой непримиримостью отличались доминиканцы), задача у них была одна: укрепление папской власти, преследование всякого проявления инакомыслия, усиление влияния католичества. Возникшие ордены стали орудием папства в усилении его власти и пресечении вольнодумства. Члены их осуществляли надзор за школами и университетами, зачастую возглавляли богословские кафедры, были цензорами и судьями работ, трактатов и высказываний учёных и богословов.

Учёные того времени, в сущности, правоверные католики, не помышляли о разрушении основ католической веры, а, напротив, пытались придать ей большую убедительность через рациональное обоснование религиозных догматов. Тем не менее они должны были тщательно следить за тем, чтобы их рациональные гипотезы и положения не перешли ту грань, за которой их авторов могли бы обвинить в посягательстве на незыблемость основ Св. Писания и библейских догматов.

Роджер Бэкон не всегда справлялся с подобной задачей и жестоко расплачивался за это. Он был энциклопедически образованным человеком, написал много работ, оставил след во многих отраслях научного знания, но так и не создал собственной научной системы, и поэтому влияние его на современников было невелико. Зато его высоко оценивали в Новое время, порой даже преувеличивая его действительное значение.

## Жизнь и деятельность.

В биографии Роджера Бэкона много «белых пятен». До сих пор даже даты рождения и смерти обозначены как относительные. Из жизнеописания выпадают целые десятилетия, нет достаточно достоверных сведений ни о месте пребывания, ни о характере его деятельности. Но даже те сведения, которые существуют, дают достаточное представление о напряжённости жизни Бэкона, направлениях его научной деятельности и основных его идеях.

По мнению большинства исследователей, Роджер Бэкон родился близ Ильчестера в Соммершите в богатой семье. Поэтому долгое время он имел возможность тратить для образования и научной деятельности на приобретение необходимой литературы, инструменты и оборудование до двух тысяч фунтов. Однако в бурное время правления короля Генриха III, когда оппозиция королю, опиравшемуся на иностранцев и союз с римской курией, местных баронов, горожан и верхушки крестьянства привела к гражданской войне, семья Бэконов очень пострадала: имущество её было разорено, многие члены семейства были изгнаны.

Образование Бэкон получил в Оксфорде. Закончив обучение в университете (между 1236 и 1240 гг.) и став магистром искусств, он уезжает в Париж, тогдашний центр мыслящей Европы, и начинает там свою преподавательскую деятельность на факультете искусств. Здесь он читает лекции по Аристотелю, в основном занимаясь изложением идей, содержащихся в «Физике» и «Метафизике», и их комментированием. Во время пребывания в Париже Бэкон приобрел известность, получил степень доктора философии и почетный титул «Удивительный доктор» (или «Изумительный доктор»). Но в целом деятельность и атмосфера Парижского университета разочаровали его.

Годы, когда Бэкон был в Париже, были очень оживлёнными. Два монашеских ордена — францисканский, который

в университете представлял Александр из Гэльса, и доминиканский, представителями которого были Альберт Великий и восходящий гений богословия Фома Аквинский, задавали тон и направление богословским диспутам. Тщательное изучение Аристотеля, перед которым Бэкон преклонялся, и систематическое изучение арабских писателей позволяли ему отчётливо видеть ошибки участников дискуссий, отсутствие систематических знаний, соединённых с непомерным апломбом и уверенностью в непогрешимости их собственных позиций. Неудивительно, что очень скоро многие из преподавателей и профессоров университета стали объектом отнюдь не безобидных насмешек со стороны Бэкона. Так, о работе Александра Гэльского «Сумма теологии» он говорил, что она тяжела, как лошадь, и весьма сомнительна с точки зрения авторства. А по поводу Вильгельма Овернского Бэкон утверждал, что дважды опровергал его заблуждения во время диспутов в Парижском университете.

В 1247 г. Бэкон покидает Париж и возвращается в Оксфорд, а в 1250 г. становится членом ордена францисканцев. Всё это время он много работает. Преподаёт в университете, хотя эта деятельность занимает у него незначительное место. Теперь его больше занимает не столько философия сама по себе, сколько наука. Он изучает математику, оптику, языки (греческий, еврейский, возможно, арабский). В это же время им были написаны его первые работы: «Оптика», «Метафизика», «О знаках», «О распространении видов».

Слава Бэкона быстро распространяется в Оксфорде, хотя его постоянно подозревают то в занятиях алхимией, то в нарушении церковных догматов. Из-за этого он часто попадает в сложные переделки. Наука того времени была тесно связана с алхимией и астрологией, которые, в сущности, были частью физической науки. Подозрения в занятиях алхимией (а возможно, и черной магией), но в ещё большей степени

нападки на невежество и порочность духовенства существенно осложнили его жизнь. Вступая в орден францисканцев, который был во многом либеральнее доминиканского, Бэкон, скорее всего, рассчитывал на поддержку орденского руководства и братьев по ордену. Однако отношения его со старшими братьями по ордену вскоре испортились. В одном из писем папе римскому он жалуется, что его беспрестанно нагружают всевозможными обязанностями, и что он подвергается наказаниям с «невыразимой жестокостью»: наказывают его голодом, держат под строгой охраной и никого не допускают к нему.

Положение его ещё ухудшилось, когда генералом ордена стал Бонавентура. Он запретил Бэкону заниматься преподавательской деятельностью в Оксфорде, велел оставить город и отдал его под надзор ордена в Париже. Здесь он в течение десяти лет оставался под присмотром, терпел лишения и не мог издать ничего из им написанного.

Одно время показалось, что помощь может прийти от Ги де Фулькази, папского легата в Англии, который был наслышан о Бэконе ещё во времена его работы в Оксфорде и сочувственно относился к его идеям. В 1265 г. Бэкон встречался в Париже с кардиналом, просил его о поддержке и помощи. Кардинал предписал прислать ему сочинение, предполагая, что оно уже готово. В 1266 г. Ги де Фулькази становится Папой Климентом IV и в письме Бэкону напоминает о книге, а также предлагает ему изложить свои взгляды на проблемы университетского образования, церковной жизни и др.

У Бэкона, по-видимому, уже были сделаны многие наброски. Но ему нужны были средства для приобретения книг и оборудования, а их у него не было. Помощи от родных он получить не смог: семья к этому времени была разорена. Возможно, какую-то помощь ему оказали его друзья. Так или иначе, за очень короткий срок он написал и отправил папе

«Большое сочинение» — свой самый значительный труд. Эту работу Бэкон считал началом энциклопедии, которую он намеревался написать. В ней автор рассмотрел причины человеческих заблуждений, отношение философии и теологии, важность изучения языков и для философии, и для теологии, обосновал ведущее место математики для всех наук.

Вскоре он направляет папе ещё две работы: «Малое сочинение», которое представляет собой дополнение к «Большому сочинению», а также «Третье сочинение». Все три работы представляют собой, помимо собственно теологических и философских взглядов, предложения реформ как в области университетского образования, так и в церковной жизни вообще. Но было уже поздно. В 1268 г. Климент IV умер, так и не успев оказать сколько-нибудь существенной помощи учёному. Правда, перед этим он успел дать ему разрешение вернуться в Оксфорд.

Бэкон снова продолжает интенсивную научную деятельность. С 1268 по 1277 г. он написал книги «Философский компендиум», «Общая физика» и ряд других работ. Ему приписывается авторство работы «Зеркало астрологии», в которой выявляется связь между магией, астрологией и алхимией и утверждается, что они являются вершинами естествознания. Это, скорее всего, ошибка. Бэкон на самом деле увлекался астрологией, но об отношении его к магии лучше всего свидетельствует его «Послание о тайных действиях искусств и природы и ничтожестве магии». Вероятнее всего, автором «Зеркала астрологии» является Альберт Великий.

В 1277–78 гг. генерал ордена Иероним из Асколи начинает преследовать Бэкона за его убеждения, а также за нападки на духовенство. По некоторым сведениям, собратья по ордену к тому же хотели добиться, чтобы Бэкон открыл им секреты получения золота (которых он, разумеется, не знал). Так или иначе, в 1278 г. философ был заключен в тюрьму, где

и провел четырнадцать лет. Сочинения же философа-естествоиспытателя по приказу генерала ордена были прикованы цепями к столу в библиотеке Оксфорда. В 1292 г., уже, по видимому, будучи на свободе, он пишет свою последнюю работу «Теологический компендиум» и вскоре умирает.

### **Основные идеи Роджера Бэкона**

Интерес к научному знанию в период позднего Средневековья имел под собой определённые основания. С одной стороны, это было ускорение социально-экономического развития Европы, в основе которого лежало интенсивное развитие производительных сил, ремёсел и сельского хозяйства, сопровождавшееся различными изменениями орудий труда и средств производства (усовершенствование водяного колеса, металлургических процессов, появление механических часов и т.д.). С другой стороны, сказалось влияние арабской философии и науки, а также переводы античных авторов по физике, оптике, астрономии и другим естественным наукам, ставшие доступными для европейцев XII–XIII вв.

Однако в это время научная мысль в Европе продолжает развиваться преимущественно в рамках теологического мировоззрения. Главную задачу учёные видели в том, чтобы с помощью науки обосновать рационалистически мощь божественной мудрости и соотнести научные знания с проявлениями божественной сути в природе.

Роджер Бэкон не был здесь исключением. Философия, с его точки зрения, есть раскрытие божественной мудрости посредством науки и искусства. Поэтому один из наиболее важных вопросов для него — теория познания, которая призвана была обосновать необходимость существования всех естественных наук.

Истина, по Бэкону, полностью дана в Св. Писании, а все науки служат для её разъяснения: «Как в кулаке собирается всё

то, что развернуто в ладони, так и вся мудрость, полезная человеку, заключается в Священном Писании, но не полностью разъяснена, и ее разъяснение есть каноническое право и философия». Из этого следует и понимание Бэконом природы человеческого знания.

Если мудрость от Бога, то и всё знание — тоже от Бога. Но каким образом человек обретает знания? Основываясь на работах Аристотеля и Авиценны, философ проводит различие между интеллектом действующим и интеллектом возможным. Возможный (человеческий) интеллект пассивен и сам по себе к познанию не способен. Действующий же интеллект (прежде всего интеллект божественный, а затем и ангельский) иллюминирует, «освещает», «просветляет» человеческую душу, сообщая ей способность к познанию. Получив образ предмета через органы чувств, человек с помощью божественной иллюминации оказывается способным к познанию вещей.

Несмотря на это теологическое обоснование процесса познания, Бэкон, будучи поклонником и последователем Аристотеля, Авиценны и своего современника Гроссетеста, противопоставляя схоластическим теолого-философским построениям конкретные достижения экспериментального знания, которое, однако, невозможно без божественной благодати. Видимо, поэтому он совершенно не ценил логику, считая, что она не даёт приращения научного знания, а только формирует способность, умение правильно выражать свои мысли, и потому считал её, наряду с риторикой и грамматикой, наукой лишь о словах.

Важен для Бэкона и вопрос о способах познания. Он рассматривает два способа познания: с помощью доказательства, основанного на рассуждении, и опыта, на котором основывается всякая наука. «Доказательства, — полагает учёный, — приводят нас к заключению, но оно не подтверждает и не устраняет сомнение так, чтобы дух успокоился в созерцании



истины, если к истине не приведет путь опыта... Если какой-нибудь человек, никогда не выдавший огня, докажет с помощью веских доводов, что огонь сжигает, повреждает и разрушает вещь, то душа слушающего не успокоится, и он не будет избегать огня до тех пор, пока сам не положит руку или воспламеняющуюся вещь в огонь, чтобы на опыте проверить то, чему учат доводы. Удостоверившись же на опыте в действии огня, дух удовлетворится и успокоится в сиянии истины. Следовательно, доводов недостаточно. Необходим опыт».

Опыт, с точки зрения Бэкона, также бывает двояким: один основан на чувственном восприятии, в том числе с использованием инструментов (например, для наблюдения за небесными светилами), другой — это внутренний опыт, нечто вроде мистического озарения. Познание идёт, прежде всего, от наших органов чувств через последующее абстрагирование и выделение идей к рациональному познанию, к разуму.

Кроме того, Бэкон считал, что существовал еще и *пра-опыт*, которым Бог наделил святых отцов и пророков. Они вообще не опирались на органы чувств, потому что Бог открыл для них истину через внутреннее озарение, а потому единственная и совершенная мудрость заключена в Св. Писании. Ветхозаветные старцы и пророки оказались первыми философами и учёными. Некоторые учёные античности, такие как Аристотель, не будучи христианами, заимствовали от пророков часть их опыта и с тех пор стали называться философами, в то время как до этого они называли себя мудрецами. Человек, считал Бэкон, всегда будет стремиться к абсолютной истине, но он будет находить лишь ту её часть, которую Бог захочет сообщить людям.

Ограниченность познания зависит и от человеческих заблуждений, которые, был уверен Бэкон, являются величайшими препятствиями на пути к постижению истины. Причин

таких заблуждений четыре: 1) доверие сомнительному авторитету (правда, говоря о недостойных авторитетах, философ, конечно, исключал Св. Писание и труды отцов церкви); 2) привычки и традиции («это передано нам от отцов, это привычно, это общепринято, следовательно, этого надо и придерживаться»); 3) мнение несведущей толпы; 4) невежество, выдаваемое за всезнание.

Последняя причина представлялась Бэкону самой опасной, потому что «от этой смертоносной чумы происходят все бедствия человеческого рода, ибо из-за этого остаются непознанными полезнейшие, величайшие и прекраснейшие свидетельства мудрости и тайн всех наук и искусств». Но ещё хуже то, полагал философ, что люди, слепые от мрака этих четырёх препятствий, не ощущают собственного невежества, а напротив, обороняют и защищают его. Более того, погрузившись в глубочайший мрак заблуждения, они полагают, что находятся в полном свете истины.

«Истинное знание надо искать в природе», — сказал Роджер Бэкон и тем самым опередил своего знаменитого однофамильца Френсиса Бэкона на 300 лет.

Главными сферами философии и науки Бэкон считал три отрасли знания: математику, физику и этику. Вратами и ключом для всех наук является математика, «ибо не зная её, нельзя знать ни прочих наук, ни мирских дел», — утверждал Бэкон, указывая на значение математики не только для науки, но и для богословия. И обосновывает это утверждение рядом положений:

1. Математика — единственная наука, которая достоверна и ясна.

2. Принципы математики врождены человеческому уму, поэтому математика самая лёгкая из всех наук.

3. Даже самые грубые духовные люди, не способные к изучению других наук, способны изучить математику.

4. Обучение надо начинать с того, что сообразно с детским умом. Математика относится именно к знаниям такого рода. Поэтому обучение надо начинать именно с математики.

5. Всякое сомнение проясняется с помощью достоверного знания. Но именно в математике мы можем достичь безошибочной истины и всей несомненной достоверности, потому что в ней необходимо иметь доказательства, исходящие из подлинных и необходимых причин.

6. Кроме того, в математике имеется и чувственный опыт в виде чертежей, исчислений и т.д., очевидных для ощущений.

7. Лишь у одной математики имеются неоспоримые доказательства, исходящие из необходимых причин.

Все науки основываются на математике и только тогда прогрессируют, когда могут быть подведены под математические принципы. Эти идеи Бэкон подтверждает, показывая, в частности, приложение геометрии к действию естественных тел. Он уверен, что его метод может быть применён к изучению света звёзд, морских приливов и отливов, движению весов. Таким образом, Бэкон предвосхитил значение и роль математики в дальнейшем развитии научного знания.

В физике учёный выделяет несколько дисциплин, в число которых входят оптика, астрономия, алхимия, медицина, техника и др. Физика — это наука о естественных деятелях и их действиях, или эффектах. Структура взаимодействия в природе включает в себя деятеля, претерпевающую часть («материальное начало» или просто «материю») и результат. Все субстанции (т.е. любая конкретная вещь), а также некоторые акциденции (свойства вещей), такие, как холод, тепло, влага, сухость, свет, тон, запах, вкус, активны и вследствие этого производят определенные действия.

Первым таким действием является вид, т.е. сила действующего. С помощью этих видов совершаются все действия

и происходят все изменения в природе. Все виды возникают и распространяются сообразно единым законам. Поэтому оптика, изучающая законы возникновения, распространения и действия видимых видов, прежде всего — света, позволяет объяснить любое явление геометрически, в линиях, и является универсальной наукой, дающей возможность получения математически точного знания любого природного действия.

Роджер Бэкон редко принимал участие в философско-богословских дискуссиях. Но, тем не менее, он не мог не откликнуться на один из самых злободневных вопросов того времени — на вопрос об универсалиях. Здесь он занимал позицию умеренного реализма, полагая, что видовые и родовые сущности укоренены в единичных вещах, подчёркивая тем самым объективное существование единичного: ведь Бог начал создание человечества с Адама, единичного существа. Он, кажется, готов был признать и объективное существование общего, но считал, что философия должна это ещё обосновать.

### **Заключение**

В Новое время особое признание получили смелые догадки Бэкона относительно будущих изобретений и открытий: им высказывались идеи о создании очков, подзорной трубы, телескопа, безопорного моста, самодвижущихся повозок и кораблей, метательного аппарата и аппарата для подводного погружения.

Но наследие Роджера Бэкона ещё ждёт своих исследователей. Многие его работы все ещё существуют в виде рукописей, а изданные — в большинстве своем — на латинском языке и хранятся в разных местах: в библиотеке Мазарини в Париже, в Британском музее, в национальной библиотеке Парижа, в библиотеке комитета Оксфордского университета, в библиотеке Ватикана и других местах.

## **АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ**

### **(1193–1280)**

Альберт Великий, иначе св. Альберт, Альберт Кёльнский, Альберт фон Больштедт — философ, теолог, учёный. Видный представитель средневековой схоластики, доминиканец, признан католической церковью Учителем Церкви.

### **Жизнеописание**

Альберт родился в семье графа фон Больштедта в Лаунгене. Около 1212 г. поступил в Падуанский университет, где изучал труды Аристотеля и Отцов церкви, а также проявил большие способности к естественным наукам. В 1223 г. вступил в доминиканский орден, продолжая занятия теологией и наукой. С 1228 по 1254 г. Альберт преподаёт в крупнейших университетах Баварии и Франции и обретает славу величайшего схоласта Европы.

В 1245 г. в Париже происходит знакомство с Фомой Аквинским, который затем станет одним из любимых учеников Альберта и будет сопровождать его в поездках по университетам и многочисленным странствиям. В 1254 г. назначен провинциалом Доминиканского ордена. Деятельность Альберта на этом посту способствовала развитию ордена во вверенной ему провинции Тевтония и росту числа братьев. В 1260 г. Папа Александр IV назначил Альберта епископом Регенсбурга, но по прошествии двух лет Альберт отказался от епископского служения, которое мешало его научным и теологическим занятиям.

До 1270 г. Альберт жил в Регенсбурге, потом переехал в Кёльн, где и жил до смерти. Похоронен Альберт в доминиканской церкви Св. Андрея. Беатифицирован в 1622 г., в 1931 г. Папа Пий XI канонизировал Альберта. В 1941 г. он был провозглашён покровителем учёных. День памяти в Католической Церкви — 15 ноября.

Энциклопедические знания Альберта позволили ему оставить богатое наследие в таких областях науки, как логика, ботаника, география, астрономия, минералогия, зоология, психология и френология. Он много занимался химией и алхимией, кроме всего прочего, впервые выделил в чистом виде мышьяк. Альберт Великий ввёл в обиход европейской науки очень большой объём знаний, недоступный для неё ранее, почерпнутый в сочинениях древнегреческих философов и арабских учёных. Он проводил и собственные исследования природных явлений (затмения, кометы, вулканы, горячие источники), а также флоры и фауны. Альбертом была проведена гигантская систематизаторская работа. За свои разносторонние знания Альберт получил имя *Doctor universalis* (Доктор универсальный).

Среди научных работ Альберта такие, как «О растениях», «О минералах», «О животных», «Метафизика», комментарии к «Этике», «Физике» и «Политике» Аристотеля, комментариев к «Сентенциям» Петра Ломбардского, к «*Liber de cause*» («Книга о причинах»), «*Summa de creaturis*» («Сумма о творениях»), «*De unitate intellectus contra averroistas*» («О единстве разума против аверроистов»).

Одной из исторических заслуг Альберта было введение аристотелизма, коего он был горячим поклонником, в контекст христианской мысли. Эту великую миссию продолжит позже его блистательный ученик Фома Аквинский. Благодаря Альберту, наследие Аристотеля предстало как необходимое к усвоению, а не то, познакомившись с чем, можно выбросить за ненадобностью. Аристотель и Августин, по мнению Альберта, два высших авторитета философии и теологии, к которым он постоянно апеллирует.

### **Богословие и философия**

Альберт Великий изложил и прокомментировал почти все работы Аристотеля. Именно через его работы философия

и богословие средневековой Европы восприняли идеи и методы аристотелизма. Кроме того, на философию Альберта сильно повлияли идеи арабских философов, со многими из которых он полемизировал в своих работах. Альберт оставил гигантское письменное наследие — его собрание сочинений насчитывает 38 томов, большая часть которых посвящена философии и теологии. Среди главных сочинений — «*Summa de creatoris*» («Сумма о творениях»), «*De anima*» («О душе»), «*De causis et processu universitatis*» («О причинах и о возникновении всего»), «*Metaphysica*» («Метафизика»), «*Summa theologiae*» («Сумма теологии»).

Наиболее важное творение Альберта — «Сумма о творениях» написано в 1228–1233 гг. В нём рассматриваются четыре соположения того, что равносотворено изначально: материя; время; небеса, или эмпиреи, и природа ангелов. Понятие «материя» многозначно: рассматриваемая теологически, она есть то, чему была придана форма в течение шести дней творения; рассматриваемая философски, она — субъект изменений. Поэтому должны существовать различные типы материи, в соответствии с различными типами изменений. Так, материя небесных тел, подверженных только изменению в отношении места, но неразрушимых, иная, нежели материя подлунного мира, в котором происходит возникновение и разрушение. Время, являющееся мерой изменений, также различно в различных частях бытия. Бог, неизменное существо, находится вне времени, в вечности, которая качественно отлична от «вечной жизни», присущей вещам, не имеющим конца существования. Время различно и в движении небесных тел, и в изменениях в душе, и в изменениях материальных земных вещей, хотя их можно измерять внешним образом — астрономическим способом.

Под влиянием неоплатонических и арабских источников Альберт выстраивает иерархию небес: небеса (эмпиреи), обладающие природой света и являющиеся обителью ангелов,

неподвижный двигатель, который объемлет собой кристаллическое небо и твердь, содержащую звезды, — их движение является причиной жизни низших существ. В свою очередь небеса (эмпирии) охватываются небесами Троицы.

Другое важное произведение — «Сумма теологии» («Summa Theologiae»). Теология, по Альберту, это наука о бытии как предельной цели и способах достичь её. Наивысшее бытие есть Бог: в нём, в отличие от всех сотворённых вещей, сущность и существование совпадают. Из совпадения сущности и существования проистекают его единство и простота, неизменность и вечность. Поскольку в божественной сущности нет никаких чуждых примесей, она есть то, что есть, т.е. подпадает под аристотелевское определение истины; следовательно, божественное бытие есть истина. Поскольку Бог не испытывает лишённости и не может утратить ничего, он есть благо. Будучи высшим бытием, истиной и благом, он является причиной всего сущего, благого и истинного.

### Учение о душе

Учение Альберта о душе — эта часть трактата «Сумма теологии». Оно занимает важное место в его философии. Альберт стремится дать исчерпывающий свод определений души, принадлежащих как христианским мыслителям, так и Аристотелю с его последователями. Все определения сходятся в том, что душа есть нематериальная субстанция, соединённая с телом. Как первичный акт она даёт телу бытие, как вторичный — осуществляет его движения. Поэтому верно и платоновское определение души как нематериальной субстанции, движущей тело, и аристотелевское — как формы тела. Альберт считает, что сущностным определением души является не её близость телу, а то, что она, подобно ангелам, относится к роду нематериальных субстанций. Поэтому он предпочитает называть душу актом или совершенством тела,



а не формой, ведь форма не может существовать без материи (форма — частный случай совершенства, а именно совершенства по отношению к материи).

Альберт отвергает учение о множественности субстанциальных форм, утверждая, что телу присуща только одна душа, сотворённая непосредственно Богом.

### **Теория познания**

Разность двух путей познания Бога — философского и теологического — Альберт суммирует в пяти моментах: 1) философским путём мы следуем только при свете разума; путь веры — дальше и выше разума; 2) философия отталкивается от предпосылок непосредственно очевидных, веру же сопровождает так называемый «люмен инфузум», т.е. свет, осеняющий разум и открывающий ему горизонты, в ином ракурсе невидимые; 3) философия в своем опыте следует от сотворённого, в то время как вера — от Бога, явленного в откровении; 4) разум не вникает, что есть Бог, но вера, в известных пределах, знает об этом; 5) философия являет собой теоретический процесс. Ясно, что вера интуитивно эмоциональна, поскольку размещает человеческое бытие в пространстве любви к Богу.

Таким образом, познание реальности двойственно: вещи в себе образуют объект философии, область благословенного — предмет теологии. Альберт разделяет аристотелевскую психологию познания, вместе с тем и тринитарную психологию души Августина, теологическую и философскую одновременно. Говоря о тайне святой Троицы, о теории творения, он признает теологическое решение при невозможности философского ответа: начало мира не могло быть самопорождённым, но он не доходит до идеи творения. Философ не находит подходящих аргументов по вопросу — вечен мир или нет, бессмертна душа или нет. Для теолога нет сомнений: мир сотворён, душа индивидуальна и бессмертна. Теология

не ищет философских мотивов, ибо основывается на откровении и озарении, а не на разуме. Ведь нельзя же говорить о Троице, воплощении и воскрешении как о мельницах, банках и стрекозах.

Выступая против антиаристотелизма, Альберт подчёркивал, что греки, особенно Аристотель, разработали технику тончайшего анализа души, её духовных потенций и чувственных возможностей. То была последняя степень углубления с использованием рациональных принципов.

Теологи открыли в душе новую способность и особую реальность, новую научную сферу, о которой философы и не подозревали. Это то, что Августин называл «высшим радио», той частью души, которая даёт работу не науке, а мудрости. Последняя вступает в свои права, когда на душу падают лучи нового солнца, по-новому освещая проблемы, казалось бы, известные. Здесь мы перед лицом двух различных типов познания — обычного и специфического, что определено структурой самого объекта.

Познание может состояться в непосредственном контакте с вещью, а перед идеей вечности оно уже будет другим. В первом случае — это низший разум, обычное познание, во втором — разум высший, познание специфическое. Альберт принимает аристотелевское деление разума на сущностные части — активный и возможностный интеллект, и деление Авиценны, описывающее степени познания: 1) интеллект потенциальный ко всякому познанию (*hyleiis*), подобно тому, как первоматерия потенциальна ко всяким формам; 2) «хабитуальный» интеллект (*in habitu*), уже владеющий началами познания (*habitus principiorum*); 3) интеллект, владеющий познаниями и способный произвольно обращаться к ним (*in effectu*) и 4) интеллект коммуницирующий (*accomodates*) с отдельными интеллектами. Альберт рассматривает также спекулятивный и практический интеллекты.

Спекуляция — сама жизнь интеллекта: знание находится в душе, подобно тому, как душа в теле. Практический и спекулятивный интеллекты составляют одну субстанцию, их различие состоит в том, что спекулятивный интеллект имеет объектом истину, а практический — благо.

Деятельный и возможностный интеллект Альберт считает частями самой души, а не некими силами, внешними по отношению к реальной человеческой личности (как то полагали многие арабские и греческие перипатетики по отношению либо к деятельному, либо к возможностному интеллектам). Альберт неоднократно полемизирует со сторонниками «монопсихизма» — учения о том, что существует единый для всех людей интеллект, временно соединяющийся с отдельными людьми.

### Натурфилософия

У своих современников, а в большей степени у потомков, Альберт получил репутацию мага, алхимика и астролога. Однако авторство многих трудов на оккультные темы, таких, как «*Liber de Alchima*» или «*Speculum Astronomiae*», является сомнительным. Но в целом идея воздействия небесных явлений на земные вписывается в общую космологию Альберта. Вместе с тем, он отрицает жёсткий детерминизм и подчёркивает независимость человеческих воли и разума от влияния звёзд.

Сфера интересов Альберта как учёного охватывала практически все области знания того времени: физику, психологию, астрологию, географию, биологию, алхимию. При этом каждая из частных наук связывается с общим учением о космосе, с теологией и онтологией. Создавая общий план всех наук, Альберт следует традиционной аристотелевской схеме: он либо основывается на аристотелевских текстах, либо пытается восполнить утраченные трактаты или те, которые

Аристотель не успел написать (поскольку тексты Аристотеля изобилуют постановками задач, к которым он планировал обратиться позже, «в свою пору»).

Альбертовы комментарии к Аристотелю отличаются по форме от сложившейся арабской традиции — последовательного цитирования, перемежающегося обширными комментариями. Альберт даёт скорее парафраз текста, изобилующий авторскими отступлениями. В этих отступлениях Альберт обращается к опыту, понимаемому в широком смысле. Опыт представляется Альберту важным инструментом естественнонаучного познания: именно таким путём осуществляется познание единичных вещей, составляющих природный универсум, и естественных причин. Альберт не склонен напрямую возводить любое событие к божественной воле: Бог как первая причина действует в мире посредством множества вторичных причин.

Во многом благодаря Альберту в высокой схоластике стала доминировать аристотелевская физика. Основываясь на аристотелевском тексте, Альберт разделяет три типа определения движения: формальное (актуализация потенциального), материальное (актуализация могущего двигаться) и целостное, охватывающее актуальность двигателя и движимого. Тем самым Альберт отвергает аверроистскую интерпретацию движения исключительно как претерпевания. С точки зрения Альберта, Аверроэс не проводит различия между движением как процессом и целью движения. Альберт же полагает, что движение существует в движимом (претерпеваемом), но принадлежит движущему (действующему) как причине.

Альберта также интересовали необычные состояния души. Особый интерес у него вызывает феномен пророческого сновидения. Знания, полученные человеком во сне, являются не теоретическими, так как они не демонстративны, но и не практическими, так как не являются результатом свобод-

ной воли. Альберт заключает, что они имеют божественную природу, как то полагал и Сократ.

Альберт не удовлетворялся синтезированием ставших уже классическими проблем, но предложил ряд оригинальных наблюдений над растениями, минералами и животными. Будучи одним из наиболее образованных людей своего времени, он не отвергал с порога магико-астрологические науки, которые, кстати, через него обрели невероятное влияние. Отвергая чёрную магию, призывающую демонические силы, лишаящие человека его свободы, Альберт вполне признавал права так называемой естественной магии, которая свидетельствует о бесконечной благодати зачинателя всего, что его волей объединяется.

В науке, полагал он, мы должны открывать то, что может случиться в естественном порядке вещей по внутренним природным причинам. В науке нельзя доверяться тому, что говорится, но следует доискиваться до последних причин природных вещей. Любой вывод, идущий вразрез с нашими чувствами, следует поставить под сомнение. Изучение природы должно оставаться в согласии с вещами конкретными, изучение природы вообще — это приблизительное знание. Надо немало времени и трудов, чтобы исключить дефекты, возникающие от разности ракурсов. Эксперимент должен учитывать не один, но множество способов рассмотрения и возможных обстоятельств, пока не будет найдена прочная основа поиска. Доказательства, основанные на чувственных показаниях, более надёжны, чем рассуждения без опытной проверки, — таковы убеждения Альберта.

Учёный показывает, что мудрость основывается на высшем разуме, освещённом верой, а «сциенция», наука, схватывает вещи сами по себе на более низком уровне в свете непосредственных причин. Высшим авторитетом в интерпретации низшего разума, непревзойденным учителем для Альберта Великого остаётся Аристотель.

Рассматривая различные естественно-научные вопросы, Альберт пытается примирить Платона и Аристотеля, Аристотеля и Августина, а всех их вместе с христианскими догмами. Поскольку тексты Аристотеля порождают много противоречивых толкований, постольку их обсуждению Альберт посвятил особое сочинение «О пятнадцати трудностях». В случаях, когда учение Аристотеля вступает в противоречие с христианскими догмами, Альберт стремится не опровергнуть его, а восполнить, осуществить «согласие рассогласованного».

Так, Альберт усматривает некоторую истинность в учении Аристотеля о вечности мира. Основной довод Аристотеля заключается в том, что материя, будучи чисто потенциальной, никоим образом не может существовать прежде мира, и в этом, полагает Альберт, он прав. Недостаточность аристотелевского воззрения состоит в том, что он не рассматривал альтернативу — творение *ex nihilo* (из ничего), идея которого является результатом божественного откровения в Книге Бытия.

### **Вместо заключения**

Широта философских, естественно-научных и богословских интересов Альберта была основанием для того, чтобы назвать его *doctor universalis*, а начиная с XIV столетия он был удостоен и звания Великий (*magnus*). Этот наиболее известный немецкий схоласт сам не создал логически стройной, единой философской и теологической системы. Выполнил эту задачу его ученик Фома Аквинский. Однако без Альберта не было бы Фомы. В основных вопросах они придерживались одинакового мнения.

## ФОМА АКВИНСКИЙ

(1225/1226–1274)

Фома Аквинский является самым видным и влиятельным философом-схоластиком западно-европейского Средневековья.

### Жизнь и труды

Он родился в замке Роколлека, близ Аквино (отсюда — Аквинат), в королевстве Неаполитанском. Отец Фомы, граф Ландольф, был видным итальянским феодалом в Аквино. Мать Теодора происходила из богатого неаполитанского рода.

На пятом году жизни Фому определяют учиться в монастырь бенедиктинцев в Монте Кассино. Здесь он проводит около девяти лет, пройдя классическую школу, из которой выносит прекрасное знание латинского языка. В 1239 г. он возвращается в родной дом, сняв монашескую рясу. С этого года в течение нескольких лет будущий теолог обучался в Неаполитанском университете под руководством наставников Мартина и Петра Ирландского.

В 1244 г. юный Фома стал монахом доминиканского ордена, отказавшись тем самым от должности аббата Монте Масино. Это вызвало решительный протест семьи. Желая заставить сына отказаться от принятого решения, она обращалась даже к папе, прося его о ходатайстве перед властями ордена. Но молодой Фома был непреклонен. Совершив пострижение в монахи, он несколько месяцев живёт в монастыре в Неаполе. Здесь решено было послать его в Парижский университет — тогда уже ведущий центр католической мысли. На пути к Парижу он был схвачен группой всадников — его братьями — и в профилактических целях заключён в башню, где провёл более года. Семья предпринимала все усилия, чтобы заставить сына отказаться от принятого решения. Но, видя, что он стоит на своём, смирилась, и в 1245 г. он отправился в Париж.

Во время пребывания в Парижском университете (1245–1248 гг.) Фома слушал лекции своего учителя Альберта Большешедта, позже прозванного Альбертом Великим, который оказал на него огромное влияние. Вместе с Альбертом Фома четыре года провёл в Кёльнском университете, где предполагалось создание центра по изучению теологии. Во время занятий он не проявлял особой активности, редко принимал участие в диспутах. За это коллеги прозвали его Немым Быком. А за высокий рост, чрезмерную полноту и неповоротливость он получил кличку Сицилийский Бык, хотя родился не в Сицилии, а в Неаполе.

В 1252 г. Фома возвратился в Парижский университет, где последовательно прошёл все ступени, необходимые для получения степени магистра теологии и лиценциата. Преодолевая сопротивление университетского руководства (светские преподаватели враждовали с орденовыми) и при прямой поддержке папской курии, он до 1259 г. читал здесь лекции по теологии. Здесь он начинает работу над «Философской суммой», из-под его пера выходит ряд теологических трудов, комментариев к Св. Писанию. Фома уклоняется 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 вызвал его в Рим. Появление Фомы при папском дворе не было случайным. Римская курия увидела в Аквинате человека, который должен был проделать важный для церкви труд — переработать аристотелизм в духе католицизма. До 1268 г. Аквинат продолжал преподавание теологии в различных доминиканских школах Италии. Здесь Фома завершает начатую ещё в Париже «Философскую сумму», пишет труды, а также приступает к работе над главным трудом своей жизни — «Теологическая сумма».

Осенью 1269 г. по новому заданию папской курии Фома возвратился в Парижский университет, в котором пробыл на



этот раз до 1272 г. Фома ведёт ожесточённую борьбу против латинских аверроистов и их главы Сигера Брабантского, по-лемизирует с консервативными католическими теологами, которые по-прежнему придерживались только принципов августинизма. В этом споре Аквинат занял собственную позицию, ведя борьбу как бы на два фронта. С одной стороны, он осуждал августинианцев за их консерватизм, приводивший к игнорированию новых веяний, связанных с философией Аристотеля и её арабоязычными истолкованиями. Эта сторона воззрений и деятельности Фомы нашла свое отражение в его трактате «О вечности мира против ворчунов». Но главным его врагом был аверроизм, который подрывал основы христианско-католической веры. Защита же этой веры стала смыслом всей жизни Фомы Аквинского. Он написал специальный трактат «О единстве разума против аверроистов».

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. в монастыре бернардинцев в Фоссануове.

Уже после смерти Аквинату был присвоен титул «ангельского доктора». В 1323 г. во время понтификата Папы Иоанна XXII Фома был причислен к лику святых, а в 1567 г. признан пятым Учителем Церкви.

Фома Аквинский отличался колоссальной работоспособностью. За свою сравнительно короткую жизнь он написал множество трудов, посвящённых разнообразным вопросам.

В *первую группу* этих произведений следует отнести его различные комментарии на библейские темы.

*Вторую группу* составляют теологические и философские комментарии. Важнейшие из них — комментарии к труду Петра Ломбардского, к теологическим трудам Боэция, к «Книге о причинах» Прокла и др. Особое место среди этой группы произведений Аквината занимают его различные коммента-

рии к произведениям Аристотеля по логике, физике и метафизике.

В *третью группу* можно отнести так называемые «Спорные вопросы» на различные теолого-философские темы. В них отражена та полемика, которую автору пришлось вести со своими оппонентами в Парижском университете и других местах.

В *четвертую группу* следует причислить сравнительно небольшие трактаты Фома преимущественно философского содержания. Среди них «О существовании и сущности» и др.

Наконец, *пятую группу* составляют наиболее объемистые и важные произведения Аквината — его знаменитые «Суммы». Первая из них называется «Сумма истины католической веры против язычников». Под «язычниками» здесь понимаются главным образом арабоязычные философы. Их идеи получили широкое распространение среди западно-европейских схоластиков. Это расценивалось как серьезная угроза для «чистоты» христианско-католического вероисповедания. Поскольку в первых трех книгах этой первой «Суммы» Аквината (из четырех) преобладает философский материал, а ссылки на Св. Писание редки, в историко-философской литературе её нередко именуют «Суммой философии» или «Философской суммой».

Второй труд — «Сумма теологии» или «Теологическая сумма» (считается неоконченной).

При всём разнообразии затронутых вопросов среди них отсутствуют естественно-научные произведения. В этом отношении Фома отличался даже от своего учителя Альберта. Аквинат продолжил теолого-философскую часть его изысканий, но сделал это с основательностью и систематичностью, до тех пор беспрецедентной в западно-европейской схоластике.

В самом учении Аквината немного собственно новых идей. 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.

### **Теология и наука**

В XII–XIII вв. в Западной Европе развивается интеллектуальное движение, в основе которого лежало философское учение Аристотеля. Это привело к росту тенденции к отделению науки от теологии, разума от веры. Роль научного знания явно возросла, и игнорирование его развития привело бы к углублению конфликта между религией и наукой, церковью и обществом. Подобное явление не могло не вызвать отрицательной реакции со стороны церкви. Поэтому возникла необходимость поиска способа решения вопроса об отношении теологии и науки. Сделать это было нелегко. Требовалось выработать такой метод, который не проявлял бы полного пренебрежения к знанию, но в то же время был бы в состоянии подчинить рациональное мышление догматам откровения, т.е. сохранить примат веры над разумом. Решение этой задачи и взял на себя Фома, опираясь на католическое толкование аристотелевской концепции науки.

Теология считается высшей мудростью, конечный объект которой — исключительно Бог как «первопричина» вселенной; мудростью, независимой от всех остальных знаний. В связи с этим Фома не отделяет науку от теологии. Его концепция науки представляла собой идеологическую реакцию на рационалистические тенденции, направленные на то, чтобы освободить науку от влияния теологии. Правда, можно сказать, что Фома отделяет теологию от науки в гносеологическом смысле, т.е. считает, что теология черпает свои истины не из философии, не из конкретных дисциплин, а исключительно из откровения.

Но не это требовалось теологии. Да, такая точка зрения подтверждала «превосходство» теологии и её независимость от других наук. Но она не решала самой главной для того вре-

мени задачи, стоящей перед римской курней, а именно — необходимости подчинить теологии развивающееся научное знание, особенно естественно-научное. Речь шла, прежде всего, о том, чтобы доказать неавтономность науки, превратить её в «служанку» теологии, подчеркнуть, что любая деятельность человека — и теоретическая, и практическая — исходит в конечном счёте из теологии и сводится к ней.

В соответствии с этими требованиями Фома вырабатывает теоретические принципы, которые до настоящего времени определяют генеральную линию церкви по вопросу об отношении теологии и науки.

*Во-первых*, считает Фома, *философия и частные науки выполняют по отношению к теологии пропедевтические, служебные функции*. Теология, утверждает он, «не следует другим наукам как вышшим по отношению к ней, а прибегает к ним как к подчинённым ей служанкам». Теология не использует из философии и частных дисциплин никаких положений, т.к. они есть в откровении, но использует их для лучшего понимания и более глубокого разъяснения истин откровения. Это использование не говорит о слабости теологии, наоборот — оно вытекает из убогости человеческого ума. Рациональное знание облегчает понимание известных догматов веры, приближает к познанию «первопричины» мира, т.е. Бога.

*Во-вторых*, *истины теологии имеют своим источником откровение, истины науки — чувственный опыт и разум*. Согласно Фоме, с точки зрения способа получения истины знания можно разделить на два вида: 1) знания, открытые естественным светом разума (например, арифметика и геометрия); 2) знания, черпающие свои основы из откровения.

*В-третьих*, *есть область некоторых объектов, общих для теологии и науки*. Фома считает, что одна и та же проблема может служить предметом изучения различных наук. К выводу о том, что земля круглая, пришли и астроном, и естествоиспытатель. Но они достигают этого различными путями: один оперируя

математическими абстракциями, а другой — пользуясь материалом наблюдения.

Значит, одними и теми же проблемами могут заниматься теология и философские науки, т.е. известные истины откровения могут быть доказаны рациональным путём — например, истины о бессмертии человеческой души, о существовании Бога, о сотворении мира и т.п. Однако есть определённые истины, которые нельзя доказать при помощи разума. Поэтому они относятся исключительно к сфере теологии — догмат воскрешения, история воплощения, святая Троица, возможность ответить на вопрос, что такое Бог и т.д. Если разум в этой области приходит к противоположным суждениям, то это свидетельствует лишь об их ложности.

*В-четвёртых, положения науки не могут противоречить догматам веры.* Не отрицая ценность науки, Аквинат ограничивает её роль истолкованием догматов откровения, доказательством их соответствия данным разумного знания. Философия и частные науки, убеждён Фома, должны опосредованно служить теологии, должны убеждать людей в справедливости её принципов. Разумное знание ценно лишь постольку, поскольку служит познанию абсолюта. Стремление познать Бога — это подлинная мудрость. А знание — это лишь служанка теологии.

В связи с таким образом понимаемой функцией науки философия, например, опираясь на физику, должна конструировать доказательства существования Бога. Целью палеонтологии является подтверждение Книги бытия. Историография должна показывать божественное руководство человеческими судьбами и т.д.

Если рациональные знания не выполняют этих задач, они становятся бесполезными и даже могут превратиться в опасные рассуждения. Полезно, чтобы разум занимался догматами веры, но «чтобы только не возомнил заносчиво, — пишет Фома, — что понял их или доказал». В случае конфликта решающим

является критерий истин откровения, которые своей истинностью и ценностью превосходят любые рациональные доказательства. Таким образом, Фома не отделил науку от теологии, а напротив, без остатка подчинил её теологии, наука оказалась целиком втиснута в рамки христианской ортодоксии.

### Метафизическая теория бытия

Фома считал, что реально существуют только единичные вещи, или субстанции, состоящие из *сущности* и *существования*. Эти и многие другие понятия были им заимствованы из «первой философии» Аристотеля. Греческий философ считал, что прежде чем анализировать сущность вещи, следует обстоятельно доказать её существование, не является ли она чем-то иллюзорным — вроде платоновских идей. Общие понятия, по его мнению, возникают путём абстрагирования от единичных вещей существенных, общих признаков. Сущность и существование внутренне присущи вещам, органически связаны друг с другом и обусловлены не некой неземной силой, а причинами материального мира.

Фома использует аристотелевские понятия сущности и существования для обоснования теологической концепции мира, вкладывая в них христианское содержание. Он считает, что различие между сущностью и существованием не только мысленное, оно является чем-то фактическим. Вещам присуща сущность, но она не определяет их существования. Ведь всё в мире создано Богом и зависит от него. В Боге же, как в простом бытии, сущность и существование тождественны. Поэтому сущность Бога определяет его существование, а сущность сотворённых вещей не определяет существования. Человек или животное существуют не благодаря своей сущности, а из-за причастности божественному акту творения. Получается, что, согласно Фоме, мир материальных вещей существует не в силу собственной природы, а является чем-то случайным,

зависимым от создателя или вообще не должен существовать. Бог же — бытие абсолютно необходимое, значит, должен существовать безусловно, ибо это заключено в его природе.

Таким образом, от материалистически ориентированных аристотелевских категорий сущности и существования фактически ничего не осталось, они были наполнены Фомой божественным содержанием.

Из аристотелевской метафизики Фома заимствует также категории *материи* и *формы*. Аристотель считал, что объективно существуют лишь единичные субстанции, состоящие из материи и формы. Форма — это то, что в вещах является общим, видовым (человек — существо разумное); материя же — всё то, что в них несущественно, случайно, специфично (один человек имеет светлые волосы, другой — тёмные). Вещь относится к определённом виду, отличается от материи и в то же время неотделима от неё. Благодаря форме, или сущности, материя подвергается индивидуализации, т.е. принимает образ единичного бытия. Неиндивидуализированная, т.е. лишённая формы, материя существовать не может, ибо способность существования присуща лишь вещи, состоящей из материи и формы. Благодаря форме материя принимает определённый вид, становится конкретным бытием, или субстанцией. Форму Аристотель считает источником любых изменений, которые происходят в природе и обществе.

Фома Аквинский вслед за Аристотелем повторяет, что реально существуют лишь единичные вещи, состоящие из материи и формы; материя, лишённая формы, пассивна и не может без неё существовать; форма является активным элементом, конституирующим единичное бытие, которое благодаря форме приобретает способность к изменениям и т.д. Но схожесть понятий ещё не означает их тождества.

Аквинат «очистил» аристотелевское учение от имевшихся в нём материалистических элементов. У греческого мыслите-

ля форма есть совокупность общих существенных признаков, присущих вещам определённого вида и не существовала вне или до них. Фома тоже считал, что общее, или форма, содержится в единичных вещах. Но на этом он не останавливается, различая в субстанциях три рода форм, или универсалий: 1) универсалия, содержащаяся в вещи в качестве её сущности, непосредственная универсалия; 2) универсалия, абстрагированная от субстанции, т.е. существующая в человеческом уме (эту универсалию Фома называет рефлексивной; 3) независимая от вещи универсалия в божественном уме. Универсалии в уме творца — это неизменные, постоянные, вечные формы, или основы вещей. Тем самым Фома выхолостил из аристотелевской науки о материи и форме естественное содержание, превратив форму в божественный компонент мира.

Во все категории аристотелевской метафизики Фома вкладывает теологическое содержание. Он не останавливается на анализе только этих категорий, а использует их при философском истолковании практически всех проблем, входящих в рамки его системы.

Фома Аквинский подразделяет истины откровения на два рода: истины, доступные разуму, и истины, выходящие за пределы его познавательных возможностей. Рациональным доказательством догматов веры, которые способен охватить разум, занимается *естественная теология*. Её сердцевиной являются так называемые *доказательства бытия Бога*.

Всего доказательств (лучше сказать, доводов) бытия бога, или путей от мира к богу, пять. В своей основе они взяты у Аристотеля, кое-что заимствовано из последующей философско-теологической традиции. Главное же состоит в том, что Фома наполнил свои доказательства *креационистским* содержанием, которое полностью отсутствует у Аристотеля.

*Первое из них — доказательство от движения*, которое Аквинат считает «наиболее очевидным» (в настоящее время назы-



вается кинетическим доказательством). Все вещи находятся в движении, а «всё, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное», ибо движение — это соединение материи с формой. Если бы какое-то бытие, приводящее нечто в движение, само было приведено в движение, то это было бы совершено чем-то другим, а это другое, в свою очередь, приводилось в движение третьим и так далее. Однако цепь двигателей не может быть бесконечной, ибо в таком случае не было бы первого «двигателя», а следовательно, и второго, и последующих, и вообще не было бы движения. Поэтому, делает вывод Фома, мы должны дойти до первой причины движения, которая никем не движется и которая всё движет. Такой причиной должна быть чистая форма, чистый акт, которым является Бог, находящийся за пределами мира.

*Второе — доказательство от производящей причины.* В материальном мире существует определённый причинный порядок, берущий своё начало от первой причины, т.е. Бога. Фома считает, что невозможно, чтобы нечто было собственной производящей причиной, поскольку оно существовало бы раньше себя, а это нелепо. Если в цепи производящих причин не признать абсолютно первую причину, то тогда не появятся и средние, и последние причины. И, наоборот, если в поисках причин мы уйдём в бесконечность, то не обнаружим первой производящей причины. «Следовательно, — пишет Фома, — необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом».

*Третье — доказательство от необходимости и случайности.* В природе и обществе существуют единичные вещи, которые возникают и исчезают или могут существовать либо не существовать. Другими словами, эти вещи не являются чем-то необходимым, а следовательно, имеют случайный характер. Невозможно представить, считает Фома, чтобы подобного рода вещи существовали всегда, ибо то, что может существовать

временами, реально не существует. Отсюда также следует, что если любые вещи могут не существовать, то некогда они не существовали в природе, а если так, то невозможно, чтобы они возникли сами собой. «Поэтому необходимо, — подчёркивает Фома, — положить некую необходимую сущность, необходимую самоё по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости всех иных; по общему мнению, это есть Бог».

*Четвёртое — доказательство от степени совершенства.* 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. Следовательно, должно существовать самое истинное и самое благородное, самое лучшее и самое высокое или нечто, обладающее наивысшей степенью бытия. «Отсюда следует, — пишет Фома, — что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и её мы именуем Богом».

*Пятое, последнее — доказательство от божественного руководства миром.* В мире как разумных, так и неразумных существ, а также в вещах и явлениях наблюдается целесообразность деятельности и поведения. Фома считает, что это происходит не случайно, и кто-то должен целенаправленно руководить миром. «Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе, и его мы именуем Богом», — писал Фома.

Можно заметить, что все эти «доказательства» бытия Бога представляют собой варианты одного и того же способа обоснования. В них речь идёт не столько о Боге, сколько о некоторых явлениях материального мира, в которых отыскиваются следы «первой причины». Фома пытается, опираясь на явления материального мира, доказать существование «первого двигателя», т.е. Бога.

## Теория познания

Фома Аквинский в своих работах, посвящённых теории познания, очень часто отмечает большую роль *чувственного познания*, почти во всех трудах использует понятия «опыт», «чувства», «чувственное познание». Он неоднократно подчёркивал, что «всякое естественное знание происходит из чувств», что предметом познания является действительность вне чувств, независимая от субъекта, или от человеческого сознания.

*Рациональное познание* всегда является общим, и потому отдельные, единичные вещи не могут быть его объектом. Если в единичных вещах индивидуальным является материя, то общим должно быть нечто нематериальное. Интеллект, как познающий орган души, не может подвергаться воздействию материальных предметов.

По мнению Фомы, познание основано на способности воспринимать от единичных вещей духовные познавательные формы, и является способностью сопричастствовать нематериальному божественному существованию. А потому это следы Бога в естественных предметах, «открытие» их зависимости от творца. Весь процесс познания у Фомы подчинен открытию в вещах конечной, божественной причины.

Рассуждая о *чувственном познании*, Фома выделяет внешние и внутренние чувства.

Среди пяти внешних чувств самое низкое положение занимает *осязание*, т.к. оно наиболее материально, т.е. сильнее всего связано с телом. Однако оно выполняет основную роль, поскольку от него зависит не только темперамент человека, но и правильное функционирование как чувственных, так и умственных познавательных органов. Кроме осзания к разряду низших чувств Фома относит более высокое, чем оно, *вкус* и более совершенное, чем последний, *обоняние*. Среди внешних чувств выше всего стоят *слух* и *зрение*, которые оказывают наибольшие услуги разуму.

На внешние чувства воздействуют материальные тела, отпечатывая на них чувственные образы единичных предметов. В ходе чувственного познания, по мнению Фомы, происходят два изменения. Первое из них носит материальный характер, второе — нематериальный. Для правильного функционирования чувств необходимо нематериальное изменение, поскольку благодаря ему познавательная форма начинает существовать в определённом познавательном органе чувств. Характер изменений в разных внешних чувствах различен. В зрении, например, происходят лишь нематериальные изменения. В остальных же мы видим как то, так и другое изменение. Это зависит от степени телесности отдельных чувств.

В познании имеется также общее чувство, которое вместе с *воображением, памятью и органом мышления* относится к группе внутренних чувств. Они необходимы, т.к. ощущения, получаемые при помощи отдельных внешних чувств, отличаются хаотичностью, они не скоординированы, не связаны друг с другом. Задачей общего чувства является именно группировка этих неупорядоченных впечатлений, доставленных внешними чувствами. Общее чувство играет роль координатора, проводит различие качеств и их воплощение, является причиной воображения. Оно обеспечивает непрерывность чувственной жизни, закрепляет накопленные общим чувством представления о ранее наблюдавшихся предметах, не даёт потерять установленный с ними контакт.

Понимание отдельных вещей, воплощённое в общем чувстве и сохранённое в воображении, перенимает следующий по очереди орган внутренних чувств — *память*. Она характерна и для человека, и для животных. Различие между памятью человека и животного, по мнению Фомы, основано на том, что первый обладает способностью активно вспоминать то, что сохранено в памяти, второе же этой способностью не обладает.

Заключительным аккордом чувственного познания является деятельность *органа мышления*. Человек, в отличие от животного, обладает интеллектом, который воздействует на чувственные органы познания. Подчеркивая сходство между интеллектом и внутренним чувством человека — органом мышления, Фома называет этот последний особым разумом, который вводит нас как бы в преддверие второго уровня познания — *интеллектуального познания*.

Фома Аквинский исходит из предпосылки, что в интеллекте нет ничего, чего до этого не было в чувствах. Всякое интеллектуальное познание, которое находится в пределах возможностей человека, черпает своё содержимое из материала, полученного от чувств. Далее Фома обосновывает единство чувственного и интеллектуального познания.

Интеллект, утверждает он, обладает адекватным себе, то есть приспособленным к своим возможностям, объектом познания, которым является сущность телесных вещей, или то, что в них общее, духовное. Отсюда Фома делает вывод, что интеллект не может иметь материального, телесного характера, а должен быть нематериальным, духовным. Он считает, что материя, в противоположность форме, облегчающей познание, затрудняет его и делает менее совершенным. Поэтому ум в процессе познания должен последовательно отбрасывать материальное и извлекать общее, духовное.

Интеллект выполняет в процессе интеллектуального познания три основные операции: 1) создание понятий; 2) соединение и разъединение; 3) рассуждение. Разум выполняет именно третью функцию, т.е. связывает суждения в определенный ход рассуждений.

В противоположность усложнённому человеческому познанию, ангельское и божественное познание, согласно Фоме, является простым, и, следовательно, более высоким и совершенным. Среди существ, состоящих из материи и форм,

человеческое познание — самое совершенное. Однако по сравнению с познанием чистых духов оно несовершенно. Человек ничего не познаёт посредством своей сущности. Он познает всё лишь при помощи чувственных и интеллектуальных познавательных форм. Ангел же самого себя познает посредством своей сущности, а всё остальное — при помощи интеллектуальных познавательных форм, заложенных в него Богом. Если же речь идет о Боге, то его познание выше не только человеческого, но и ангельского. Он видит всё в себе посредством своей сущности.

Размышляя об *истине*, как результате познавательного процесса, Фома приходит к выводу, что она есть соответствие разума действительности, но не той, которая естественно существует, а действительности, созданной Богом. Таким образом, мы имеем здесь дело с истиной в онтологическом и логическом смысле. Логическая истинность присуща нашим суждениям, онтологическая же — вещам. Познающий субъект не может быть мерой вещей, а должен приспособливаться к ним, в противном случае он был бы их создателем. Таким образом, логическая истина является низшим видом истины, подчинённым истине онтологической, божественной.

*Критерий истины*, по мнению Фомы, содержится в первых принципах, которые потенциально существуют в любом познающем субъекте. Аквинат понимает под ними так называемые высшие законы мышления, а именно принцип тождества, противоречия, исключенного третьего (известные как законы логики). Эти принципы существуют в разуме как врожденные знания, но мы их сознаём под влиянием опыта. По мнению Аквинского, высшие принципы мышления, которые выступают в качестве критерия знания, не являющегося откровением, также врождённые, с той только разницей, что человек осознаёт их благодаря опыту.

Таким образом, критерий истины в учении Фомы подчинён теологическим целям и служит доказательству зависимости человека, его несовершенства по сравнению с творцом. «Божественная истина, — шепчет он, — есть мера всякой истины. Поскольку Бог — это первый ум и первый объект понимания, всякая разумная истина должна измеряться его истиной».

### Проблема души и тела

Фома считает, что человек представляет собой единство тела и души. Тело выполняет функцию возможности, душа же есть его форма. Человек в качестве их единства представляет собой полную субстанцию, в то время как посмертное существование души, обособившейся от тела, составляет неполную субстанцию. Тело не является оковами души, напротив, их соединение — благо для души. Бог, создав душу и вдохнув её в человеческий эмбрион, как бы приспособливает её к тому телу, которое должно составлять основу её индивидуальности и бессмертия. В иерархии видов земного бытия она является самой совершенной формой, самостоятельной, способной существовать без материи. Но она ниже чистых духов. Таким образом, человек оказался помещённым посредине между животным миром и ангелами.

Главной заботой Фомы было обоснование бессмертия души, несмотря на необходимость её связи с телом в условиях земного существования. Причём бессмертие следовало понимать в индивидуально-личностном плане. Аквинат, следуя давней христианской традиции, считал, что бестелесная душа творится Богом для данного индивидуального тела и всегда соразмерна 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 её индивидуальную суть и в состоянии бестелесности.

Но бестелесное существование души является ущербным, так как полная субстанция человека требует единства души с телом. Оно и осуществляется в день Страшного суда, когда душа воссоединяется со своим воскрешённым телом. Таким способом Фома обосновывает один из догматов христианства — догмат воскрешения из мёртвых.

### Теодицея

Много места в работах Аквинского занимает традиционная тема христианской философии — защита совершенства Бога и того, что им сотворено, перед лицом существующего в мире зла. Перед теологами была поставлена важная дилемма: *если Бог — творец всего и он добр, то откуда же берёт начало зло?* Из необходимости ответить на этот вопрос возникла особая область христианской философии, называемая *теодицеей*.

Исходным пунктом теодицеи Фомы является предпосылка, что зло — не позитивное явление и не существует само по себе, как добро. Зло представляет собой просто обычное небытие, ущербность добра. Понятие зла Фома выводит из понятия добра, исходя из предпосылки о том, что одна противоположность познаётся через другую, как например, темнота через свет. Это относится также к добру и злу.

Следующий тезис Фомы — «добро является субъектом зла». Он утверждает, что всё, а значит и зло, имеет свою причину. Причиной же может быть лишь то, чему присуще понятие бытия, а следовательно, и добра. Зло же, будучи полным небытием, не может выступать в роли какой бы то ни было причины. В таком случае остается принять, что субъектом или источником зла является добро. Исходной точкой для Аквинского являются слова Августина: «Бог не является создателем зла, ибо не он причина стремления к небытию». Развивая эту мысль, Фома напоминает, что в области морали зло основано на несовершенстве поведения, которое, в свою очередь, сле-



дует из несовершенства морального субъекта. А если Бог — это абсолютное совершенство, то он не может быть причиной морального зла.

Несколько иначе обстоит дело с естественными вещами. Здесь зло основано просто на их порче и распаде. В замыслах творца каждая форма была задумана как благо мироздания, как его совершенство, которое требует, чтобы «в вещах существовало определенное неравенство, чтобы осуществлялись все степени добра». Чтобы в мире была гармония, необходимы различные степени добра, вещи различного совершенства. Как красота делается более наглядной на фоне уродства, так и добро более заметно при сравнении со злом, и наоборот. Отсюда следует третий тезис теодицеи Фомы: некоторое зло не портит гармонии вселенной, напротив, оно необходимо для этой гармонии. Бог создает зло в вещах не намеренно, а лишь случайно.

И, наконец, четвертый тезис теодицеи Фомы: для обеспечения порядка вселенной необходим также порядок справедливости, который требует существования как грешников, так и хороших людей.

### **Свободная воля человека и милость Божья**

Фома считает, как мы уже отмечали, что человек находится на границе между миром животных и миром чистых духов, между животными, с одной стороны, и ангелами — с другой. В сравнении с последними человек является чем-то несравненно более низким и несовершенным. В свою очередь в иерархии телесных созданий человек находится на самом высоком месте как совершенное животное. С животным миром его роднит то, что он существует, живёт, чувствует. Отличается же человек от животных, по мнению Фомы, нематериальной разумной душой и свободной волей. Благодаря последней, человек ответственен за свои поступки, ибо, обладая свобод-

ной волей, он в состоянии выбирать между добром и злом. Чтобы могли существовать грех и добродетель, наказание или награда, им должно предшествовать наличие свободной воли.

По мнению Аквината, свободная воля человека и связанные с нею произвольные решения выбора имеют свой источник в интеллектуально-познавательных органах, точнее — корнем всякой свободы является разум. Поскольку Фома провозглашает примат интеллекта над волей, его позиция в вопросе о свободе человека получила название *этического интеллектуализма*. Она основана на том, что достаточно иметь подлинное знание о добре и зле, чтобы поступать морально. Фома признает, что воля иногда может выполнять по отношению к интеллекту функцию производящей причины, как бы побуждая его к познанию, и в этом смысле она более совершенна, чем интеллект.

Свобода воли, коренящаяся в интеллекте, позволяет человеку поступать в соответствии с моральными добродетелями. Свобода воли существует лишь тогда, когда её поддерживает Бог, ибо он является первым источником как естественных причин, так и свободных человеческих решений. Фома говорит, что человеку присуща воля, ибо в противном случае напрасны были бы советы и напоминания, повеления и запреты, наказания и поощрения.

### Учение о государстве

Фома, а за ним и все католические философы, переняли от Аристотеля прежде всего концепцию человека как политического животного, и *учение о государстве* как бытии, логически более раннем, чем его граждане. Фома утверждает, что государство, как бытие логически более раннее, берёт свое начало от Бога. У Аристотеля об этом речи не было. Жизнь в социальной общности естественна для людей. Однако всякое сообщество выполняет определённые функции, ставит

перед собой определённые цели, при реализации которых не может обойтись без гегемона. Поэтому возникает необходимость в том, чтобы кто-нибудь руководил этим обществом и вёл его к цели. Таким именно руководителем и является государство.

Фома утверждает, что существуют различные формы государственного правления. Одна из них, *демократия*, отождествляется им с тиранией. Он считает, что большинство народа, подавляя богатых и знатных, навязывает им свою волю и тем самым уподобляется тирану. Наиболее естественной формой государственной власти Фома признавал *монархию*. Обосновывая её целесообразность, он 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. И всё же идеальной формой правления Фома, вслед за Аристотелем и Цицероном, считал смешанную из «чистых форм», при которой монарх олицетворяет единство, аристократия — преобладание надлежащих заслуг, а народ служит гарантией мира и согласия.

Следует подчеркнуть, что говоря о демократии, Фома имеет в виду не какие-то широкие права народа, влияющие на состав правящих кругов. Речь идёт о точно определённых церковных целях. Церковь опасалась, что положение о том, что всякая власть происходит от Бога, может быть понято в абсолютистском духе, т.е. что правление должно быть привилегией только светской власти. Поэтому необходимо было обосновать превосходство церковной власти над светской и доказать, что вмешательство церкви в политические дела государства, в том числе и свержение монархов, вполне оправданно. Народ имеет право выступить, но только против

того правителя, который неугоден церковной власти. В этом и проявляется сущность демократизма в истолковании Фома.

Фома вводит различие сущности власти и её формы. Первая происходит от Бога, т.е. должна существовать организация, обеспечивающая порядок и ведущая людей к определённой цели. Под формой подразумевается способ правления, структура власти. Фома приводит очень туманную формулу, что «всякая власть также происходит от Бога, хотя в действительности не происходит от Бога».

Следовательно, хотя всякая власть происходит от Бога, она может также не происходить от него. Последний случай имеет место тогда, когда: а) правитель пришёл к власти при помощи несправедливых средств; б) когда он правит несправедливо, т.е. вопреки интересам церкви. Это случается, когда Бог устанавливает в соответствии со своими планами плохую власть в целях наказания подданных.

Аквинат говорит также о праве восстать против государственной власти, когда: а) власть выступает против законов Бога и элементарных моральных принципов, в этом случае подданные должны отказаться повиноваться ей; б) в случае превышения властью её компетенции; в) в случае, когда правитель, избранный легально, начинает поступать несправедливо.

Так, в кратком виде, выглядит учение Фомы о государстве. Оно содержит лишь видимость демократических элементов, а в сущности выражает интересы церкви, стремящейся к верховенству церковной власти над светской.

### **Заключение**

Философия Фомы Аквинского не сразу получила всеобщее признание среди схоластических течений Средневековья. Фома имел противников среди францисканцев, доминиканцев, некоторых представителей духовенства, не принадлежав-

ших к монашеским орденам, среди латинских аверроистов. С течением времени томизм начал приобретать и приверженцев, главным образом среди доминиканцев. Затем доктрина томизма нашла своих последователей среди профессоров Парижского университета и немонашеского духовенства.

В XIV в. главным центром томизма становится Париж. Однако позднее этот центр перемещается в Германию, в Кёльн. Таким образом, с XIV в. Фома становится высшим авторитетом церкви, признавшей его доктрину в качестве официальной философии. С этого времени церковь использует это учение в борьбе со всякими движениями, направленными против её интересов.

Несмотря на провозглашение томизма официальной философской доктриной католической церкви, в XVII в. в условиях новых социальных и научных движений он вступил в полосу кризиса, продолжавшегося несколько столетий. Слово «схоластика» стало означать формализованную школьную мудрость, вступившую в серьёзное противоречие с требованиями жизни и науки.

В конце XIX в. руководители католической церкви возрождают теолого-философскую систему Аквината. Папа Лев XIII выпускает знаменитую энциклику «Aeterni Patris» («Вечного отца») с подзаголовком «О восстановлении в католических школах христианской философии в соответствии с духом Ангельского Доктора св. Фомы Аквината». Эта энциклика положила начало наиболее влиятельному философскому направлению в рамках католицизма, которое получило наименование *неотомизм*.

## **БОНАВЕНТУРА** **(1217–1274)**

Бонавентура (что означает «благое пришествие») из Баньяреи (настоящее имя — Джованни Фиданца) — средневековый схоласт. Святой римско-католической церкви, генерал францисканского ордена. Автор трактата «Путеводитель души к Богу», где раскрывается его талант как богослова и глубокого мистика. За свою жизнь написал 65 сочинений, что очень много для Средневековья. В основном они были посвящены философско-теологическим проблемам, экзегетике и аскезе. Его сочинения (в 11 томах) были изданы в 1882–1902 гг. отцами Bonaventura-Collegium во Флоренции.

### **Жизнь**

Бонавентура родился в маленьком городке Чивита близ Баньяреи (Италия), в семье врача из знатного рода Фиданца ди Кастело, мать его звали Ритела. Умер в Лионе, Франция. Легенда гласит, что, будучи ещё ребёнком, он тяжело и, казалось, безнадежно заболел. Но мать Джованни обратилась к святому Франциску Ассизскому с молитвой, после чего мальчик выздоровел и получил второе имя — Бонавентура. Связь Джованни со святым Франциском прошла через всю его жизнь. Мальчик обучался во францисканском монастыре в родном городе.

В возрасте 20 лет Бонавентура поступил на факультет искусств Парижского университета, окончив который в 1242 г., вступил во францисканский орден и далее, как монах-францисканец, продолжил обучение на факультете теологии под руководством Александра Гэльского. Александр был для Бонавентуры тем же, чем был для Фомы Аквинского Альберт Великий. Он стал францисканцем, уже будучи магистром-регентом теологической кафедры в Париже. Его наиболее известная

работа — «Сумма всеобщей теологии», хотя и незавершённое, но вполне оригинальное сочинение. Бонавентура воспринял от учителя тезисы экземпляризма и разумных семян, относительной независимости души от тела, состоящего из материи и формы, и множественности индивидуальных форм. Душа, по мнению Александра, «*tabula rasa*» (чистая доска), только по отношению к низшему, тому, что познаётся разумом.

В познании внутреннего и высшего мира интеллект нуждается в божественном озарении. Александру импонирует онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, акцентирующий эмоционально-волевой элемент в познании божественного как высшего блага. В его работах мы находим ссылки на Августина Аврелия, Бернарда Клервосского, викторианцев, Гуго и Рихарда. Программный тезис Александра Гэльского таков: «Следует больше доверять Августину, чем философу» (так в средние века называли Аристотеля). Этот выбор сам по себе показателен для францисканцев и их духовной ориентации. Недаром Бонавентура назовёт Александра «наш отец и учитель».

В 1248 г. Бонавентура заканчивает обучение и начинает преподавать. В 1248–1252 гг. он преподаёт в качестве билейского бакалавра и сентенциального бакалавра. Он пишет «Комментарии к Сентенциям Петра Ломбардского», где критикует взгляды Аверроэса и его латинских последователей. В 1253 г. после защиты диссертации «Спорные вопросы о Христовой науке» он получает титул доктора теологии и начинает преподавать во францисканской школе в Париже. Через четыре года Бонавентура был утверждён в качестве ординарного профессора на факультете теологии Парижского университета, где он преподавал вместе с Фомой Аквинским.

2 февраля 1257 г. — важная веха в жизни Бонавентуры: его избирают генералом ордена францисканцев. Этот орден, наряду с орденом доминиканцев, являлся орденом нищен-

ствующих монахов. Данные ордена были созданы для проповедования христианства и демонстрации скромной жизни католического духовенства, т.к. в период создания этих орденов (рубеж XII–XIII вв.) среди населения католических стран росло недовольство растущей роскошью церковных иерархов. Кроме того, эти ордена сыграли большую роль в создании и деятельности средневековой католической инквизиции (инквизиторы в основном набирались из монахов этих двух орденов).

Основателем ордена францисканцев является святой Франциск Ассизский). Официальной датой основания можно считать 1208 г., когда последователи (братья) Франциска собрались близ Сполето в Италии. Братья ещё колебались: посвятить ли себя созерцательной жизни отшельников или всецело отдаться великому делу евангельской проповеди, которое открывалось перед ними. В результате долгих совещаний было принято решение, что главной задачей ордена является проповедь христианства. И это позволило ордену стать одной из наиболее могущественных организаций христианского мира.

О быстрой скорости роста ордена свидетельствует тот факт, что когда в 1221 г. Франциск созвал первое общее собрание ордена, то число присутствующей братии было от трех до пяти тысяч, причём среди них был один кардинал и несколько епископов. При этом по своему образу жизни францисканцы настолько отличались от других церковных деятелей, что в первое время существования ордена во многих странах Европы их принимали за еретиков и подвергали преследованиям.

Устав ордена был прост. Глава, или генерал-министр, выбирался провинциальными министрами, которые могли и сместить его во всех случаях, когда этого требовали общие интересы ордена. Разрешения на проповедь давались генералом, но никто из братьев не имел права проповедовать в епархии без разрешения на то местного епископа. Всякий,



желавший вступить в орден, должен был, прежде всего, продать своё имущество и разделить его между бедными; если это было невозможно, то просто отказаться от него. Все должны были странствовать пешком, не брать деньги ни лично, ни через третье лицо. Только провинциальные министры могли брать деньги на уход за больными и одежду. Работать (а не выпрашивать милостыню) должны были все здоровые братья, но брать плату за труд разрешалось только необходимыми предметами.

Однако в 1239 г. внутри ордена назрел конфликт на почве отношения к тому крайнему образу жизни, наложенному на монахов уставом ордена. В результате образовались две резко различающиеся партии, которые стали известны как спиритуалы и конвентуалы. Первые строго придерживались буквы устава; вторые старались смягчать строгость, ссылаясь на требования человеческой природы и условия мирской жизни.

Предшественник Бонавентуры на посту генерала ордена Иоанн Пармский принадлежал к спиритуалам. Но дело в том, что к 1257 г. фракция спиритуалов и Иоанн Пармский были сильно скомпрометированы тем, что они поддерживали книгу «Вечное Евангелие» Иоахима Флорийского (точнее — это был сборник из трёх его трудов), вышедшую спустя около пятидесяти лет после его смерти в 1254 г. в Париже. В работе было три важных вещи: во-первых, необходимость нового Евангелия; во-вторых, рождение нового монашеского ордена, предназначенного руководить миром и церковью (под этим орденом францисканцы-спиритуалы понимали себя); в-третьих, слишком вольное толкование учения о святой Троице.

Эти три пункта были осуждены официальной римской церковью. В результате Папа Александр IV 2 февраля 1257 г. собрал общий капитул в замке Святого Ангела в Риме. Иоанну Пармскому посоветовали сложить с себя обязанности генерала, что он и сделал, сославшись на свой возраст и пере-

утомление. Для соблюдения приличий сначала отказались принять его отставку, но затем приняли и просили назначить себе преемника. Он избрал Бонавентуру, который и был избран. Можно предположить, что на избрание Бонавентуры повлиял тот факт, что он не принадлежал ни к одной из этих двух партий.

Руководители ордена потребовали от Бонавентуры преследования Иоанна Пармского и его сторонников. Сначала Бонавентура колебался, но в конце концов согласился. В результате многие сторонники Иоанна Пармского были посажены в тюрьму. Его самого вслед за этим судили специальным судом, председательство в котором Александр IV поручил кардиналу Каэтану, ставшему позднее Папой Николаем III. Обвиняемый охотно отрёкся от своей речи в пользу Иоахима. Но его направление раздражило судей, и, с согласия Бонавентуры, он разделил бы участь своих сторонников, если бы не смелое вмешательство кардинала Оттобони, будущего Папы Адриана V. Бонавентура разрешил Иоанну Пармскому избрать себе место жительства, и Иоанн удалился в небольшой монастырь близ Риети. Здесь он жил в течение тридцати двух лет, не отрекаясь от своей веры в Иоахима.

Несмотря на то, что Бонавентура не относил себя ни к одной из сторон, удаление Иоанна Пармского всё-таки означало победу конвентуалов. Однако новый генерал весьма решительно отрицал, что Христос и апостолы имели какую-либо собственность, и отождествлял бедность с совершенством. Бонавентура был проникнут мистицизмом. Борьба, которую вызывал внутри ордена вопрос о собственности и бедности, усилилась. Конвентуалы постарались воспользоваться своей победой над Иоанном Пармским. Они заставили Папу Александра IV 20 февраля 1257 г. повторить разъяснение Иннокентия IV, которым он разрешил ордену иметь деньги и собственность от имени Святого Престола. Это возмутило

спиритуалов, которые заявили, что даже папа римский не может менять устав святого Франциска Ассизского, т.к. он был дан откровением свыше.

Бонавентура на капитуле в Париже утверждал, что он согласился бы быть истёртым в порошок, если бы никогда не думал привести орден в тот вид, который хотел придать ему св. Франциск. 23 апреля 1257 г. он разослал провинциалам энциклику, обращая внимание на пороки братьев и на то презрение, которое вызывали они ко всему ордену. Однако Бонавентуре так и не удалось примирить спиритуалов и конвентуалов, и после его смерти раскол продолжал усиливаться.

В октябре 1259 г. Бонавентура, находясь на горе Альверне, на склонах которой св. Франциску было видение шестикрылого серафима, пишет свой знаменитый «Путеводитель души к Богу», а в 1260 г. — житие св. Франциска. Биография св. Франциска, написанная Бонавентурой, была признана единственно точной, а все прежние запрещены. В 1260 г. в Нарбонне св. Бонавентура провёл свой первый генеральский капитул, где были приняты важные для жизни ордена решения. 3 июня 1273 г. Папа Григорий X рукоположил Бонавентуру в епископа Альбанского и возвёл в кардиналы. После этого его направили на Лионский собор, созванный Папой Григорием X с целью восстановить общение с греческой церковью. Бонавентура принял активное участие в работе собора, поражая всех убеждёчностью и красотой своих речей в пользу воссоединения церквей.

Вскоре, между первой и второй сессиями собора, Бонавентура заболел и 15 июля 1274 г. умер. Похоронен он был во францисканском монастыре в Лионе. Собратья по ордену почитали его святым, но только спустя двести лет, 14 апреля 1482 г., в соборе святого Петра состоялась канонизация св. Бонавентуры. А спустя ещё одно столетие, в 1587 г., Папа

Сикст V буллой «Торжествующий Иерусалим» причислил его к Учителям Церкви. Последующими поколениями богословов св. Бонавентура именовался «серафическим доктором» наравне с Фомой Аквинским («ангельским доктором»).

### **Философия и религия**

«Даже если человек и способен познавать природу и метафизику, возвышающую его до субстанций наивысших, то, достигнув этих вершин, остановится: невозможно не впасть в ошибку вне света веры, не ведая, что Бог един в Трех Лицах, всемогущ и всеблаг», — такой видит Бонавентура функцию философии. Он не против философии вообще, он против такой философии, которая не способна держать вертикаль от конечного к бесконечному, нить от человека к Богу, конкретизирующему наше бытие, направляющему к спасению, без чего всегда открыт противоположный путь ко злу.

Проблема, согласно Бонавентуре, не в разуме как таковом, но в понимании различия между христианской теологией и нехристианской философией, между разумом, ведомым верой к благословенному, и разумом, упорствующим в своей самодостаточности, отрицающим всё сверхъестественное. Он сознательно следует традиции, проложенной Платоном, Августином и Ансельмом, рефлектирующей мир как систему упорядоченных символов, смысловую ткань которого соединяют Бог единый и троичный, и человек, пилигрим, очарованный Абсолютом.

Упражнения разума нужны затем, чтобы распознавать и приветствовать в мире и в нас самих зёрна божественного, которые затем пестуются до полного созревания теологией и мистикой. «Искать Бога», который просветляет, проявляется и скрывается — это, согласно монашеской традиции, возможно лишь через усилия медитации. Философия, на взгляд Бонавентуры, это и пролог и инструмент теологии и мистики.

Бонавентура потратил немало сил, чтобы показать разь-едающую силу аверроизма и его несовместимость с христианством. Он изучал работы Аристотеля в 1235 г., обучаясь на факультете искусств. Несмотря на запрет Папы Григория IX, такие труды Аристотеля как «Метафизика», «Этика», «Логика» старая и новая (вместе с Порфирием и Боэцием) тщательно изучали в Париже.

Признавая авторитет Аристотеля в области физики, в сфере философии Бонавентура больше уважал Платона. Августина же предпочитал им обоим: «Среди философов язык мудрости пусть будет отдан Платону, Аристотелю, безусловно, язык науки; однако и тот и другой, а именно, язык и мудрости и науки, пусть отдадут Августину». Именно у Августина круг философских проблем очерчен влечением человека и всего мирского к Богу, чего никак нельзя обнаружить у Аристотеля. Религиозный дух, привнесённый Франциском Ассизским, излучал особое тепло: каждый шаг теологической мысли был одновременно и действием разума и напряжённым актом любви.

Бонавентура хорошо знал труды арабских философов, но считал, что самым крупным просчётом арабских последователей Аристотеля было забвение платоновской теории идей. Не брать в расчёт идеи, посредством которых Бог, по мысли Платона, сотворил мир, значит, видеть в Творце только финальную причину, понимать его как Творца без творчества, замкнутого в самом себе и безразличного к происходящему в мироздании. Отсюда следует, что либо всё случайно, либо фатально необходимо. Не желая признавать всевластие слепого случая, арабы, естественно, склонялись к крайнему фатализму. Что бы ни происходило, всё обусловлено субстанциями, вращающими небеса. Но ведь доказано: где нет свободы, там нет ответственности. Для покидающих этот мир нет ни наград, ни наказаний.

Кроме того, если всё неотвратно и все от Бога, то и мир вечен, и всё в нём также необходимо, не может не быть, а значит, у всякого мирского создания нет ни начала, ни конца. Отсюда другая ошибка: пресловутый тезис о единстве интеллекта. Если мир вечен, надо признать возможность существования бесконечных людей и бесконечных душ, а коль скоро они бессмертны, то картина скопления человеческих тел и душ выходит хотя и забавная, но вряд ли отвечающая реализму того же Аристотеля. Преодолеть этот тупик аверроизма и его чреватый апориями тезис о духовном и бессмертном интеллекте, который один на всех, можно лишь вернувшись к идеям Платона, а через них и Августина к чистому духу христианства. Поэтому очень кстати оказалась доктрина экземпляризма.

### **Онтология: экземпляризм и проблема универсалий**

Одной из важнейших проблем средневековой философии являлась проблема универсалий (общих понятий). Проблема состояла в том, что не ясно, существуют ли универсалии в природе, бытии или только в разуме. Соответственно, в зависимости от того, как решалась данная проблема, выделялось несколько философских направлений. Представители такого направления, как реализм, считали, что универсалии существуют реально, либо (крайние реалисты) до единичных вещей и вне их (например, в божественном разуме, что делало их близкими к понятию «эйдос» у Платона), либо (умеренные реалисты) в самих вещах и явлениях. Представители номинализма не допускали реального существования универсалий, считали что общее существует только после вещей, либо (умеренные номиналисты) универсалии создаются человеческим сознанием в результате абстрагирования признаков, общих для тех или иных предметов и явлений, но универсалии имеют свое основание в самих вещах, либо (крайние номина-

листы) считали универсалии условными знаками, иллюзиями, не существующими даже в человеческом сознании.

Бонавентура считал недостатком аристотелевской философии то, что она трактует мира вне Бога, точнее, с Богом неподвижным, безличным двигателем, который не творец, не провидец, а просто мозг без любви. Бонавентуре ближе другой образ Бога — образ, в котором есть подобия всех от мала до велика вещей в виде моделей, идей, семян, т.е. то, что получило общее название универсалий. Здесь видно некоторое концептуальное смещение внутри платонизма. Сотворение происходит от Творца не в процессе бессознательного и неудержимого излучения божественного начала всего мира, но благодаря свободной его воле. Бог — это тот, кто хочет и знает, чего он хочет, знает и любит это. Бог — артист, творящий то, что он понял.

Мир, заявленный в таком ракурсе, напоминает книгу, в которой отражается Троица в трехступенчатой проявленности — слепок, образ, подобие. Слепки — неразумные существа, образы интеллектуальные, наконец, богоподобные существа. Способ сотворения универсума структурно тот же, что и лестница к Богу, открытая человеку от телесного, внешнего нам слепка, к духу, Божьему образу в нас, и уподоблению Христу. Таково мистическое путешествие к Богу, «путеводитель души к Богу», как выражается сам Бонавентура.

Мир, следовательно, полон божественных знаков: человек, используя свою веру и духовную силу, должен их расшифровать. «Кто не был ослеплен величественным слиянием сотворенных вещей, тот просто слеп; кто не был разбужен хоть раз их сладкогласием, тот глух; кто не был подвигнут всем этим воздать хвалу их Творцу, тот нем; кто по их ясной очевидности не способен постичь умом первоначало, тот глупец».

Бонавентура, в отличие от древнего человека, обожествовавшего мир, и современного учёного, предпочитающего

мифологии строгую науку и старающегося исключить из картины мира все сверхъестественное (пытающегося таким образом избежать метафизической проблематики), отличает, но не отлучает Бога от мира. Он против профанации, обмирщения сотворенного, как и против его дегуманизации. Восхождение к Богу и уважение к божественному Бонавентура склонен оценивать как всеобщее нравственное предписание: «Разверзни уста твои и открой сердце навстречу Богу, славя его и сотворенное им, и никогда мир не отвернется от тебя. Ведь именно против неблагодарных восстанет мир».

Тем самым, атеизм не может быть частным делом отдельного человека. Человек, который не видит в мире ничего, кроме профанной реальности, не склонен уважать его. Используя всё мирское, он разрушает гармонию мира и насилует хрупкие природные связи и законы. Ясно, что в ответ природа восстаёт против всех, а не только против язычников. Такой отчётливый акцент на правах природы и обязательстве человека уважать её даёт нам случай оценить по достоинству философию Бонавентуры, не свободную, впрочем, от некоторой назидательности, столь характерной для схоластики в целом.

Таким образом, мир для Бонавентуры — это книга, которую нужно прочесть и понять, что это микрокосмос, участвующий в бытии, а бытие — Бог. Бонавентура сравнивает Бога с сеятелем, разбрасывающим семена; в Боге есть причинный разум, от которого исходят все законы мироздания. Именно здесь находятся идеи вещей, созерцая которые, Бог творит мир и посредством которых управляет миром. Эта идея соответствует крайнему реализму. Материя также не лишена некоторой активности, ибо содержит зародыши форм, которые Бог актуализирует окончательно. Это — сближение с позицией умеренного реализма.

Полное знание Бонавентура считал достижимым не через чувства или схоластические рациональные рассуждения,



а лишь через мистическое созерцание, постижение абсолюта в экстатическом слиянии с Богом, что пересекается с идеей Платона о припоминании человеческой душой мира идей.

Бог выступает у Бонавентуры как сеятель, разбрасывающий зёрна, которые затем при участии вторых причин прорастают в материи. Материю нельзя представить в виде одной единственной формы, как нельзя вообразить её разодетой во множество форм, актуально всегда существующих. Она шла от первоначального хаоса к нынешнему состоянию через поэтапное разделение.

Тезис о «рационес семиналес», семенах разума в лоне материи, корректирует, по мнению Бонавентуры, аристотелевский тезис о чистой потенциальности материи, а также точку зрения, приписывающую активность только Богу, лишая тем самым спонтанности всё природное. Как в Боге есть «причинный разум», правило становления природы, так и в самой материи есть уже зародыши форм, управляющие естественными процессами, и это «семена разума».

Некоторое божественное присутствие в природе не умаляет, конечно же, материальное. Всё бытие в средневековой парадигме тотально зависит от Бога. Бог Фома Аквинского «двигает» природу, Бог Бонавентуры дополняет её собой. Не аристотелевский дух автономии природного, который вдохновлял Фому, а, скорее, иная перспектива, снимающая это безнадежное «суета сует» Екклесиаста, даёт нам представление об обертоне мысли Бонавентуры.

Таким образом, решая проблему универсалий, Бонавентура скорее склоняется к позиции крайнего реализма. Экземпляризм — термин схоластической философии, используемый Бонавентурой и Фомой Аквинским, подразумевающий сотворение мира Богом по принципу «многого из единого (т.е. Бога)». Бог сам-в-себе есть познающий субъект и познаваемый объект. При этом знание, которое он имеет о себе,

полностью адекватно и тождественно представляемому, являясь подобием всего, что есть Бог. А это подобие есть Слово, выступающее как полнота идей, по образцу которых Бог творит мир. Бог есть Единая порождающая причина вещей, заключающая божественные идеи обо всём существующем (подобия, образцы — *exemplaries*). Идеи эти не отличны от божественной субстанции, по сути это и есть Бог. Здесь хорошо видно, насколько сильно философия Бонавентуры пересекается с идеалистической философией Платона, что указывает на тесное философское подобие между христианством и платонизмом.

### Гносеология

Бонавентура выделяет два типа знания: первый тип — это знание, восходящее от каждого живого существа к Богу. Оно является множественностью в познающем сотворенном разуме. Второй тип — это знание, основывающееся на подобии Богу, что позволяет получать знание о божественных идеях всего существующего. Бонавентура выдвигает тезис, похожий на тезис Платона о припоминании, и называет его коинтуицией. Под коинтуицией следует понимать такой контакт с объектом, который сопровождается ментальным ощущением его божественной модели, восприятие которой уже включает в себя подражающую рефлексию. Одновременность восприятия и подражания, копирования в акте коинтуиции не даёт, впрочем, знания об определённой божественной конфигурации.

Здесь на помощь приходит теория озарения (иллюминации). Чувственное познание относится к материальным объектам, его инструмент — чувства. Интеллект, перешагивая через них, приходит к универсальному. Но где же она, эта универсальность? Аристотель ответил бы, что фундамент универсальности в необходимости идей, которые абстрагируются от единичных вещей. Бонавентура не удовлетворён таким

ответом. Вещи, как и человек, относясь к миру возможного, не могут сами прийти к необходимому и универсальному. Нужен свет неземной, чтобы сцепление конечного с божественным стало явью. Ещё с Платона берёт начало мысль, что без идеи бесконечного мы не можем знать о конечном и несовершенном. Именно поэтому для Бонавентуры неопровержимо то, что познание всего, выходящего за пределы обыденного, включает в себя соприсутствие Бога в нас.

Отсюда вытекает первичность чистейшего существа в человеческом духе, познание которого возможно в лучах Абсолюта, в котором пребывают вечными идеи всех существ. Об этом Абсолюте у человека весьма смутное представление, степень ясности которого зависит от его продвижения по сферам божественного.

Бонавентура считает странным, что интеллект не может видеть то, без чего ни видеть, ни понимать невозможно, т.е. божественные знаки. Интеллект способен найти доказательства бытия Бога. Но здесь имеет место, скорее, развитие духа, который может улавливать присутствие Бога вне, внутри и сверх себя. Блаженное видение ждёт в финале самого неотступчивого.

Мы снова видим аргумент из ансельмовского «Прослогиона» о непосредственном присутствии в нас Бога. Впрочем, теперь уже нет необходимости доказывать его существование, достаточно сделать ясным его присутствие. Несовершенна молитва, если нет того, кто готов доказать веру; несовершенно доказательство, если нет того, кто его поймет. Сознательные существа, в отличие от лишённых разума, способны сами войти в контакт с Богом. Человек — образ Божий, благодаря своей способности жить в духе, благодаря памяти, пониманию и воле.

Обладая памятью, пониманием и волей, душа наслаждается пусть неполной, но ощутимой независимостью от тела,

и, будучи субстанцией, образованной из материи и тела, она способна существовать как бы сама по себе, быть самоценной. Душа, по Бонавентуре, не чистая форма, она обладает некоторой материальностью, иначе неясно, как она могла бы действовать и страдать. Но, соединяясь с телом, она выступает по отношению к нему как форма. Душа и тело здесь, как и у Августина, две разные субстанции, хотя и дополняющие друг друга. Называя человека микрокосмом во множестве его форм, подчёркивая приоритет духовной активности, Бонавентура видит свою особую миссию францисканца в том, чтобы сделать рациональную структуру мира очевидной, как очевидна аналогия между душой и Творцом, высшей мудростью, началом и гарантом рациональной постижимости мира.

Как и Августин, Бонавентура не принимает томистскую автономию природы от её божественного корня. Потому-то разум природный, божественно иллюминированный, и ведёт по истинному пути знания. Читая откровение, Бонавентура читает историю человека и универсума. Раз познав истину Христа, душа уже не может забыть её; знания, чувства, её воля — всё видится иначе в свете трагедии Христа. Христианин видит перст судьбы там, где ученик Аристотеля находит лишь предмет любопытства для самоудовлетворения.

Это предчувствие трагедии чрезвычайно характерно для мироощущения Бонавентуры. Проблема жизни и смерти вечна. Чтобы хоть что-то понять в этой проблеме, надо устранившись, уйти из всего внешнего. Затем, победив в себе страх, увидеть, наконец, что сотворённый в любви мир и вновь омытый кровью Христовой, он каждый день явлен на поругание, презираемый ничтожествами. Именно поэтому мысль Бонавентуры, в центре которой Христос, это, скорее, философия спасения. Манифестом её могли бы быть слова: «Философия не начнется без Христа, ибо Он — её начало. Но она не придёт и к своему завершению без Христа, ибо Он — её финал.

Она — перед выбором: либо обречь себя на нескончаемые ошибки, либо отдать отчёт в том, что ей уже известно».

### **Вера и разум**

Итак, Бонавентура — христианин, который философствует, но не философ, который верует. Он, кроме того, мистик. Главное — вера, разум — инструмент веры. Разум читает то, что вера освещает. Бонавентура и Фома Аквинский едины перед лицом веры, но во всём прочем эти два монашествующих христианина расходятся. Если говорить о пантеизме, то их объединяет позиция творения мира Богом из ничего. Однако существует очень большая разница между томистским бытием для себя и участливым бытием Бонавентуры. В онтологии обоих философов Бог предстаёт недоступным человеческой мысли.

Что касается рационализма и фидеизма, то между ними существует определённая диалектическая связь, основывающаяся на призыве к необходимости координации интеллектуальных усилий с действием веры. Рационализм и фидеизм схожи, но не следует забывать, что сходство не есть тождество: вера в Бога уникальна, но путей человеческих множество. Вера освобождает от предрассудков, но все человеческие попытки найти себя в вере относительно (во времени, в пространстве, в культурной эпохе). Сходность рационализма и фидеизма состоит в том, что они рассматривают надматериальные основания более значимыми для познания мира. Однако эти надматериальные основания у них принципиально различны. Рационализм рассчитывает на силу человеческого разума, фидеизм — на веру и божественную помощь.

Бонавентура считает, что человеку нужно освобождаться от иллюзии, что можно читать Библию без сердечного участия, размышлять без благоговения, исследовать без восхищения, быть внимательным и безрадостным, активным

и жестокосердным. Нет науки без любви, понимания без смирения, открытия без благодати, интуиции поиска без мудрости от Бога, — об этом пишет Бонавентура в своем «Путеводителе души к Богу». Таким образом, Бонавентура неявно начинает бороться с зарождающимся идеалом беспристрастного научного исследования. Этот идеал базировался на попытке убрать из процесса познания мира всё субъективное, все ценностные ориентации. Бонавентура же считал, что невозможно адекватно познавать мир, не любя его, не восхищаясь им и т.д.

Тем самым, можно говорить о том, что современная наука (которую сейчас принято называть постнеоклассической) в своем развитии, в некотором роде, пересекается с идеями Бонавентуры. Примером может служить принцип аксиологизации науки, который требует акцентирования внимания не только на объективных характеристиках предметов изучения, но и необходимости учета ценностных компонентов познавательного процесса», попытки выработать красоту теории как критерий её научности и т.п.

Среди вещей есть тени и образы, телесные и духовные, временные и вечные, внешние и внутренние, всё это становится яснее благодаря молитве: «Сначала нужно пройти всё телесное, временное, внешнее, увидеть в нём божественную печать. Затем вернуться в самих себя и узреть в сознании своем образ вечный, духовный и потаенный. И это означает, что мы вошли уже в истину Бога, поднимаясь над собой, постигаем начало всего, наслаждаясь в опыте божественного его даром и благом беспредельным».

Действительность, факты сами по себе, говорит Бонавентура, как и Франциск Ассизский, беспомощно немые. Но они могут заговорить, если есть талантливый рассказчик, умеющий читать универсум и вычитывать смыслы. Разум пишет то, что напёщывает ему вера. Вера делает разум богатым и изо-

бретательным. Чтобы подняться к вечной истине, которая есть принявший человеческий облик сын Божий, нужно построить лестницу к нему. Душа, которая верит, надеется и любит, способна услышать божественные слова, — таким видит путь человека Бонавентура.

### **Заключение**

Из седины веков до нас дошло завещание монаха-философа св. Бонавентуры: меньше доверия языку, слову, книгам, больше — радости душевной и беспричинной, печься не столько о творениях, сколько о Творце, его Даре, Святом Духе, «оставь чувства и рассудочные изобретения, бытие и небытие, оставь всё это и отдайся Тому, кто по ту сторону любой сущности и любой науки».

Рассматривая проблему автономности философии, Бонавентура полагает, что человек, даже если и способен познавать природу и метафизику, может впасть в ошибку вне света веры. Поэтому, по Бонавентуре, следующему в этом вопросе Августину, нужно отличать разум, ведомый верой, цель которого — «искать Бога», от самодостаточного разума, который на деле может быть только инструментом теологии, поскольку он записывает то, что вера ему предписывает.

## МАЙСТЕР ЭКХАРТ (ок. 1260–1327)

Немецкий мистик-богослов, доминиканец. Фамилия Экхарт в переводе с древневерхненемецкого означает «твёрдый как меч», что вполне соответствовало натуре этого проповедника, получившего ещё прозвище «майстер», т.е. «учитель». Основатель традиции немецкой философской мистики и немецкого философского языка. Сторонник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены. Учитель И. Таулера и Г. Сузо. Проповеди и трактаты Экхарта на немецком языке сохранились большей частью в записях учеников. Они как по форме, так и по философскому содержанию далеко отходят от норм схоластики. Экхарт не придавал своему учению вид законченной философской системы. Его способ мышления, как и изложения, носит афористический характер. Можно объяснить это тем, что он большей частью излагал свои мысли в проповедях (на народном немецком языке) перед народом и монахами. Главное сочинение — «Проповеди и рассуждения».

### Жизнь

Родился, вероятно, в Тюрингии. В ранней юности поступил в доминиканский орден. Учился в высшей школе г. Кёльна. Три года был лектором. Назначался приором в Эрфурте и викарием Тюрингии. Из бесед во время трапез с монастырской братией возникли его «Речи...», в которых он учил отличать существенное от несущественного в вопросах религии и культа. В 1298 г. совмещение в ордене двух должностей одним лицом было запрещено. Предполагают, что Экхарт как более почётную сохранил должность викария. Вскоре он был назначен провинциальным приором.

С сентября 1300 г. Экхарт читал лекции в Париже в коллегии Св. Иакова, посвящённые комментированию Св. Пи-



сания. Здесь он получил степени бакалавра и лиценциата. В 1303 г. Экхарт вернулся в Эрфурт и в том же году был назначен приором вновь образованной саксонской провинции ордена. В 1306 г. в Париже на Генеральном собрании многие из членов ордена указывали на беспорядки среди терциариев, особенно в Германии и Саксонии. Эрхарта обвиняли в снисходительном отношении к «братьям свободного духа». На этот раз ему удалось оправдаться. В 1307 г. он назначается в Богемию, где обладает неограниченной духовной властью.

В 1311 г. на собрании ордена в Неаполе великий магистр назначил Экхарта в Париж в качестве лектора-магистра. С 1312 по 1320 г. он провёл, видимо, в Страсбурге. В 1320 г. Экхарт назначен приором во Франкфурт. Причиной этого перемещения считают возникшее против него подозрение в связях с бегинами и бегардами, против которых было возбуждено жестокое гонение как против еретиков.

В 1320 г. великий магистр велел произвести тщательное расследование подозрительных связей Экхарта. Примерно в это время Экхарт читал лекции в кёльнской школе, где откровенно высказывал свои взгляды. Этим он возбуждал недовольство среди пастырей церкви. В 1335 г. на соборе ордена в Венеции было постановлено вновь расследовать дело Эрхарта, в результате он был оправдан. Но ему запретили касаться с кафедры вопросов религиозно-спекулятивного характера.

Архиепископ Кёльнский был недоволен таким исходом дела. Он собрал об Экхартe сведения, сильно компрометирующие его в глазах церкви, вооружился цитатами из его произведений. И вновь начал процесс против Экхарта. Четырнадцатого января 1327 г. он был допрошен инквизиторами архиепископа. Экхарт принёс папе жалобу на инквизиторов, которые окружили его шпионами. Он выразил готовность подчиниться решению церкви, если его учение будет признано неправильным.

В своих проповедях Экхарт ориентировался, прежде всего, на простой народ. Лекции читал на разговорном немецком языке, которым, по свидетельству современников, владел виртуозно. Это не мешало ему отлично разбираться в схоластике и вести научные диспуты на латыни.

Тринадцатого февраля 1327 г. в доминиканской церкви в Кёльне Экхарт заявил публично, что готов отречься от всего ошибочного и еретического, что может быть найдено в его учении. В 1329 г. вышла папская булла, в которой осуждались 17 основных положений Экхарта как еретические, 11 — как подозрительные. В конце буллы говорилось, что от 26 из 28 положений Экхарт отрёкся сам. До окончания процесса Экхарт не дожил.

### **Монизм**

Для Экхарта бытие — предельное понятие. Будучи таким, оно объемлет собой всё, само не ограничиваясь ничем. Бытие выступает как Единое, в котором преодолевается любая определённая, множественность и изменчивость. Понятие Единого определяет собою мистическое рассмотрение бытия. Это объясняется тем, что само Единое выступает тем, что объемля собой всё бытие сущего, не поддаётся в силу своей абсолютной простоты и неделимости какому-либо познанию, определению или восприятию. Оно может только раскрывать себя человеку в самозабвенном экстазе, изнутри самого себя. Здесь связь с Единым достигается через достижение единства с ним («мистическое единство»). Это возможно через выход из себя как раз в экстазе, т.е. через преодоление своей частной отдельности и развёртыванию в максимальной степени изначальной причастности к Единому, т.е. полному растворению в нём.

## Учение о Боге

В Боге Экхарт различает два принципа: Бог в самом себе, сущность Бога, или Божество — безличный и бескачественный абсолют, и Бог, как его проявленная сущность, т.е. Божество, получившее образ. Божество выступает по отношению к Богу как природа в качестве первоосновы и бесконечного источника. Божество — то Единое, то небытие, которое не поддаётся созерцанию или переживанию. Оно может самоявлять собственную сущность только в абсолютной тишине, покое и неделимости. Божество как Единое — трансцендентный исток бытия.

Бог воплощает собой результат начавшегося развёртывания Божества — Единого, т.е. появление мира с характеристиками развивающегося из единого и неизменного. Идея развивающегося Бога была очень новаторской и принципиально важной. Бог — самооткровение Божества, которое и осуществляется в процессе развёртывания Бога. У этого развёртывания есть начало и конец. Происходит оно посредством человека, в котором Бог открывает себя в своём самосознании и посредством мира. А этот мир также открывает свою духовную основу, свою непосредственную причастность Богу через человека, в опыте его мистического единства.

Бог Экхарта существует в трёх лицах: Отец — мысль Бога, в которой выявилась его природа; Сын — мысль Бога о самом себе, порождённая его же природой; Святой Дух — осознание Отцом и Сыном единства их воли. Раскрытие Бога в трёх ипостасях — вечный процесс, а не единомоментное событие. Творение (природа) ниже творца (Божества) и не в состоянии полностью выразить его сущность.

Ближе всего к Богу расположены ангелы, созданные по подобию Божию. Они бестелесны, обладают высшим разумом. Ангелы являются посредниками между Богом и осталь-

ными его созданиями. Некоторые из них управляют движением неба и планет.

### Учение о душе

В вопросе о происхождении души Экхарт, как и большинство теологов того времени, стоит на позициях креационизма. Душа не рождается с телом. Она создана Богом и только потом как бы влита в телесную природу человека. Душу Экхарт считает формой тела. В основе Божества и души лежит одна и та же сущность. Сущность Бога — абсолютная потенциальность, это и сущность души. Но когда душа переходит в созданную сущность, она уже не равна Богу.

В понимании души Экхарт отступает от традиций схоластики XIII в. На пути к Богу душа обычного человека проходит три этапа. Сначала она освобождается от образов рассудка, порождённых чувствами. Затем — от образов разума. И, наконец, милостью Божией сливается с божественной сущностью. Но есть ещё путь для избранных. В глубинах человеческой души, считает Экхарт, таится единосущная Богу нетварная «искра», или «свет». Это высший элемент, присущий человеческой душе. Эта искра божественного огня, зажжённая Богом в душе человека, направляет его стремиться к добру и бороться со злом даже в аду.

Экхарт ставит вопрос: откуда появился грех? И отвечает, что его источником является возвышение человеком своей воли против воли Бога. Сама по себе душа не совершила бы этот грех, т.к. создана Богом. Её греховность идёт от связи с телесной природой, которая заражает низшие силы души и ослабляет высшие. Все без исключения люди находятся под властью греха и нуждаются в милосердии Божиим, чтобы примириться с Богом. Акт божьего милосердия проявился в воплощении Сына в личности Христа, как представителя всего человечества. И это человечество вновь возвратилось

к единению с Богом. Если бы Божество не снизошло к человеку, человек не мог бы достичь Божества.

Для того, чтобы акт милосердия подействовал на человека, тот должен уподобиться Христу в его земной жизни. Это более простой, доступный для всех путь к примирению с Богом.

Есть путь, доступный не для всех. Душа должна отказаться от всего внешнего, земного, умереть для всего, что не составляет божественной сущности, погрузиться полностью в мысль о ней, а главное, возлюбить Бога всем сердцем. Всё это дается милосердием божьим, ведущим человека по пути совершенства и дающим ему необходимые силы. Таким образом, цель милосердия божия заключается в том, чтобы дать душе возможность выйти из своей сотворённой сущности. Это необходимо, т.к. иначе душа человека может познать Бога лишь несовершенным образом — при помощи форм и образов.

Существуют различные степени приближения к Боже-ству. Знание о Боге, как и знание вообще, несовершенно именно потому, что мы познаём его через множество образов. Но чем выше сущность, тем меньше нужно ей образов для познания. Стоящие на высшей ступени приближения к Богу серафимы нуждаются лишь в одном образе для его познания. Богу вообще не нужны образы. В дарованном нам милосердием божьим состоянии души мы не нуждаемся в образах и созерцаем непосредственно сущность божью. Тогда душа отождествляется с Богом, т.к. в ней не остаётся ничего, кроме божественной сущности. Однако, хотя душа погружается в вечность божьего бытия, она всё же никогда не может охватить полностью его первооснову. Единение с Богом, созерцание его есть единственное средство понять, насколько это доступно человеку, его сущность, его проявления и его совершенства. После такого общения силы души получают способность к новой, высшей деятельности.

Человек может постичь божественную сущность, если найдёт в себе несотворённое, а значит, необразное бытие, проходя божественное творение мира как бы в обратном порядке, т.е. сводя образное раскрытие Бога к его незримому источнику. Отрепаясь от своего Я, соединяясь с божественным «ничто», человеческая душа свободно служит божьей воле и становится орудием вечного порождения Божеством самого себя. Эта концепция коренным образом расходилась с ортодоксальным христианством.

Таким образом, смысл жизни человека, по Экхарту, — в познании Бога и возвращении к нему. Это можно совершить через добродетельную жизнь, аскезу и доброту к ближним. Для мистического соединения с Богом пассивного созерцания недостаточно. Экхарт был убеждён в необходимости просвещения людей: «Если не учить невежественных людей, то никто не станет учёным. Затем и учат невежественных, чтобы они из незнающих стали знающими. Затем и врачи, чтобы исцелять больных».

### **Учение о мире**

Мир, согласно Экхарту, создан Богом из ничего, так как Бог существовал ранее, чем что-нибудь было: «Бог даёт своим созданиям сущность, форму и материю», «Бог сообщает творению вещей только то, Он восхотел, и они возникли». Экхарт различает во всех предметах материю и форму. Форма есть сущность каждой вещи, подобно тому, как у Аристотеля, материя без формы — ничто. Материя есть то, что составляет форму вещей. Она не пребывает в вечном покое, а вечно наполняется формами, вечно изменяется.

Мир создан во времени. С понятием времени связаны пребывание, возникновение, изменение, разнообразие. С понятием времени тесно связаны понятия о пространственности и телесности. Материальные вещи могут быть совмести-

мы. Духовные же могут проникать одна в другую и могут быть сводимы к единству. В отличие от мира в бытии Божиим нет различия времени и пространства, а есть лишь абсолютное проникновение и единство. В противоположность Творцу мир не вечен.

В центре мироздания находится Земля как предмет низшего порядка. На ней находятся предметы, которые различаются по степени жизненности. Сначала идут камни, которые обладают лишь сущностью; затем — растения, обладающие растительной силой; животные, имеющие свободу движения; наконец, человек, наделённый свободной природой и разумом.

До грехопадения человек находился в единении с Богом. Но после грехопадения эта связь нарушилась, как и связь с Богом всех остальных творений. До грехопадения не только душа человека была невосприимчива к страданию, но и тело, которое стало грубо материальным только после грехопадения. Эта материальность тела и препятствует цели человечества — единению с Богом. В этом смысле Экхарт называет тело тюрьмой души.

Создание Адама Экхарт считает лишь началом реализации идеи человека. Окончательно эта идея осуществилась лишь в Христе. Сын воплотился бы даже в том случае, если бы не было грехопадения, т.к. Богу присуща бесконечная любовь.

История мира разворачивается по предначертанному Богом плану. Этим планом, по Экхарту, предусмотрена свобода действий человека. Для Бога не характерна смена желаний и чувств, радости и страдания. Он вечно неподвижен, всегда себе равен. Он по-разному воздействует на людей, и это зависит от самих людей, подобно тому, отмечает Экхарт, как солнечный свет действует различно на здоровые и больные глаза. Всё происходящее в мире известно Богу изначально, т.к. мир находится в нём самом.

## **Заключение**

Идеи М. Экхарта развивали И. Таулер, Г. Сузо, Николай Кузанский, идеологи Реформации, включая раннего М. Лютера. Эти идеи оказали влияние на немецкую классическую философию (Ф.В.И. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель — идеалистическая диалектика единого божественного мирового процесса), «философию жизни» (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), феноменологию (поздний М. Шелер), экзистенциализм (М. Хайдеггер).



## ИОАНН ДУНС СКОТ (1265/1266–1308)

На переломе XIII и XIV вв. развивалась философская деятельность Иоанна Дунса Скота, последнего и самого оригинального представителя золотого века средневековой схоластики и в некотором роде предвестника нового мировоззрения.

### Жизнь и творчество

Иоанн Дунс, по прозвищу Скот (шотландец), родился в Шотландии, по одной версии — в графстве Роксбро в местечке недалеко от г. Макстон, по другой — в селении Дунс, графства Берик. Его семья была тесно связана с францисканским орденом. Его дядя, Илия Дунс, вступил в орден ещё в ту пору, когда францисканцы ещё только начали обосновываться в Шотландии. В орденской иерархии он достиг больших высот и в 1278 г. был назначен генерал-викарием Шотландии.

Сам Иоанн Дунс вступил в орден, когда ему было около пятнадцати лет, а в 1291 г. был рукоположен в сан священника епископом Линкольна Оливером Саттоном. По отрывочным сведениям можно предположить, что между 1281 и 1292 гг. он учился в университетах Англии и Шотландии, а в 1293 г. отправился в Париж, где продолжил образование у Гонсальва Испанского (в будущем — генерала францисканского ордена). Между 1297 и 1301 гг. он преподавал в Кембридже и Оксфорде, а в 1302 г. был приглашен в Парижский университет для чтения лекций по «Сентенциям» Петра Ломбардского. В 1303 г. он мог получить степень магистра теологии, но оказался втянутым в противостояние между королем Филиппом Красивым и Папой Бонифацием VIII и, как сторонник папы, был изгнан из Парижа, куда смог возвратиться только после смерти Бонифация в 1305 г. В том же году он получил, на-

конец, магистерскую степень, продолжил преподавательскую деятельность и в течение двух лет прославился как философ, получив прозвище «тонкий» или «изошрённый» доктор за необычайную глубину и тонкость мысли.

В 1307 г. он покидает Париж (возможно, из-за новых осложнений с королевской властью) и перебирается в Кёльн, где и продолжает преподавательскую деятельность вплоть до своей внезапной смерти восьмого ноября 1308 г.

Несмотря на короткую жизнь, Дунс Скот оставил огромное наследие. Но основными и наиболее фундаментальными являются его работы «Оксфордское сочинение», в котором излагаются комментарии к сочинению Петра Ломбардского «Сентенции» (но в ещё большей степени — учение самого Дунса Скота), «О первоначалах», где учёный излагает учение о Боге, и «Вопросы метафизики» — комментарии к логическим произведениям Аристотеля.

Как член францисканского ордена, Дунс Скот унаследовал приверженность учению Блаженного Августина, который представлял консервативное направление в средневековой католической теологии и определял мировоззренческую ориентацию францисканцев, в отличие от доминиканцев, идеологией которых была теология Фомы Аквинского. Но хотя Дунс Скот и принимал участие в борьбе против томизма, его мировоззренческие установки и научные интересы выходили за рамки только августинианства. Здесь сказалось и влияние Аристотеля, с переводами которого он был знаком, и теологические традиции Парижского университета с их ориентацией на формальную логику, и установка на математизированное естествознание, которая была характерна для школы Гроссетеста в Оксфордском университете.

На основе этих различных влияний складывается оригинальное учение Дунса Скота, который стал основоположником «нового» францисканства с ориентацией на позитивное

знание и логику, в отличие от «старого» францисканства, ориентированного в соответствии с учением Августина на мистическое богопознание.

Философия Дунса Скота отличается также пристальным вниманием к содержанию понятий, скрупулёзным выявлением их смысловых оттенков. Фундаментальным методом прояснения содержания понятий у этого мыслителя выступает метод дистинкций (от лат. — различение). Этот метод предполагает поэтапное выявление абстрактных различий между предметами, которые подвергаются сравнению. Сначала — это различение разнородных предметов (например, материи и формы), затем — выявление суждений об одном и том же предмете («дистинкции разума») и, наконец, различение элементов и разнородных свойств самой вещи. Любой объект получает свою определённую (т.е. о нём можно сказать «этот», а не другой предмет) только пройдя все этапы дистинкции. Эту определённую Дунс Скот обозначал как «этовость» или «самость».

Благодаря данному методу, ему удалось впервые в истории философии определить различие абстрактных и конкретных понятий, актуальной и потенциальной бесконечности, внутренней и внешней формы, объекта и субъекта. Ему же принадлежит введение в философский обиход понятия интенции, которое выражает направленность сознания на какой-либо объект (первая интенция) или на само сознание (вторая интенция).

### **Вера и разум, философия и теология**

Проблема соотношения веры и разума, философии и теологии была одной из наиболее важных для всей средневековой философии. Эта проблема включала в себя множество вопросов, которые требовали недвусмысленных и ясных ответов: нужна ли философия верующему человеку или для него достаточно принять библейское учение без рассуждения? можно ли разумно обосновать христианские догматы или

это невозможно в силу их сверхразумности? можно ли верить в то, что невозможно понять? К концу XIII в., когда развертывается деятельность Дунса Скота, сложилось, по крайней мере, три точки зрения по этой проблеме.

Сигер Брабантский и Боэций безоговорочно разделяли философию и теологию. Фома Аквинский считал, что у философии и теологии разные предметы изучения. Но при решении отдельных проблем теология нуждается в философском их обосновании и, таким образом, они в некоторой степени совпадают, хотя философия занимает второстепенное место по отношению к теологии. Бонавентура и Роджер Бэкон признавали их полное совпадение.

«Тонкий» доктор предложил собственное оригинальное решение проблемы. Рассматривая философию прежде всего как метафизику, т.е. как учение о сверхчувственных принципах и началах бытия, он утверждает, что она, как и теология, даёт нам истинное знание о Боге. Если бы человеку была дана возможность непосредственно созерцать Бога, то разница между теологией и философией вообще перестала бы существовать. Но человек лишён такой возможности, и ему остаётся довольствоваться теми знаниями, которые дают ему теология и метафизика. В этом смысле они едины, потому что обе дают знания о Боге.

Теология и метафизика не только сходны, но и различны. Теология является не теоретическим знанием, а практическим. При её обширном объёме она могла бы содержать гораздо больше знаний, чем в ней сейчас содержится. Но назначение теологии не в этом. Она призвана посредством частого повторения одних и тех же практических истин побудить слушателей к исполнению предписанного. Теология есть врачевание духа. Она основана на вере и имеет своим предметом не природу Божества, а его волю. Её цель — научение любви к Богу и через неё — спасение души.

Цель метафизики — созерцание Бога, но не непосредственное, а опосредованное созерцание Бога как Сущего. Бог познаётся эмпирически через испытание его действий частично в физическом мире, частично в историческом откровении. Бога мы не можем понимать, но только воспринимать в его действиях. Рассматривая мир и мировую жизнь в их положительных и отрицательных свойствах, разум познает Божество как совершенную первопричину, целесообразно действующую, но о самой индивидуальной действительности Бога мы можем иметь лишь смутное познание.

Что касается внутреннего определения Божества (его троичность, например), которые сообщаются в христианском вероучении, то они не могут быть ни выведены, ни доказаны разумом, и здесь следует полагаться лишь на авторитет Св. Писания. Но эти откровения, сообщённые человеку, становятся затем предметом разумного мышления, которое и извлекает из них систематическое знание о вещах божественных. Так, размышляя о догмате троичности Бога, Дунс Скот утверждает, что хотя Бог — существо абсолютно простое, не выразимое ни в каких понятиях, его атрибуты различаются формально. И первое такое различие — различие разума и воли. Разумность Бога явствует из его совершенной причинности, т.е. из всего порядка мироздания. Воля же его доказывается случайностью единичных вещей: если единичные явления не следуют из общего разумного порядка, а имеют собственную причинность (которая всё же подчинена Богу как первой причине), то из этого следует наличие в первой причине кроме разумного действия ещё и произвольного, которое существует как воля. Следовательно, в самом Боге существуют две составляющие — разумная (ведение) и волевая (любовь). Разумом рождается Слово (или Сын), любовью — Дух святой, а их единство есть Бог-Отец.

Таким образом, Дунс Скот утверждает, что знание о Боге человек может получить двояким путём — и через теологию, и через философию. Но если Бог открылся человеку в Св. Писании, зачем ему ещё и теоретическое знание, да и можно ли доверять такому знанию, если разные мыслители по-разному толкуют одни и те же догматы, а излишнее философствование часто приводит к ереси? Сам Дунс Скот так отвечал на этот вопрос: «Если существуют какие-либо неопровержимые доводы в защиту положений веры, их неопасно приводить ни верующим, ни неверующим: неопасно для верующих, ибо католические учителя, исследуя достоверность истин веры путем доказательств и пытаясь понять то, во что уверовали, не намеревались этим уничтожить заслугу веры, но, напротив, Августин и Ансельм полагали, что их труд ради понимания истин веры достоин заслуги».

### **Материя и форма**

Проблема материи и формы, зародившись еще в античной философии, сохраняет свою актуальность и значимость также и в средневековой философии. Её решение позволяло мыслителям объяснить как становление универсума и его функционирование, так и существование конечных вещей.

Дунс Скот представлял себе мироздание как постепенное восхождение от общего к индивидуальному, от слитного к раздельному, от неопределённого к определённомu, от несовершенного к совершенному. Пытаясь образно представить этот процесс, он сравнивает вселенную с огромным деревом, корень которого — первая материя, ствол — видимое вещество, ветви — физические тела, листья — организмы, цветы — человеческие души, а плоды — ангелы. Так в учении Дунса Скота формируется представление о вселенной как самостоятельном, из себя развивающемся целом.

Естественно, возникает вопрос об источнике и причинах этого восхождения и развития. Помимо этого и бытие инди-

видуального тоже нуждается в объяснении. В своей повседневной жизни человек сталкивается с множеством разнообразных вещей, которые являются *конечными* сущими, поскольку они ограничены в пространстве и времени. Но при всём их разнообразии эти сущие обладают определёнными общими свойствами, например, все они находятся в постоянном движении и изменении: возникают, развиваются и гибнут. Кроме того, нельзя не заметить, что изменение того или иного конечного сущего подчиняется определённым правилам и законам: человеческий зародыш развивается в человека, а не в какое-либо другое существо; дерево при сгорании превращается в уголь, а не в железо и т.д.

Для решения этих проблем средневековые философы обращались к учению Аристотеля об *акте* (действительности) и *потенции* (возможности), как общей теории, и к учению о материи и форме, как частном случае. Однако следует отметить, что учение Аристотеля истолковывалось далеко неоднозначно, а порой — в диаметрально противоположном ключе.

Что касается материи, то Дунс Скот различает несколько её видов. Во-первых, есть некая универсальная и первичная субстанция, которая существует без формы и лежит в основе всего сущего. Эта материя и составляет предмет метафизики и получила название «перво-первой» материи. Кроме того, существует еще «второ-первая» материя. Это качественно определённая материя, из которой состоят предметы материального мира, и она является предметом изучения натурфилософии, т.е. естествознания. И, наконец, есть еще «третье-первая» материя, из которой уже человек сам создает вещи и которая изучается механикой.

Согласно учению Дунса Скота, всякое конечное сущее состоит из материи и формы, причём материя является потенциальным элементом и принципом неопределённости, а форма — активным элементом и принципом определённости. То, что материя обладает потенцией, означает, что она

содержит в себе возможность соединения с формой, некое внутреннее «тяготение» к ней. Форма, в свою очередь, стремится к материи. При соединении материи и формы вещь, бывшая потенциальностью, начинает существовать актуально, т.е. возможность превращается в действительность. При этом может случиться так, что вещь не осуществилась сразу и полностью, но может изменяться и совершенствоваться через привнесение в неё иных форм.

Например, неграмотный человек имеет возможность стать грамотным при вхождении в него формы грамотности. Это новое свойство не затрагивает сущности человека. Но могут произойти и более существенные изменения: сгорающее дерево перестаёт быть таковым и превращается в уголь. Здесь происходит замена одной субстанциональной формы другой, но только той, к которой материя дерева находится в потенции, содержит изначально возможность такого превращения. Таким образом, согласно Дунсу Скоту, каждая вещь имеет множество формальностей, но окончательную индивидуальность вещь приобретает благодаря форме, становясь «этовостью», которая не позволяет спутать данную вещь с любой другой.

Поскольку ни материя как таковая, ни форма как таковая не даны чувственному восприятию и недоступны опытному знанию, это чисто умозрительное (метафизическое) учение, а не научное, если иметь в виду современное значение этого слова. Но основанием для этого умозрительного заключения служат наблюдения за проявлениями материи при её изменении, а также тот факт, что вещи обладают определёнными свойствами и ведут себя так, а не иначе.

### **Учение об универсалиях и индивидуализации**

Тот пристальный интерес, который философ проявляет именно к единичным вещам, их способности приобретать «этовость» или «самость», невольно заставляет полагать, что



в противостоянии реализма и номинализма в споре об универсалиях Дунс Скот должен принадлежать к номиналистам. На самом деле позиция его в этом споре намного сложнее.

Любая индивидуальная вещь, состоящая из материи и формы, отлична от другой вещи того же вида благодаря какой-то сущности, или реальности. В то же время вещи, принадлежащие одному виду, имеют нечто общее — определённую видовую природу. Например, мы говорим, что Иван, Петр, Павел — люди, и это значит, что они принадлежат к одному виду и обладают общими характеристиками, ему присущими. Но в то же время они и отличаются друг от друга. Что делает Петра Петром, а не Иваном или Павлом? И что его отличает от «человека вообще»?

Это некая специфическая его характеристика или набор характеристик, которую можно назвать «петровостью» (или «этовостью» Петра). Между «этовостью» и общей видовой природой существует реальное единство при формальном различии. Это значит, что хотя Петра нельзя разделить на «петровость» и «человека вообще», в нём есть некие свойства, которые и служат объективной базой для наших понятий «петровости» и «человека вообще». Они не сводимы друг к другу и не включаются друг в друга, но различаются только логически.

Таким образом, каждая единичная вещь состоит из общей природы и «этовости», которая ограничивает общую природу и придаёт этой вещи индивидуальность, отличающую эту вещь от других вещей этого же вида или рода. Подобно тому, как видовое различие «разумность» ограничивает род «живые существа», создает вид «человек», так и отдельные «этовости», ограничивая общую природу, производят множество человеческих индивидов.

А что такое общая природа? Как она существует? Присутствует ли в каждом конкретном человеке «человек вообще»

и если существует, то как он сохраняет своё единство, существуя в реально различных индивидах? Это и есть проблема статуса общего, или проблема *универсалий*.

При решении этого вопроса Дунс Скот исходит, прежде всего, из того, что видовая «общая природа» есть просто природа, она не является ни общей, ни частной, ни универсалией, ни индивидом. Термин «универсалия», по его мнению, может иметь три значения.

1. Универсалией может именоваться отношение логическое, отношение между общим понятием и субъектом, в качестве которого выступает индивид.

2. Универсалией может называться общая природа, которая рассматривается безотносительно к конкретному индивиду.

3. Понятие нашего ума, сформированное сообразно такой общей природе.

Тогда можно сказать, что общее существует только в уме в виде понятия, сообразно третьему значению термина «универсалия», потому что в вещах общее всегда ограничено «этовостью», от которой оно отлично формально, а не реально.

Однако из этого ещё не следует, что Дунс Скот придерживался позиции номинализма. Его позицию скорее следует отнести к умеренному реализму, поскольку он предполагал, что общее, хотя и не в чистом виде, но всё же реально присутствует в отдельных вещах, и это является основанием для умопостигаемых форм. Они образуют при взаимодействии с человеческим интеллектом понятие, в котором как объект дана общая природа этих вещей.

### **Воля Бога и воля человека**

Исходя из целесообразности и взаимосвязи всего со всем в мироздании, с одной стороны, и наличия единичных, неповторимых вещей — с другой, Дунс Скот приходит к признанию наличия у Бога двух способностей: ума и воли. Различие

между ними проявляется в том, что ум обнаруживает себя необходимым образом, когда Бог действует ради определённой цели, любя её, а воля свободна.

Свобода воли заключается в том, что она не имеет для себя каких-то внешних причин, но сама является причиной своих собственных актов. Даже в Боге воля имеет примат над умом. Отсюда философ делает вывод о безусловной ценности Бога. Всё остальное приобретает ценность только через соотнесенность с Богом.

Нравственные нормы сформулированы Богом именно таким образом, а не иначе, не потому, что они нравственны и представляют собой безусловное благо, но они нравственны и благи, потому что сформулированы Богом. Дунс Скот допускает даже, что нравственный порядок, установленный Богом, мог бы быть и другим, но это не отменяет необходимости безусловного порядка, который дан. Это открывает возможность рассматривать нравственные нормы как относительные, а потому и необязательные. Однако философ стремится ограничить, смягчить свой релятивизм и потому очерчивает некоторые пределы нравственного произвола Бога, который связан всё же первыми двумя из десяти заповедей («любить своего Бога» и «не поклоняться другим богам»), следовательно, они являются абсолютными и безусловными.

Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, то, подобно тому, как воля и разум Бога составляют его сущность, то воля и разум являются также сущностью человека. Но разум человека-странника, в отличие от божественного, ограничен, тогда как воля его в любом состоянии обладает всей полнотой свободы.

Она свободна не только в том смысле, что является причиной самой себя, но и в том, что может реализовать или, наоборот, сдерживать определенное хотение, да и сами хотения, желания находят достаточную причину в воле.

Философ не отрицает воздействия знаний, впечатлений, естественных склонностей, мотивов, но эти внешние воздействия не могут стать основанием для волевых актов. Поскольку причина воли — она сама, то она настолько свободна, что способна выбрать меньшее благо. Вместе с тем, самостоятельно направляя действия своей воли, человек несёт за них всю ответственность только перед Богом и своим разумом. Это налагает на человека определённые ограничения в его распоряжении своей волей.

Целью каждого человека является счастье, т.е. благо, но наивысшая цель имеет сверхъестественный характер: это Бог. Поэтому нравственная задача на пути к блаженству состоит в следовании воле Бога, которая сформулирована в Библии. Для этого надо так совершенствовать свою волю, чтобы она была способна принять волю Бога как безусловную моральную норму. Любовь к Богу, которая заставляет принять его волю, какой бы она ни была, которая никогда не может быть поколеблена ни при каких обстоятельствах, — вот то состояние, которое гарантирует личности нравственно достойный образ мыслей и действий.

Здесь, как и во многих других вопросах, Дунс Скот-философ вступает в противоречие с Дунсом Скотом-теологом, характерное для многих представителей средневековой философии, которые пытались через философию прояснить содержание религиозных догматов, чтобы сделать их более достоверными для принятия верой и тем самым содействовать укреплению веры. Однако их интеллектуальная деятельность выходила далеко за пределы поставленной задачи, и они поневоле приходили в противоречие и с теологией, и с самими собой. Неслучайно сам Дунс Скот считал себя в большей степени теологом, чем философом.

## Заключение

Иоанн Дунс Скот похоронен во францисканской церкви в Кёльне. Его гробница в разное время имела разные эпитафии. Одна из них — изящная элегия, написанная в духе Ренессанса:

*Пред вашим взором огромный камень, сокрывший Учителя,  
Чей уход оплакивает святая Минерва.*

*Замедли шаг, о, читающий, прикоснись устами к красно-желтому  
камню.*

*В этой гробнице лежит тело Иоанна Скота,*

*Когда 8 лет прибавилось к году 1300-му,*

*Ею завершен был его последний день, и Лета волновалась.*

Двенадцатого июля 1870 г. во время реставрационных работ на гробнице Дунса Скота появилась новая надпись:

*Шотландия меня родила,*

*Англия меня приняла,*

*Галлия меня обучила,*

*Кёльн меня хранит.*

В 1965 г. католическая церковь торжественно отметила семисотлетие со дня рождения Иоанна Дунса Скота. К этой дате было приурочено и послание Папы Павла VI, в котором была признана значимость философского и теологического учения средневекового мыслителя. Пятнадцатого ноября 1980 г. Папа Иоанн Павел II первым из римских пап посетил гробницу Дунса Скота в Кёльне. Двадцатого марта 1993 г. философ был причислен к лику святых.

## **УИЛЬЯМ ОККАМ**

**(ок. 1285–1349)**

Уильям Оккам является наиболее значительным представителем средневековой схоластики после Фомы Аквинского. Он оставил заметный след в истории философской мысли, особенно в философии науки. Под влиянием идей Оккама в поздней схолистике (XIV — нач. XV вв.) сформировалось философское течение окказимизм (или «терминизм»), которое быстро получило распространение во многих европейских университетах: в Англии (Кембридж), во Франции (Париж), в Германии (Гейдельберг, Лейпциг, Эрфурт), в Чехии (Прага), в Польше (Краков), в Италии (Падуя). Последователи Оккама сформулировали ряд философских и естественно-научных идей, которые способствовали формированию предпосылок для развития науки Нового времени.

### **Жизнь и труды**

Обстоятельства жизни Оккама известны очень плохо. Согласно одной версии, он родился в деревне Оккам в графстве Суррей, расположенной недалеко от Лондона. Но существует также точка зрения, согласно которой местом рождения был существующий и доныне городок Оккам в Линкольншире приблизительно в 150 км юго-западнее Линкольна.

Дискуссионным остаётся и вопрос о дате рождения философа. Долгое время считалось, что он родился около 1300 г. Но после обнаружения документа, который свидетельствует о том, что двадцать шестого февраля 1306 г. Оккам был посвящён в иподьяконы, наиболее вероятной датой его рождения принято считать период между 1280 и 1285 г.

О социальном положении Оккама также нет никаких данных. Однако известно, что философское и теологическое образование он получил в Оксфордском университете, бывшем в то время вторым по значимости педагогическим и научным

центром в Западной Европе после Парижского университета. В Оксфорде преподавали такие крупнейшие схоластики, как Роберт Гроссетест и Дунс Скот. Сначала он изучал философию и другие науки из официального свода, а затем — теологию.

В то время неотъемлемым элементом схоластического образования были диспуты, которые должны были обучить выпускников теологического факультета теоретически и практически искусству ведения дискуссий. Для получения учёной степени по окончании университета каждый студент должен был принять участие в публичном диспуте: студент выставлял определённые тезисы и должен был отстоять их, ответив на возражения оппонентов. Диспуты проходили в напряжённой эмоциональной атмосфере, и бывали случаи, когда они приводили к схваткам с применением физической силы. Уже в годы учёбы Оккам заслужил славу отменного диспутанта.

С Оксфордом связано и начало преподавательской деятельности, где он в течение четырёх лет читал лекции сначала по Библии, а затем — по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Его полемический талант и смелый способ аргументации принесли ему славу и прозвище, по традиции того времени, «*doctor invicibilis*» (непобедимый).

Наряду с преподавательской деятельностью Оккам занимается научной работой. В Оксфорде он заканчивает свой первый теологический труд «Комментарии (или Вопросы) к четырем книгам «Сентенций» Петра Ломбардского», который создавался им в течение 1317–1322 гг. В этой работе, касающейся теологической проблематики, вопросов смерти, «кар», «ада», и «спасения души», Оккам, по существу, дискутирует с реализмом Петра Ломбардского, оттачивая свой теологический номинализм.

Основные труды этого периода посвящены в основном теологическим проблемам. В 1324 г. Оккам пишет работу «О таинстве клятвы» (опубликована в 1490 г. в Пари-

же, в 1491 г. — в Страсбурге, в 1504 и 1516 гг. — в Венеции, в 1930 г. — в штате Айова, США).

«Трактат о Божественном предопределении и предвидении» впервые был напечатан в 1496 г. в Болонье, а вторично издан в 1945 г. в Нью-Йорке. Сочинения Оккама под общим названием «Избранное в семи томах» были опубликованы в Париже в 1487 и 1488 г., в Страсбурге — в 1491 г.

Еще в Оксфорде Оккам приступил в 1319–1320 гг. к написанию фундаментального труда «Свод всей логики», который был завершён, по одной версии, в Авиньоне, следовательно, до 1328 г., по другой — в Мюнхене, не ранее 1340 г. Значимость этого основного труда сам философ определял следующим образом: «... Без этой науки (т.е. логики) невозможно умело использовать ни природоведение, ни теорию морали, ни какую бы то ни было другую науку». Первое издание «Свода всей логики» вышло в 1488 г. в Париже, затем в 1508, 1522 и 1571 гг. работа была опубликована в Венеции, а в 1675 г. — в Оксфорде. К логическим работам относится также «Трактат о книгах по теории логических ошибок», оставшийся в рукописи.

В 1496 г. была напечатана в Болонье работа «Уильяма Оккама прекрасное и весьма полезное толкование всей старой логики, а именно перфюриевского учения о предикабиях и аристотелевского учения о категориях с вопросами Альберта Малого из Саксонии». Исследователи отмечают, что логические работы Уильяма Оккама отличаются не только глубиной трактовки проблем, но и целостностью всего замысла, удачным подбором ясных примеров и интонаций.

Жизнь Оккама изобиловала драматическими событиями, связанными с религиозно-политической ситуацией в Европе. В то время в континентальных университетах преобладали доминиканцы. Однако в Оксфорде было сильным влияние францисканского ордена. У его истоков стоял богослов полуперетического направления Франциск Ассизский. Это был ни-



щенствующий орден, членов которого еще называли миноритами. С 1256 г. францисканцы получили право преподавать в университетах. К концу XIII в. обострилась борьба между двумя течениями внутри францисканского ордена — конвентуалами и спиритуалами, В 1313–1314 гг. Оккам вступил в орден миноритов и примкнул к спиритуалам, идеи которых защищал с позиций преимуществ рационального познания.

Академическая деятельность Оккама была прервана в связи с его конфликтом с канцлером Оксфордского университета Лютереллом. Крайне консервативный последователь учения Фомы Аквинского, Лютерелл конфликтовал не только с Оккамом, но и со многими другими преподавателями университета. В конце концов по общему требованию он был смещён с должности канцлера. Но всё-таки главной мишенью его ненависти был Оккам. В 1323 г. бывший канцлер отправился в папскую резиденцию в Авиньон, где обвинил философа в распространении опасного учения. Оккам был вызван к папскому двору для разбирательства и в 1324 г. прибыл в Авиньон, где провёл четыре года, пока специальная комиссия занималась его делом.

После тщательного исследования труда Оккама «Комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского» папская комиссия в составе шести человек, куда входил и Лотерелл, 29 тезисов были признаны еретическими, 22 названы ошибочными, а несколько были определены как не представляющие значимости. Сюда относились комментарии Оккама по вопросам милосердия и греха, причастия, безупречного поведения Христа, познания Бога, свойств Божества и Святой Троицы, а также теории идей. Определённого решения по итогам работы комиссии так и не было принято.

В ряде работ об Оккаме утверждается, что в Авиньоне Оккам находился под стражей в монастырской тюрьме, но никаких подтверждений этому нет. Зато известно, что в это время

он продолжал работу над главным произведением своей жизни «Свод всей логики». А на третьем году пребывания в Авиньоне он принял участие в дискуссии по поводу апостольской бедности, и это событие оказало влияние на последующую судьбу и творчество Оккама, хотя до этого, по признанию самого философа, этот вопрос его совсем не занимал.

Дело в том, что вскоре после Оккама в папскую резиденцию был вызван генерал францисканского ордена Михаил Чезенский, ещё недавно бывший союзником папы в преследовании спиритуалов, а теперь оказавшийся в оппозиции к нему. Камнем преткновения в отношениях папы и генерала ордена оказался вопрос о собственности.

Поскольку францисканцы считались нищенствующим орденом, его монахи принимали обет апостольской бедности, отказываясь от владения как личным, так и общественным имуществом. Поэтому орден не имел права обладать каким бы то ни было имуществом. Однако фактически он собственностью обладал, благодаря особой процедуре, когда все пожертвования ордену передавались в собственность папе. А он предоставлял их в полное распоряжение ордена. Но в 1323 г. Папа Иоанн XXII объявил орден собственником этого имущества, что было отрицательно воспринято многими францисканцами, поскольку таким образом нарушался обет апостольской бедности. В том же году на капитуле ордена в Перуджи большинство монахов, возглавляемых Михаилом Чезенским, открыто выступили против папы. Генерал ордена с рядом его наиболее влиятельных сторонников был вызван для разбирательства в Авиньон, где и встретился с Оккамом. Михаил Чезенский увидел в английском философе вероятного и сильного союзника и поспешил привлечь его на свою сторону.

Размах процесса свидетельствовал о том, что речь шла не просто о политическом преследовании провинциальных миноритов, а о попытке папы идеологически разоружить оп-

позиционно настроенных францисканцев, в число видных теоретиков которых выдвигался Оккам. И когда Иоанн XXII объявил о созыве генерального капитула для избрания нового генерала ордена, Михаил Чезенский, понимая, что бороться с папой, находясь при его дворе, невозможно, решил бежать из Авиньона.

Побег состоялся двадцать шестого мая 1328 г., в числе бежавших был и Оккам. На лошадях беглецы добрались до побережья, в открытом море их поджидала галера. Оккам и его спутники благополучно прибывают в Венецию, затем в Пизу, а оттуда едут в Парму. Здесь, по случаю религиозного праздника св. Николая, Михаил Чезенский выступил с проповедью, в которой назвал Папу Иоанна XXII «стяжателем», «олухом» и «поджигателем войны», а также обвинил его в отклонениях от требований христианской морали. Шестого июня 1328 г. Оккама и тех, кто бежал вместе с ним, отлучили от церкви.

В феврале 1330 г. Оккам переезжает в Германию, где встречается с Людвигом Баварским. Согласно хронике, при встрече Оккам сказал: «О, император, защищай меня мечом, а я буду защищать тебя словом!». Оккам напел пристанище при монастыре францисканцев в Мюнхене и развернул здесь бескомпромиссную борьбу с папской курией, решительно оспаривая её стремление к полноте власти. После смерти Михаила Чезенского в 1342 г. Оккам фактически становится лидером мятежных францисканцев.

Среди работ Оккама выделяется ряд политических трактатов. Они направлены сначала против Иоанна XXII, затем против сменившего его Папы Бенедикта XII и, наконец, против Климента VI. Оккам призывает пап в мирских делах подчиняться государям, а в духовных — собору. Трактат «Труд девяности дней» (созданный, по-видимому, в 1331 г.) был написан в защиту Михаила Чезенского от обвинений Иоанна XXII. В «Трактате о догмах Папы Иоанна XXII» (1335–1338 гг.) фи-

лософ выступает убежденным защитником концепции апостольской бедности.

В трактате «Диалог» Оккам решительно осуждает главенство папы и иерархическую структуру католической церкви. По его мнению, церковь апостольских времён и римская католическая церковь существенно различаются. Первая образовалась из всех верующих во Христа, вторая стала ограничиваться рамками римской иерархии. Моральный и духовный диктат римской церкви, считал Оккам, находятся в явном противоречии со Св. Писанием.

В 1339–1342 гг. Оккам пишет один из наиболее значительных и популярных политических трактатов «Восемь вопросов о папской власти». Первый вопрос касается того, вправе ли один человек обладать верховной властью и в церкви, и в государстве? Второй вопрос: как произошла светская власть — непосредственно от Бога или нет? Третий вопрос: имеет ли право папа даровать светскую юрисдикцию императору и другим государям? Четвертый вопрос: даёт ли всю полноту власти германскому королю факт избрания его избирателями? Пятый и шестой вопросы: какие права приобретает церковь благодаря принадлежащему епископам праву помазания королей на царство? Седьмой вопрос: имеет ли силу акт коронации, если он совершён недостойным епископом? Восьмой вопрос: даёт ли германскому королю титул императора факт избрания его избирателями? Во времена Оккама это были вопросы практической политики.

До сих пор дискуссионными являются дата смерти Оккама и вопрос о том, имела ли место попытка философа примириться с Римом после смерти от апоплексического удара Людвига Баварского в 1347 г. На гробнице Оккама во францисканской церкви в Мюнхене значилась дата смерти десятое апреля 1347 г. (в 1802 г. останки философа были перенесены, и место его перезахоронения неизвестно). Но во многих ис-

точниках называется 1349 или 1350 гг. Это вызвано тем, что между 1348 и 1349 гг. некий Уильям из Англии послал из Мюнхена вновь избранному генералу францисканского ордена орденскую печать (которая ранее хранилась у Оккама) с покаянным письмом, в котором отрекался от Михаила Чезенского и Людвига Баварского. Этот Уильям отождествлялся с Оккамом, и это давало повод считать факт примирения Оккама с церковью имевшим место и сомневаться в дате его смерти. В 1982 г. один из исследователей жизни и творчества Оккама Г. Галь достаточно убедительно утверждал в своей статье, что Уильям, пославший письмо, и Уильям Оккам — разные люди, и нет никакого повода предполагать, что перед смертью английский философ примирился с церковью.

### **Учение о бытии и философия природы**

Оккам был и теологом, и философом, но в своих воззрениях опирался на концепцию двух истин, которая чётко разграничивала истины религиозные, основанные на Откровении, и истины науки, основанные на рациональности и логической очевидности. Он завершил начатую его предшественниками критику философских доказательств бытия Бога — проблемы, которая, по его мнению, является предметом религиозной веры, а не философии, опирающейся на доказательства. Под именем «Бог» Оккам понимает бесконечное существо, превосходящее бесконечное множество единичных вещей, взятых как порознь, так и вместе. Это значит, что Бог представляет собой актуальную бесконечность, в то время как, изучая явления природы, мы переходим от одной вещи к другой, которые обладают лишь потенциальной бесконечностью. Следовательно, Бог, как актуальная бесконечность, иррационален, и его бытие не может быть обосновано рационально. Не может быть рационально обосновано и наличие общих идей всего сущего в Божественном уме (напри-

мер, идея сотворения мира, которая должна бы существовать в уме Бога до самого сотворения).

Это вовсе не свидетельствовало об антирелигиозной направленности мировоззрения Оккама. Более того, из иррациональности теологических проблем Оккам делает парадоксальный вывод: невозможность познать религиозные истины разумом только укрепляет веру, и приблизить человека к Богу, «научить Богу» способно только Откровение. Он был глубоко верующим человеком, но считал, что владения веры и разума не пересекаются.

Освободив философию от теологии, Оккам своими философскими работами подготовил почву для последующего развития естествознания. Значительный интерес представляет его учение о материи. Оккам стремится поставить категорию материи не на службу абстрактным схоластическим рассуждениям о «чистых сущностях», а использовать её для объяснения внешней реальности. Он решительно выступает против утверждения Фомы Аквинского о том, что никакая материя не может существовать без формы. Если форма начинает существовать в процессе становления вещи, то материя существует и до возникновения вещи.

Для того, чтобы обосновать это положение, Оккам использует введённое в обиход понятие первичной материи: «... Есть двоякая материя, прежде всего первичная материя, которая в силу своей сущности изначально не включает в себя никакой формы, а наделяется затем различной формой. И эта (первичная) материя есть одна и та же в любых подверженных возникновению и порче (предметах) ».

Материя, по Оккаму, есть, прежде всего, субстрат вещи, то, что в ней предположено. В этом смысле она есть нечто, предшествующее любому предмету, один из необходимых принципов бытия. Оккам подчёркивает примат материи как некоторого содержания над формой, выдвигая тезис о том,

что по отношению к форме материя (как содержание), безусловно, первична.

Анализ понятия материи Оккам сопровождает замечаниями о типичных случаях его употребления. Во-первых, термин «материя» употребляется в значении «предмет». Часто материя в логике употребляется не как то, что подвергается превращению, а как объект или предмет науки. Во-вторых, философ употребляет термин «материя» для обозначения частей целого: например полукруг есть часть круга, следовательно, полукруг — «материя» круга. В-третьих, «материя» может употребляться для обозначения вещества, из которого состоит какая-то вещь: например, медь является материей статуи. В-четвертых, «материя» в собственном смысле является одной из частей реального объекта (наряду с формой). Материя, считает философ, несотворима и неуничтожима, она не имеет ни начала, ни конца.

Как вечна материя, так вечно, по Оккаму, и движение. Движение не является ни специфической субстанцией, ни особым предметом в движущемся теле. Движение определяется самим телом. Важно отметить, что движение у Оккама не сводится только к механическому. Он различает движение механическое как перемещение вещи в пространстве без изменения её внутренних качеств и движение как изменение. Оккам говорит о движении как определяемом внутренним началом. Таким образом, Оккам приходит к идее понимания движения как самодвижения.

Чрезвычайно смелой для того времени была идея Оккама о материальной однородности космоса с подлунным миром. У мыслителя, разумеется, не было фактических данных для обоснования идеи, идущей вразрез со схоластическим представлением того времени. Эта идея сформулирована им следующим образом: «Так вот поэтому мне представляется, что на небе материя того же сорта, что и в подлунных предметах, по-

сколько множественность никогда не следует полагать без необходимости... Но все, что может быть объяснено из различий по ряду оснований, — это же может быть объяснено одинаково хорошо или даже лучше с помощью одного основания».

В качестве логического доказательства своей правоты Оккам прибегает к принципу простоты, или принципу бережливости, который впоследствии получил название «бритвы Оккама». Суть этого принципа можно сформулировать так: «Сущностей не следует умножать без необходимости». Правда, у самого Оккама точно такой фразы нет, но есть другая, в значительной степени выражающая данный тезис: «Тщетно делать с большим то, что можно сделать с маленьким». Иначе говоря, если в науке нечто может быть истолковано без допущения какой-либо новой гипотезы, то нет и никакой нужды её допускать.

### **Теория познания и логика**

Разграничив сферу веры и разума, Оккам вывел теорию познания и логику за пределы теологии и тем самым обеспечил рационалистическую и логически обоснованную основу для своего номинализма.

Мир состоит из отдельных вещей, и наука имеет дело с этими вещами, но пользуется понятиями («терминами») как инструментами для их познания. Оккам различает две разновидности знания: чувственное (или интуитивное) и абстрактное. Чувственное знание основано на восприятии единичных вещей и их переживании. Благодаря чувственному знанию можно выяснить, существует ли вещь или не существует. На чувственном восприятии основывается память, на памяти — опыт, а с помощью опыта формируется общее, в результате чего осуществляется переход от познания интуитивного к познанию абстрактному, сущностью которого является способность отвлекаться от единичных вещей. Относя понятия



(термины) к инструментальной сфере науки, Оккам много внимания уделяет их анализу. В связи с этим и появилось название его учения «терминизм».

Термин — это простейший элемент знания, всегда выраженный словом. Оккам рассматривает два вида терминов — естественные и искусственные. Различие их определяется интенцией (направленностью сознания на определенный объект). Естественные понятия относятся к самим вещам и являются терминами первой интенции. Искусственные понятия относятся ко многим вещам и к отношениям между ними — это термины второй интенции.

Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами первой интенции. Термины второй интенции становятся предметом анализа в логике, которую интересуется значение слов, а не физическое состояние вещей. Универсалии представляют собой понятия о понятиях, потому что они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи и потому относятся к терминам второй интенции. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума, тем не менее, они не лишены объективного значения. Хотя универсалии только знаки, но они замещают не любые предметы, а только те, которые имеют сходство между собой.

Таким образом, самые акты нашего мышления, поскольку они обусловлены известной реальностью, данной нам в интуитивном познании, действительно извещают нас об этой реальности или обозначают её. Поскольку о Божестве мы не имеем интуитивного познания, то не имеем и никакого основания для дальнейшей абстракции, и это значит, что о Боге мы не можем иметь и отвлеченного, и вообще любого познания. Следовательно, Он есть исключительно предмет практической веры, порождаемой актом воли.

## Заключение

Номинализм Оккама окончательно разрывает связь между теологией и философией, верой и наукой, которая столетиями укреплялась и развивалась схоластикой, но которая ко времени Оккама становилась всё более слабой. Обе области становятся самостоятельными. Наука и вера, философия и теология развиваются по своим собственным закономерностям, что является, по существу, основой новой культуры. Творчество Оккама — это выражение нового философского духа, противоположного классической схоластике, — прежде всего, духа антидогматического.

В XIV–XVII вв. сочинения Оккама были хорошо известны. Его использовала Реформация в борьбе с католической церковью, на него ссылался Мартин Лютер. Труды Оккама по логике и философии оказали влияние на таких известных философов Нового времени, как Ф. Бэкон, Д. Локк, Д. Юм.

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ В МИРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ (ТЕКСТЫ)

---

### КВИНТ СЕПТИМИЙ ТЕРТУЛЛИАН

Выдержки из произведений Тертуллиана даны по изданию: История средневековой философии: хрестоматия: в 2 ч. Ч. 1: Патристика / сост. Г. Я. Миненков. — Минск, 2002. — С. 115–124.

#### О свидетельстве души

... Откройся нам, душа! Если ты Божественна и вечна, как считает большинство философов, ты тем более не солжешь. Если ты не божественна, в силу своей смертности (как представляется одному лишь Эпикуру), ты тем более не будешь лгать — сошла ли ты с неба или возникла из земли, составила ли из чисел или атомов, начинаешь ли вместе с телом или входишь в него потом, — каким бы образом ты ни делала человека существом разумным, более всех способным к чувству и знанию.

... Ты пребываешь и после конца жизни в ожидании Судного дня, когда сообразно заслугам будешь определена на муку или успокоение уже навечно. Для того чтобы испытать это, ты, конечно, должна получить обратно прежнюю свою субстанцию (*substantia*) — материю (*materia*) и память того же самого человека, — ибо ты не можешь чувствовать ни зла, ни добра вне способности плоти к ощущению, да и суд не имеет никакого смысла, если не представлен тот самый, кто заслужил приговор суда.

... Если для тебя нет страдания после смерти, если не сохраняется никакого чувства, если, наконец, ты и сама пре-

вращаешься в ничто, покинув тело, то зачем ты обманываешь себя, утверждая, что и по смерти способна чувствовать? Более того, почему ты боишься смерти, если тебе нечего бояться по смерти, ибо после нее нет страданий? Можно, конечно, возразить: смерти нужно бояться не потому, что она грозит чем-то в мире ином, а потому, что отнимает благо жизни; но так как одновременно ты оставляешь и много большие тяготы жизни, то страх перед худшей участью ты удаляешь тем, что приобретаешь больше. Да и вообще не нужно страшиться утраты благ, которая возмещается другим благом — успокоением от тягот. Не нужно страшиться того, что освобождает нас от всякого страха. Если ты боишься уйти из жизни, поскольку считаешь ее наивысшим благом, то тем более не следует бояться смерти, — ведь ты не знаешь, зло ли она. А если боишься, — стало быть, знаешь, что она зло. Но ты не сочла бы ее злом и не боялась бы, если бы не знала: бывает после смерти нечто такое, что делает ее злом, которого ты боишься. Не станем говорить о естественном страхе смерти: никто не должен страшиться того, чего не в силах избежать.

... Душа сошла с небес не только для латинян или аргивян. Человек одинаков во всех народах, различны лишь имена; душа одна — различны голоса; дух един — различны звуки; у каждого народа свой язык, но материя языка — всеобща.

Повсюду Бог и повсюду благодать Божья; повсюду демоны и демонские проклятья, повсюду призывы к Суду Божьему; повсюду смерть и сознание смерти, и повсюду свидетельство этого. Всякая душа по праву своему возглашает то, о чем мы не смеем и пикнуть. Стало быть, всякая душа заслуженно является и виновницей, и свидетельницей, — и настолько же виновница заблуждения, насколько свидетельница истины, и в Судный день предстанет перед чертогами Божьими, не имея что сказать.

Ты проповедовала Бога, но не искала Его, отвращалась от демонов и почитала их, взывала к Суду Божьему и не верила в него, представляла себе муки адовы и не остерегалась их, разумела имя христианское и христианское имя преследовала.

### **О прескрипции [против] еретиков**

1. ... Мы не должны удивляться нынешнему множеству ересей — ни тому, что они существуют (ибо существование их было предвозвещено), ни тому, что они подрывают чью-то веру (они для того и существуют, чтобы вера укреплялась в испытаниях). ... Раз нечто определено к непременно-му бытию (и, значит, обрело причину своего существования), оно не может не быть, ибо подвластно силе, благодаря которой и существует. <...>

7. Все это учения людские и демонские, льстящие слуху... и рожденные изобретательностью языческой мудрости, которую Господь называет глупостью: немудрое мира... избрал Он для посрамления даже самой философии. Она, конечно, есть материя языческой мудрости, безрассудная толковательница Божественной природы и установления. Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. ... Все философы сходны в том, чтобы отрицать воскресение плоти. ... Жалкий Аристотель! Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую. Отсюда их нескончаемые рассказы, и родословия, и бесплодные вопросы, и слова, ползучие, как рак... Удерживая нас от них, апостол особенно указывает, что должно остерегаться философии, когда пишет к колоссянам: смотрите, чтобы никто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому вопреки промыслу Духа Святого. Был

он в Афинах, и там в собраниях узнал эту мудрость человеческую, домогательницу и искажительницу истины; узнал, что она сама разделилась на многочисленные ереси из-за множества сект, противоположных одна другой.

... В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить.

9. ... Для всех сказано: ищите и найдете. Но и тут полезно поспорить о смысле с учетом руководящего начала толкования. Ни одно речение Божье не является столь несвязным и расплывчатым, чтобы следовало настаивать только на словах, не определяя их смысла. Однако сперва я заявляю следующее: Христом установлено нечто единое и верное; этому безусловно должны верить народы, а потому искать это, дабы они могли уверовать, когда найдут. Но разыскание единого и верного установления не может быть бесконечным; нужно искать его, пока не найдешь, и веровать в него, когда найдешь. И не нужно ничего более, нежели как сохранять то, во что уверовал. Поэтому сверх того веруй лишь, что не должно верить ни во что другое и не должно искать ничего. Ведь ты отыскал и уверовал в то, что установлено Им, — а Он ничего иного не приказывает тебе искать, кроме того, что установил. Если кто и сомневается в этом, то да будет ему известно, что мы [т. е. нееретики] владем тем, что установлено Христом. <...>

13. ... Правило веры ... таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего через Слово Свое, происшедшее прежде всего. Слово это, названное Сыном Его, которое по-разному открывалось патриархам в имени Божьем, всегда слышно было в пророках, сошло, наконец, из Духа Бога-Отца и Благодати Его на Деву Марию, стало плотью во чреве Ее и произ-

вело родившегося от Нее Иисуса Христа. Затем Он возвестил Новый Закон и новое обетование Царства Небесного, творил чудеса, был распят на кресте, на третий день воскрес. Вознесшись на Небо, воссел одесную Отца, послал наместником Своим Духа Святого, чтобы Он водил верующих. И приидет Он со славой даровать праведным плоды жизни вечной и небесного блаженства, а нечестивых осудить к пламени вечному, воскресив тех и других и возвратив им плоть. Это правило, установленное ... Христом, не вызывает у нас никаких вопросов, — их выдвигают только ереси, и эти вопросы создают еретиков. <...>

### О целомудрии

Выдержки приводятся по изданию: Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения. — М.: «Прогресс», 1994. — С. 358–370.

1. Не сомневаюсь, любезный брат, что после смерти супруги твоей, пытаясь справиться с горем, ты размышляешь о собственной бречности и, конечно, нуждаешься в утешении. Хотя в таких случаях человек должен обратиться к вере и именно в ней черпать силы, здесь ум смущают требования плоти, в борьбе с которыми вере нужны совет и поддержка. Обуздать плоть легко, если считаться в первую очередь с волей Бога, а не с Его милосердием. Заслуга не в том, чтобы прибегать к Его милосердию, а в том, чтобы выполнять Его волю. *Бог желает чистоты нашей* (1 Фесс. 4,3). Он хочет, чтобы мы, сотворенные по Его образу, были так же святы, как свят Он Сам. Это благо, а именно — чистоту, Он разделил на несколько видов, чтобы мы придерживались хотя бы одного из них. Первый вид — это девственность от рождения. Вторая девственность — от второго рождения, то есть от крещения, состоит в том, чтобы мы во время супружества очищали себя добровольно разлукою между мужем и женою, или чтобы мы сохраняли целомудрие, пребы-

вая постоянно как бы в безбрачном состоянии. Наконец, третья степень заключается в единобрачии, когда мы по смерти первой жены отказываемся от женского пола. ... Быть воздержным значит не жалеть о том, чего мы лишены, и лишены Господом Богом, без воли Которого ни один лист не упадет с дерева, *ни одна птица не упадет на землю* (Матф. 10,29).

4. О повторном браке апостол ясно сказал: *Ты развелся с женой? — Не ищи новой жены. Но если женишься, в том не будет греха* (1 Кор. 7,27 сл.). Но и это говорит он как совет от себя, а не как предписание от Бога. Между тем, большая разница между заповедью Божьей и советом человека. *Указаний от Господа, —* говорит он, *— не имею, но даю совет, как человек по милости Божьей знающий истину.* ... Далее говорит он, что жена после смерти мужа свободна выходить замуж за кого хочет, только в Господе. Но счастливее она будет, если останется одинокой, как я советую, а думаю, что и во мне есть от Духа Божьего. Здесь представляются два различных мнения: одним дозволяет он вновь жениться, другим предписывает воздержание. Какого держаться, спросишь ты? Сам рассмотри и вникни...

5. Теперь перехожу собственно к закону о браке. Происхождение рода человеческого освятило его, показав нам то, что Бог с самого начала постановил правилом для всего потомства Адамова. Бог, сотворив человека, счел нужным дать ему помощницу: из одного ребра и извлек Он ему жену. В веществе, без сомнения, недостатка не было, потому что Адам имел не одно, а много ребер. Руки Божьи были неутомимы, и Он, конечно, мог бы сотворить Адаму несколько жен, если бы захотел; но Он этого не сделал. Адам, сын Божий, и Ева, дочь Божья, женились, и должны довольствоваться друг другом. Так состоялся закон брака. Сказано: *И двое станут одной плотью* (Быт. 2,24), — двое, а не трое или четверо. ... Кто отступает от единобрачия, тот, следовательно, грешит и по плоти и по духу.



6. «Но, — скажут иные, — блаженные патриархи имели не только по несколько жен, но и наложниц; а потому нам нужно позволить по крайней мере жениться несколько раз». — Все это происходило под старым законом, первая заповедь которого была: *Плодитесь и размножайтесь* (Быт. 1,28); происходило, когда состоялся между Богом и Его народом прежний Завет, прообразом которого были подобные браки. Но теперь, когда приблизился конец времен, Евангелие, одобряя воздержание и обуздывая многобрачие, положило конец древнему закону.

9. ... Брак — это не что иное, как вид разврата. Апостол, говоря, что *супруги стараются угодить друг другу* (1 Кор. 7,33), не имел в виду угождения чистотою нравов, чего, конечно же, не осудил бы; но он говорил тут о нарядах, украшениях и прочих мелочах, посредством которых супруги стараются возбуждать друг друга к сладострастию. Желание нравиться внешне есть самая сущность плотской похоти, которая, в свою очередь, есть причина прелюбодеяния. Но брак не уподобляется ли прелюбодеянию, не бывает ли средством удовлетворения тех же желаний? Сам Господь говорил: *Всякий, кто с возжелением взглянул на женщину, мысленно уже соблазнил ее* (Матф. 5,28). Человек, ищущий брака с женщиной, не творит ли того же самого, хотя бы после и женился на ней? Да и женился ли бы он на ней, прежде чем посмотрел на нее с похотью? Ведь невозможно брать в жены ту, которой не видел и не возжелал. ... Самое лучшее для человека — совершенно избегать женского пола, и вот почему девственная чистота имеет преимущество, будучи далека даже от намека на прелюбодеяние. ... Благодарите Бога, что Он дозволил вам жениться один раз; а о втором браке и не помышляйте, считая его как бы запрещенным. ... Когда же наступит конец бракам? Я думаю, что после смерти.

10. Итак, откажемся от плотского и займемся лучше духовным. ... Ты счастлив, потеряв жену. Потеря эта для тебя приобретение. Воздержанием теперь ты можешь обрести свя-

тость. Изнурия плоть, ты обогатишь дух свой. Посмотри, как близок человек к духовной природе, освобождаясь по случаю от жены. Он чувствует себя вновь рожденным. Когда молится, он ближе к небу. Он проводит ночи в размышлениях о Священном Писании. Сердце его исполняется блаженства. ... Апостол советует нам соблюдать телесную чистоту, приносящую наибольшее достоинство молитве, уча, что чистота сердца необходима, и что мы должны очищать себя часто.

13. ... Как же преступен христианин, отвергающий воздержание, которое могло бы служить для него орудием спасения! Пусть будут нам примером ... те женщины-язычницы, которые прославились непоколебимостью в единомужии: такова Дидона, которая искала убежища в чужой стране и должна была даже стремиться к супружеству с тамошним царем, но, чтобы избежать второго брака, предпочла броситься в костер, или знаменитая Лукреция, которая за то, что один раз, да и то насильственно, побывала в объятиях чужого мужчины, омыла кровью лицо свое, покрытое стыдом, и не захотела жить, познав двух мужей. Я мог бы найти гораздо больше таких примеров между христианами, примеров несравненно превосходнейших в том, что лучше жить целомудренно, нежели умереть за целомудрие, потому что жизнь и целомудрие суть вещи, которые лучше сохранять вместе, нежели отделять друг от друга смертью.

## ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Выдержки из произведения Григория Нисского даны по изданию: История средневековой философии: хрестоматия: в 2 ч. Ч. 1: Патристика / сост. Г. Я. Миненков. — Минск, 2002. — С. 259–282.

### Об устройении человека

#### Глава I

*Сия книга бытия небесе и земли* (Быт. 2, 4), говорит Писание, когда совершилось все видимое и каждое из существ в отдельности заняло свойственное ему положение, когда все объяло крутом небесное тело, а в середине всего нашли место наиболее тяжелые и стремящиеся вниз тела, земля и вода, взаимно поддерживаемые друг другом. Связью же и утверждением произведенного были приданы природе существ Божественные искусство и сила, двоякими действиями (энергиями) правящие всем... Итак, все уже достигло своего конца. <...> И все богатство твари, на земле и в море, уже было приготовлено, но еще не было того, кому владеть этим.

#### Глава II

Ибо не появилось еще в мире существ это великое и досточестное существо, человек. Ведь не подобало начальствующему явиться раньше подначальных, но сперва приготовив царство, затем подобало принять царя. Потому Творец всего приготовил заранее как бы царский чертог будущему царю: им стала земля, и острова, и море, и небо, наподобие крыши утвержденное вокруг всего этого, и всяческое богатство было принесено в эти чертоги. Богатством же я называю всякую тварь, все растения и ростки, и все чувствующее, дышащее и одушевленное. Если же к богатству нужно причислить и вещества, которые почитаются драгоценными в глазах челове-

ческих ради красоты цвета, как, например, золото и серебро, а также те камни, которые любят люди, то, изобилие всего этого сокрыв в недрах земли, как будто в царских сокровищницах, после того Творец показал в мире человека, чтобы тот был и зрителем Его чудес и чтобы стал господином, вкушением приобретая разумение Подающего, а через красоту и величие видимого исследуя неизреченную и паче слова силу Сотворившего. Поэтому последним из творений введен был человек: не потому, что был как нестоящий отринут в последнее, а потому, что был призван сразу стать царем подвластного ему. <...>

#### Глава IV

...Человеческая природа, поскольку приготавливалась для начальствования над другими через подобие Царю всего, стала как бы одушевленным образом, приобщенным первообразу и достоинством, и именем. Она не облечена в порфиру и не скиптром и диадимою показывает свое достоинство (ведь и в первообразе этого нет), но вместо пурпура покрыта добродетелью, которая царственнее всех одежда, а вместо скиптра опирается на блаженство бессмертия, вместо же царской диадимы украсилась венцом праведности, так что во всем доказала свое царское достоинство точным уподоблением красоте первообраза.

#### Глава VIII

Облик человека прямой и тянущийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. ... Ведь прямому стану достаточно было одного основания, надежно стоящего и на двух ногах. Но, помимо того, содействие рук помогает потребности слова. И если кто-нибудь содействие рук назовет особенностью словесной природы, он не совсем погрешит. Подразумеваю не только

общую и очевидную мысль о том, что благодаря умению рук мы обозначаем слово буквами (ведь не чуждо словесного дара, что мы говорим буквами и, некоторым образом, разговариваем рукой, сохраняя звуки в начертаниях алфавита), но имею в виду другое и говорю, что руки содействуют произношению слова.

... Поскольку человек есть словесное животное, нужно было устроить орган тела, соответствующий потребности слова. ... Ради этого и приданы телу руки. ... Ведь если бы человек был лишен рук, то, несомненно, у него по подобию четвероногих — части лица были бы устроены соответственно с потребностью питаться: лицо было бы вытянутым и утончалось бы к ноздрям, у рта выдавались бы вперед губы, мозолистые, твердые и грубые, как это нужно, чтобы щипать траву, между зубами был бы вложен язык не такой, как теперь, а мясистый, жесткий и бутристый, помогающий зубам пережевывать то, что попало в зубы, или влажный и мягкий по краям, как у собак и прочих хищников, высовывающийся из щели зубов сквозь щель между челюстями. Потому, если бы не имело тело рук, то как бы образовался у него членораздельный голос, когда устройство гортани не было приспособлено к потребности произношения? Тогда, несомненно, пришлось бы человеку или блеять, или мяукать, или лаять, или ржать, или реветь, подобно быкам или ослам, или как-нибудь рычать по-звериному. Но теперь, когда телу даны руки, уста удобно служат слову. Следовательно, руки являются особенностью словесной природы, измышленной Зигдиделем для удобства слову. <...>

## Глава XVI

... В говоримом Божественным Писанием преподается некое великое и возвышенное учение (догма). И учение это таково. Человеческая природа есть середина между двумя

крайностями, отстоящими друг от друга, — природой Божественной и бесплотной и жизнью бессловесной и скотской. Ведь в человеческом составе можно частично усматривать и то и другое из названного: от Божественного — словесное и разумевательное, что не допускает разделения на мужское и женское, а от бессловесного — телесное устройство и расположение, расчлененное на мужское и женское. Ведь то и другое из этого обязательно есть во всем причастном человеческой жизни.

... Бог по природе Своей есть все то объемлемое мыслию благо, какое только есть вообще. А точнее сказать, будучи превыше всякого понимаемого и постигаемого блага, Он творит человеческую жизнь не почему-нибудь другому, но только потому, что благ. А будучи таковым и из-за этого стремясь к созданию человеческой природы, Он показал силу Своей благодати не наполовину — дав что-нибудь из присущего Ему, — но завистливо отказав в причастии Себе. Напротив, совершенный вид благодати состоит в том, чтобы привести человека из небытия в бытие и сделать его не скудным в благах. А поскольку велик подробный перечень благ, то его нелегко объять числом. Потому Слово гласом своим совокупно обозначило все это, говоря, что человек создан по образу Божию. Это ведь все равно что сказать, что человек сотворен по природе причастником всякого блага. Если Бог — полнота благ, а тот — Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага. Следовательно, в нас есть идея всяческой красоты, всякой добродетели и премудрости и всего, о чем известно, что оно относится к самому лучшему. Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать [так], как ему кажется. Потому что добродетель — вещь неподвластная и добровольная, а вынужденное и насильное не может быть добродетелью. Итак, если бы

образ во всем носил черты красоты прототипа и ни в чем не имел отличия, то никак бы не был подобием, но оказался бы во всем тождественным прототипу и ни в чем не отличным.

## Глава XXVI

... Произойдет разложение тела на то, из чего оно состоит, так что не только земля, по Божественному Слову, разложится в землю (Быт. 3, 19), но и воздух и вода перейдут в однородное им, и каждый [элемент], что в нас есть, будет переходить в родное ему — хотя бы даже человеческое тело смешалось при съедении его с плотоядными птицами и зверями, хотя бы оно прошло через зубы рыб, хотя бы оно было превращено огнем в дым и пепел. Куда бы разум ни предположил перенести человека, человек все равно останется внутри мира. А мир содержится в руке Божией, учит богодухновенный глас. Потому, если даже ты знаешь, что у тебя в ладони, то неужели ты думаешь, что слабее твоей способности Божие ведение, чтобы Бог не мог в точности отыскать того, что находится у Него в горсти?

## Глава XXIX

Так как человек, состоящий из души и тела, един, нужно предполагать одно общее начало его состава, так чтобы он не оказался ни старше, ни младше самого себя, когда телесное первенствовало бы в нем, а остальное последовало бы. Но мы утверждаем, что ... предведательной Божией силой была приведена в бытие вся человеческая полнота, чему свидетельствует и пророчество, говорящее, что Бог знает *вся прежде бытия их* (Дан. 13, 42). При сотворении каждой части не появлялось одно раньше другого — ни душа раньше тела, ни наоборот, — чтобы человек не пришел в разногласие с самим собой, разделяемый временным различием. Ведь, по апостольскому наставлению, природа наша умопостига-

ется двоякой: человека видимого и сокровенного (1 Пет. 3, 4). Тогда если одно предсуществовало, а другое появилось после, то обличится известное несовершенство силы Создавшего, недостаточной для мгновенного создания всего, но разделяющей дело и занимающейся отдельно каждой из половин.

Подобно тому, как тело от самого малого приходит в совершенный возраст, и энергия души, растущая соответственно подлежащему, вместе с ним прибавляется и увеличивается. В первоначальном устройении предводительствует в душе, как будто корень, спрятанный под землей, одна растительная и питательная сила. Ведь малость принимающего не может вместить большего. Затем, когда растение выходит на свет и показывает свой побег солнцу, расцветает дар чувственного. Когда же созреет уже и достигнет соразмерной высоты, тогда подобно плоду начинает просвечивать словесная способность (сила), впрочем, не мгновенно вся проявляясь, а при старении возрастая вместе с совершенствованием органа, всегда принося такой плод, какой вмещает способность подлежащего. Если же ты ищешь душевных энергий в создании тела, то *внемли себе*, говорит Моисей (Втор. 15, 9), и как будто в книге читай историю дел души. Ведь сама природа нагляднее всякого слова тебе объяснит разнообразные занятия в теле души, как в устройстве целого, так и частей.

... Семенная причина нашего состава не есть ни бестелесная душа, ни бездушное тело, но от одушевленных и живых тел уже первоначально порождается живущее и одушевленное живое существо. И природа (общая), приняв человеческую природу, как кормилица, вскармливает ее своими силами, а природа эта питается в обеих своих частях соответственно каждой и очевидным образом растет. Ведь благодаря этому мастерскому и искусному [акту] создания [в человеческой природе] тотчас же обнаруживается сопряженная с ней сила



души, первоначально кажущаяся слабой, но впоследствии просиявающая вместе с совершенствованием своего орудия.

... Мастерящая все природа создает изваяние из однородного вещества, приняв в себя часть от человека. Но ... подобие достигалось постепенно и понемногу, сперва слабое, а после окончания труда — совершенное, так и при вырезывании органов образ души проявляется аналогично: несовершенен в незавершенном и в завершенном совершенно. Но и изначально он был бы совершенным, если бы природа не повредилась злом. Из-за того и причастность страстному и животному рождением не дает Божественному образу сразу просиять в создании, но последовательно известным путем от вещественных и более животных особенностей души ведет человека к совершенству. Такое учение преподает и великий апостол, в Послании к Коринфянам говоря: *Егда бых младенец яко младенец глаголах, яко младенец смыслях: егда же был муж, отвергох младенческая* (1 Кор. 13, 11). Не другая душа входит в мужа, отличная от той, что в отроке, так что отвергается младенческое разумение и появляется мужское, но душа, несовершенная у одного, у другого обнаруживает совершенство. Ведь как рождающееся и растущее называют живым, раз все это причастно жизни и природному движению, так и не называли бы бездушным то, о чем нельзя сказать, что оно причастно совершенной Душе. Ведь некоторая душевная энергия, бывающая в растениях, не достигает до чувственных движений. Так же и некоторая душевная сила, проявляющаяся в возрастании у бессловесных, — и она не добирается до конца, не вмещающая в себя дара слова и разумения. Поэтому мы говорим, что истинная и совершенная душа — человеческая, опознаваемая по всем энергиям. Если же нечто другое причастно жизни, то мы называем его одушевленным по привычке к известному злоупотреблению, — не потому, что в нем есть совершенная душа, но [потому, что] некоторые части душевной

энергии, которые, как узнаем из таинственной антропологии Моисея, появились и в человеке из-за усвоения им страстного. Поэтому Павел, желающим слушать советуя достигать совершенства, предлагает и способ, как улучшить искомое, говоря, что должно совлечься *ветхаго человека и облечься в нового, обновляемого по образу Создавшего* (Кол. 3, 9–10). Но да возвратимся мы все к той же боговидной благодати, в которой изначально сотворил Бог человека, говоря: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию*. Ему слава и держава во веки веков. Аминь.

## АВГУСТИН АВРЕЛИЙ

Выдержки из произведений Аврелия Августина даны по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1: Философия древности и Средневековья. — М.: Мысль, 1969. — Ч. 2. — С. 582–605.

### **Бог. Природа. Человек, вечность и время**

Боже, который не восхотел, чтобы истину знал кто-либо, кроме чистых. Боже, отец истины, отец мудрости, отец истины и высшей жизни, отец блаженства, отец добра и красоты, отец умственного света, отец пробуждения и просвещения нашего, отец залога, побуждающего нас возвратиться к тебе.

Тебя призываю, бог-истина, в котором, от которого и чрез которого истинно все, что истинно. Бог-мудрость, и котором, от которого и чрез которого мудрствует все, что мудрствует... Бог — умный свет, в котором, от которого и чрез которого разумно сияет все, что сияет разумом...

И человек, эта малейшая часть создания твоего... столь маловажное звено в творении твоём, дерзает воспевать тебе хвалу. Но ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении тебя; ибо ты создал нас для себя, и душа наша доколе томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в тебе...

Да! Меня не было бы, боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы ты не был во мне, или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в тебе, из которого все, в котором все...

Господи боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез 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...

Так как главное условие взаимного союза во всяком государстве состоит в повиновении царям и вообще высшей власти, то во сколько более должны мы повиноваться во всем богу, царю небесному, господствующему над всею Вселенною и правящему ею как делом рук своих, служа ему с благоговением и все повеления его исполняя беспрекословно? И как между властями и начальствами в обществах человеческих низшие повинуются высшим и высшие предпочитают низшим, так и бог превыше всех и все должно покоряться ему...

*Вначале сотворил бог небо и землю* (Быт. I,1). Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, который образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвести из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому подобные предметы. Откуда же и эти предметы получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты *вдунул* в телесный состав его *душу живую* (Быт. II,7), которая движет и управляет ими; ты доставил ему и материал для художественных работ; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслию то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и теле-

сными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств и общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни во глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его, и он никак не мог быть поприщем своего творения. Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... все *существующее* зависит от твоего *бытия*...

Продолжительность времени не иначе составляется, как из преемственной последовательности различных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем как бы налицо, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим. Все прошедшее наше слагается из будущего, и все будущее наше зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее творится из настоящего, всегда сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, что мы называем вечностью...

Что обыкновенное бывает у нас предметом разговора, как не время? ... Что же такое, еще раз повторяю, что такое время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик. Между тем вполне сознаю, что если бы ничего не приходило, то не было бы *про-*

*шедшего*, и если бы ничего не проходило, то не было бы *будущего*, и если бы ничего не было действительно существующего, то не было бы и *настоящего* времени. Но в чем состоит сущность первых двух времен, т.е. прошедшего и будущего, когда и прошедшего уже нет, и будущего еще нет? Что же касается до настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило из будущего в прошедшее, тогда оно не было бы временем, а вечностью. А если настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существовать...

Не скажут ли мне, что и эти времена, прошедшее и будущее, так же существуют; только одно из них (будущее), переходя в настоящее, приходит непостижимо для нас откуда-то, а другое (прошедшее), переходя из настоящего в свое прошедшее, отходит непостижимо для нас куда-то, подобно морским приливам и отливам? И в самом деле, как могли, например, пророки, которые предсказывали будущее, видеть это будущее, если бы оно не существовало? Ибо того, что не существует, и видеть нельзя... Итак, надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом...

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия... Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание; для настоящего настоящих предметов есть у нас

взгляд, воззрение, созерцание, а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда.

Вечная жизнь превосходит временную жизнь своей жизненностью, а что такое вечность, это я созерцаю благодаря только тому, что я понимаю. Умственным взором я отделяю от вечного всякую изменчивость и в самой вечности не различаю никаких промежутков времени, так как промежутки времени состоят из прошедших и будущих изменений предметов. Между тем в вечном нет ни преходящего, ни будущего, ибо что проходит, то уже перестает существовать, а что будет, то еще не начало быть. Вечность же только есть, она ни была, как будто ее уже нет, ни будет, как будто доселе ее еще не существует...

### **Учение о душе и познании. Вера и разум**

Философией называется не самая мудрость, а любовь к мудрости; если ты к ней обратишься, то хотя и не будешь мудрым, пока живешь (ибо мудрость у бога, и человеку доступна быть не может), однако если достаточно утвердишь себя в любви к ней и очистишь себя, то дух твой после этой жизни, т.е. когда перестанешь быть человеком, несомненно, будет владеть ею...

Остается диалектика, которую истинно мудрый хорошо знает и которую, не впадая в заблуждение, может знать всякий... Неужели ты мог что-нибудь узнать из диалектики? Гораздо более, чем из какой другой части философии. Во-первых, это она меня научила, что все вышеприведенные положения, которыми я пользовался, истинны. Затем через нее я узнал и многое другое истинное. А как его много, сосчитайте, если можете. Если в мире четыре стихии, то их не пять. Если солнце одно, то их не два. Одна и та же душа не может умереть и быть бессмертной. Не может человек в одно и то же время быть и блаженным, и несчастным. В данном месте не может

и солнце светить, и быть ночь. Или мы бодрствуем, или спим. То, что, кажется мне, я вижу, или есть тело, или не есть тело. Все это и многое другое, что было бы слишком долго припоминать, я узнал от нее за истинное и, в каком бы состоянии ни находились чувства наши, за истинное само в себе... Научила она меня также, что когда предмет, ради которого слова употребляются, ясен, то о словах спорить не должно. И если кто это делает, то буде делает по неопытности, должен быть вразумляем, а буде с дурным умыслом — оставляем...

... К изучению наук ведет нас двоякий путь — авторитет и разум. По отношению ко времени первенствует авторитет, а по отношению к существу дела — разум. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать, а другое наиболее ценится при достижении. Итак, хотя авторитет людей добрых представляется полезнее для невежественной толпы, а разум приличнее для ученых, однако так как всякий человек делается образованным из необразованного, а всякий необразованный не может знать того, каким он должен явиться пред людьми учащими и посредством какой жизни может сделаться способным к учению, то для всех желающих учиться великому и сокровенному дверью к этому служит лишь авторитет...

Авторитет же бывает частью божественный, частью человеческий; но истинный, прочный и высший авторитет тот, который называется божественным...

Когда мы умозаключаем, то это бывает делом души. Ибо это дело лишь того, что мыслит; тело же не мыслит; да и душа мыслит без помощи тела, потому что, когда мыслит, отвлекается от тела. Притом то, что мыслится, есть таково всегда; телесное же ничто не бывает таковым же всегда; поэтому тело не может помогать душе в ее стремлении к пониманию, так как для него довольно, если оно не мешает...

Тело человеческое подлежит изменениям, а разум неизменен. ... Разум есть взор души, которым она сама собою, без



посредства тела, созерцает истинное; или он есть то самое созерцание истинного без посредства тела, или он есть то самое истинное, которое созерцается... Все, что мы созерцаем, мы схватываем мыслью или чувством и разумением. Но то, что мы схватываем чувством, мы чувствуем существующим вне нас и заключенным в пространстве, из которого оно не может быть изъято...

### Общество и история

Для того чтобы род человеческий не только соединить взаимно сходством природы, но и связать в согласное единство мира в известном смысле узами кровного родства, богу угодно было произвести людей от одного человека. Сказали также, что этот род не умирал бы и в отдельных личностях, если бы того не заслужили своим неповиновением первые два человека, из которых один создан из ничего, а другая из первого. Они совершили такое великое преступление, что вследствие его изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти. Царство же смерти до такой степени возобладаало над людьми, что увлекло бы всех как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать божия не спасла от ней некоторых. Отсюда вышло, что, хотя такое множество и таких многочисленных народов, живущих по лицу земному каждый по особым уставам и обычаям, и различается между собою многочисленным разнообразием языков, оружия, утвари, одежды, тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода *по плоти*; другой — из желающих жить также *по духу*. Когда каждый из них достигает своего желания, каждый в мире своего рода и живет...

Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к богу, а небесный — любовью к себе, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в госпoде. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава бог, свидетель совести. ... Над тем господствует похоть господствования, управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами; в этом по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувась. ...

Мы находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предизображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева божия, а эти — сосудами милосердия...

Управляют те, которые заботятся, как муж — женою, родители — детьми, господа — рабами. Повинуются же те, о которых заботятся, как жены — мужьям, дети — родителям, рабы — господам...

Это предписывает естественный порядок, так создал человека бог. *Да обладает*, говорит он, *рыбами морскими, и птицами небесными, и всеми гадами, пресмыкающимися по земле* (Быт. I,26). Он хотел, чтобы разумное по образу его творение господствовало только над неразумным: не человек над человеком, а человек над животным. Оттого первые праведники явились больше пастырями животных, чем царями человеческими: бог и этим внушал, чего требует порядок природы, к чему вынуждают грехи. Дается понять, что состояние рабства по праву назначено грешнику...

... Грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не

иначе как по суду Божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих... Лучше быть рабом у человека, чем у похоти; ибо самая похоть господствования, чтобы о других не говорить, со страшною жестокостью опустошает души смертных своим господствованием. В порядке же мира, по которому одни люди подчинены другим, как уничтожение приносит пользу служащим, так гордость вредит господствующим. Но по природе, с которою бог изначала сотворил человека, нет раба человеку или греху. Впрочем, и присужденное в наказание рабство определяется в силу того же закона, который повелевает сохранять порядок естественный и запрещает его нарушать, потому что, не будь проступка против этого закона, нечего было бы наказывать принуждением к рабству. Почему апостол увещевает и рабов подчиняться господам и служить им от души с готовностью (Ефес. VI, 6, 7), т.е. чтобы, если не могут получить от господ своих свободы, они сами сделали некоторым образом служение свое свободным, служа не из притворного страха, а по искреннему расположению, пока пройдет неправда, упразднится всякое начальствование и власть человеческая, и будет бог всяческая во всех...

Весь человеческий род, жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому — ряд людей, преданных единому богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводивших жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное. Между тем временная жизнь последнего народа начинается со вре-

мени пришествия господа в уничижении и [продолжается] до самого дня суда, когда он явится во славе своей. После этого дня, с уничтожением ветхого человека, произойдет та перемена, которая обещает ангельскую жизнь; ибо все мы восстанем, но не все изменимся (I Коринф. XV, 51). Народ благочестивый восстанет для того, чтобы остатки своего ветхого человека переменить на нового; народ же нечестивый, живший от начала до конца ветхим человеком, восстанет для того, чтобы подвергнуться вторичной смерти. — Что же касается подразделения [того и другого народа] на возрасты, то их найдут те, которые вникают [в историю]: такие люди не устроятся перед судьбою ни плевел, ни соломы. Ибо нечестивый живет ведь для благочестивого и грешник — для праведника, чтобы чрез сравнение с нечестивым и грешником человек благочестивый и праведный мог ревностнее возвышаться, пока достигнет конца своего...

## БОЭЦИЙ

Выдержки даны по изданию: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. — М., Наука, 1990. В скобках приводится название трактатов и номера страниц, на которых находится цитата.

### Бытие

«... Итак, как делают обычно в математике, да и в других науках, я предлагаю вначале разграничения и правила, которыми буду руководствоваться во всем дальнейшем рассуждении.

1. Общее понятие ума есть высказывание, с которым каждый, выслушав его, соглашается. Они бывают двух видов. Одни общи для всех вообще людей... Другие [общеприняты] только среди ученых, хотя и они основываются на [общих понятиях] первого рода...

3. То, что есть, может быть причастно чему-то; но само бытие никоим образом не может быть чему бы то ни было причастно: ибо причастность происходит тогда, когда что-то уже есть; а быть что-то начинает только тогда, когда примет бытие.

4. То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет ничего другого, кроме себя самого...

6. Все, что есть, причастно бытию, чтобы быть, и причастно чему-нибудь другому, чтобы быть чем-то. Таким образом, то, что есть, причастно бытию, чтобы быть; а есть оно для того, чтобы стать причастным чему-нибудь другому.

7. Для всего простого его бытие и то, что оно есть — одно.

8. Для всего сложного бытие и само оно — разные [вещи].

9. Всякое различие разъединяет, и все стремится к подобию; поэтому то, что стремится к чему-либо другому по природе своей, очевидно, такое же, как-то, к чему оно стремится». («Каким образом субстанции могут быть благами...», с. 161–162)

## Время

«По мнению всех живых существ, наделенных разумом, Бог вечен. Рассмотрим, что есть вечность. Она раскроет нам природу бога и его знания. Вечность есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни, это с очевидностью явствует при сравнении ее с временными явлениями. У того, что существует во времени, его настоящее с наступлением будущего переходит в прошлое. И нет ничего существующего во времени, что могло бы охватить сразу всю протяженность своей жизни, ибо оно, не достигнув еще завтрашнего, уже утратило вчерашнее. Ваша нынешняя жизнь не больше, чем текущее и преходящее мгновение. Все, что подлежит условию времени, даже если бы оно, — как говорит о мире в своем сочинении Аристотель, — никогда не начинало, — повторяю я, — и не завершило своего бытия и жизнь его расширялась бы в бесконечность времени, однако оно все же не было бы таким, что можно посчитать вечным. Такая жизнь может быть бесконечно долгой, но она не может объять и охватить всю протяженность одновременно. Ведь будущего еще нет, тогда как прошедшее уже утрачено.

Лишь то, что охватывает всю полноту бесконечной жизни и обладает ею, чему не достает ничего из будущего, и что не утратило ничего из прошлого, справедливо считается вечным. И оно с необходимостью обладает способностью быть всегда присутствующим в себе и заключать в себе подлинную бесконечность текущего времени... Бог должен считаться старше созданного Им не по количеству времени, но вследствие непосредственности своей природы. Бесконечное превращение временных вещей уподобляется неизменному состоянию наличного бытия, но так как отразить его или сравниться с ним не может, оно от тождества переходит к изменению, из простоты настоящего раздробляется на бесконечное количество

вещей и событий будущих и прошлых...». («Утешение философией», с. 286–287).

### Лицо, личность

«Что же касается [слова] «лицо», «личность», — то ему чрезвычайно трудно подобрать подходящее определение. В самом деле, если мы признаем, что всякая природа имеет личность, то, пытаясь провести различие между «природой» и «личностью», мы запутаемся в клубке неразрешимых [трудностей]. Если же мы не будем приравнивать «личность» к «природе», нам придется решать, на какие природы распространяется личность, т.е. каким природам подобает личность, а какие не совместимы с названием «личности»...».

... Мы вынуждены признать, что о лице может идти речь только применительно к субстанциям.

Но из субстанций одни — телесные, другие же — бестелесные. Далее из телесных [субстанций] одни — живые, а другие — нет; из живых одни способны к чувственному восприятию, другие — нет; из способных к чувственному восприятию одни разумны, а другие — неразумны. В свою очередь, из бестелесных [субстанций] одни — разумны, другие — нет; из разумных же одна [субстанция] неизменна и бесстрастна по природе — Бог, а другая изменчива и страстна по творению, если только не изменится к бесстрастной твердости благодаря бесстрастной субстанции, — это ангелы и душа.

Так вот, из всех вышеперечисленных [субстанций] не может быть личности, очевидно, у неживых тел... ни у тех живых тел, которые лишены чувственного восприятия... Наконец, нет личности и в теле, лишенном разума и рассудка... Но мы говорим о личности человека, Бога, ангела.

Далее, из субстанций одни — универсальны, другие — частны. Универсальные [субстанции] — это те, что сказываются о единичных [вещах] ... Частные же [субстанции] — это

те, которые не сказываются о других...

Так вот, применительно к универсальным [субстанциям] нигде не может быть речи о личности; но только применительно к единичным и индивидуальным...

Итак, поскольку личность есть только у субстанций, причем разумных; поскольку всякая субстанция есть природа; и поскольку, наконец, личность присуща не универсальному, а только индивидуальному, постольку определение личности найдено: «Она есть индивидуальная субстанция разумной природы»... («Против Евтихия и Нестория», с. 170–171).



## ИОАНН СКОТ ЭРИУГЕНА

Выдержки из произведений Иоанна Скота Эриугены даны по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1: Философия древности и Средневековья. — М.: Мысль, 1969. Ч. 2. — С. 788–794.

### Разум и вера

УЧИТЕЛЬ. Итак, пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума. Истинный авторитет не противоречит правильному разуму, так же как правильный разум — истинному авторитету. Ведь не может быть сомнения, что оба протекают из одного и того же источника, а именно из божественной мудрости...

УЧИТЕЛЬ. Тебе, я полагаю, небезызвестно, что первичному по природе принадлежит больше достоинства, нежели первичному по времени. УЧЕНИК. Это известно едва ли не каждому. УЧИТЕЛЬ. Мы знаем, что разум первичен по природе, авторитет же — по времени. Ведь хотя природа сотворена тогда же, когда и время, однако авторитет возник не от начала времени и природы. Разум же вместе с природой и временем произошел из первоначала вещей. УЧЕНИК. И этому учит нас разум. Авторитет рождается из истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ведь всякий авторитет, не подтверждаемый истинным разумом, представляется слабым. Но истинный разум, нерушимый и незыблемый благодаря своим собственным силам, не нуждается ни в какой поддержке со стороны авторитета. Притом мне кажется, что сам истинный авторитет есть не что иное, как истина, изысканная силой разума и в записанном виде переданная святыми отцами в назидание потомкам. Или, может быть, ты полагаешь иначе? УЧИТЕЛЬ. Никойм

образом. Стало быть, для решения подлежащих нам задач следует обращаться прежде всего к разуму и лишь затем к авторитету...

Поскольку всякий род благочестивого и совершенного учения, посредством которого и наиприлежнейше изыскивается, и наочевиднейше обнаруживается порядок всех вещей, основывается на той науке, которую греки имеют обыкновение именовать философией, мы полагаем необходимым сказать несколько слов о ее разделах или частях... Но разве рассуждать о философии — это не то же самое, что изъяснять правила истинной религии, посредством которой первую и высшую причину всех вещей — бога — и смиренно почитают, и разумно исследуют? Итак, истинная философия есть истинная религия и, обратно, истинная религия есть истинная философия...

Важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить самое человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она хочет знать то, что обретается превыше ее? ...

Ведь нас не отговаривают, а, напротив, поощряют исследовать себя самих; как сказал Соломон: «Если не познаешь самого себя, ступай на пути скотов». Ведь не далеко ушел от бессловесных животных тот, кто не ведает ни себя самого, ни общей природы рода человеческого. И Моисей говорит: «Внимай самому себе» и читай, как бы в книге, историю действий души. Ведь если мы не желаем познать и исследовать самих себя, это очевидным образом означает, что у нас нет стремления возвратиться к тому, что превыше нас, а именно к нашей причине; и через это нам придется лежать в плотском гробе материи и в той смерти, которая есть невежество. Ибо нет иного пути к чистейшему созерцанию первообраза, кроме возможно более точного познания ближайшего к нему

отражения его. Ведь между первообразом и подобием, то есть между богом и человеческим естеством, нет ничего посредствующего...

### **Бог, его атрибуты, познаваемость и отношение к человеку**

УЧИТЕЛЬ. Когда мы слышим, что бог все создал, мы должны понимать под этим не что иное, как то, что бог есть во всем, то есть что он существует как сущность всех вещей...

Итак, в боге нет различия между его бытием и волей, или созиданием, или любовью, или милосердствованием, или взиранием, слушанием и прочими действиями подобного рода, которые, как мы говорили, могут называться в связи с ним, а должно принять, что все это в нем есть одно и то же и присутствует в его неизреченной сущности в том же смысле, в каком он дозволяет себя обозначать... Ведь мы не узрим самого бога через него самого, ибо так его не зрят даже ангелы; это и невозможно для какой бы то ни было твари. Ведь он, по слову апостола [Павла], «один имеет бессмертие и во свете живет неприступно» (1 Тим. VI, 16). Созерцать же будем некие богоявления, совершаемые им в нас... Если бог познает самого себя, [познает], что он есть, разве он не определяет самого себя? Ибо все, относительно чего постигнуто, что оно есть, может быть определено им самим или кем-то иным. Но в таком случае бог не всецело, а лишь в частном отношении беспределен, если не может быть определен лишь тварью, самим же собою — может; иначе говоря, он пребывает предельным для самого себя и беспредельным для твари...

Как же беспредельное может быть в чем-то определено самим собою или в чем-то постигнуто, если оно познает себя сущим превыше всего предельного и беспредельного, предельности и беспредельности? Следовательно, бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что»; ведь он

ни в чем непостижим ни для самого себя, ни для какого бы то ни было разума... Никто из благочестиво познающих и посвященных в божественные таинства, услышав о божестве, что бог не может постичь самого себя, что он есть, не должен понимать это в ином смысле, нежели что сам бог, который не есть никакое «что», совершенно не ведает в себе самом, что он не есть... УЧЕНИК. Твои слова об этом дивном божественном неведении, в силу которого бог не постигает, что он сам есть, представляются мне, сознаюсь, хотя и темными, однако не ложными, но истинными и правдоподобными. Ведь ты утверждаешь не то, будто бог не знает себя самого, а лишь то, что он не знает, что он есть... УЧЕНИК. Но меня сильно занимает, каким же образом неведение присуще богу, для которого ничего не скрыто ни в нем самом, ни в происходящем от него. УЧИТЕЛЬ. Так напряги свой ум и прилежно поразмысли над вышесказанным. Ведь если ты чистым духовным взором усмотришь силу вещей и слов, ты с величайшей ясностью, ничем не замутненной, уразумеешь, что богу не присуще никакого неведения. Ибо его неведение есть неизреченное постижение... УЧЕНИК. Ибо яснее солнечного луча, что под божественным неведением должно разуметь не что иное, как непостижимое беспредельное божественное знание. Ибо то, что святые отцы (имею в виду Августина и Дионисия) наиправдивейше говорят о божестве (Августин: «Бог лучше познается через неведение», а Дионисий: «Неведение его есть истинная мудрость»), следует, как я полагаю, относить не только к умам, благочестиво и прилежно его взыскующим, но и к нему же самому... И насколько он не постигает себя как нечто существующее в вещах, им сотворенных, настолько же он постигает себя как сущее превыше всего, и потому неведение его есть истинное постижение. И насколько он не знает себя в сущих вещах, настолько же он знает, что возвышается надо всем; и потому через незнание себя самого лучше знает себя самого.

Ибо лучше знать себя удаленным от всех вещей, нежели если бы бог знал себя включенным в число всех вещей...

Разве что кто-нибудь сказал бы так: бог объемлет себя лишь в том смысле, что сознает себя необъемлемым; постигает себя [лишь] в том смысле, что сознает свою непостижимость; понимает себя [лишь] в том смысле, что сознает, что ни в чем уразуметь его невозможно. Ибо он превосходит все, что есть и может быть...

## АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ

Выдержки из произведения Ансельма Кентерберийского даны по изданию: Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. — СПб.: РХГИ, 2001. — Т. 1. — С. 194–202.

### Прослогион

#### Глава 1

... Господи, Боже мой! ныне Ты научи сердце мое: где и как ему искать Тебя? где и как ему обрести Тебя? Господи, если нет Тебя здесь, где искать мне Тебя как отсутствующего? Если же Ты повсюду, почему не могу я зреть Тебя как присутствующего? Так, Ты обитаешь во свете непреступном (I Тимоф., 6, 16). Но где он, этот свет непреступный? и как приступить мне к свету непреступному? Кто приведет меня к нему и введет в него, дабы лицезреть мне Тебя в нем? Под какими знаками, под каким образом искать мне Тебя? Никогда не зрел я Тебя, Господи, Боже мой; лика Твоего не ведаю. Что же делать, Всевышний Господи, что же делать тому, кто столь отдален от Тебя изгнанием? Что делать рабу Твоему, что изнемогает от любви к Тебе и далеко отринут от лика Твоего (ср. Пс. 50, 13)? Жаждет он лицезреть Тебя, но слишком удален от него лик Твой; приступить к Тебе хочет, но непреступна обитель Твоя; обрести Тебя желает, но не знает местопребывания Твоего; искать Тебя вожделеет, но не ведает лика Твоего. Господи, Ты еси Бог мой, и Ты Господь мой — но никогда не зрел я Тебя. Ты сотворил меня, и Ты претворил меня, и все мои блага дал мне Ты — но доселе еще не познал я Тебя! Наконец, сотворен я для того, чтобы созерцать Тебя — но доселе не мог делать то, для чего сотворен!

О, горестный удел человека, утратившего то, для чего он сотворен! О, падение печальное и плачевное! Увы, что утра-

тил человек и что он обрел? Что отошло и что осталось? Утратил он блаженство, для которого предназначен, обрел же бедствие, для которого не предназначен; отошло то, что одно делает блаженным, осталось то, что в себе самом всецело бедственно. Некогда вкушал человек от хлеба ангельского, которого ныне алчет; ныне вкушает он от хлеба скорбного, которого некогда не знал. Увы! общее рыдание человеков! всемирный плач сынов Адамовых! Прародитель наш пресыщался яствами, мы терзаемся голодом; он изобиловал, мы нищенствуем; он счастливо обладал и плачевно утратил, мы несчастливо нуждаемся и плачевно желаем, но, увы, остаемся ни с чем. Зачем не сберег он для нас то, что ему было некогда легко сберечь, нам же столь тяжело не иметь? Зачем изринул из света и заключил во тьму? Зачем лишил нас жизни и причинил нам смерть! О, мы несчастные! Откуда мы извергнуты и куда ввергнуты? Откуда ниспали и куда устремились? Из отчизны в изгнание, от лицезрения Бога в слепоту нашу, от сладости бессмертия в горечь и терзание смерти. О, бедственная перемена: от такого блага и к такому злу! Тягостна здесь утрата, тягостна скорбь, и все тягостно.

Но увы и мне, несчастному, одному из несчастных сынов Евиных, отторгнутых от Бога? Что я замышлял и что совершил? К чему стремился и куда пришел? По чему томился и от чего терзаюсь? Благо искал я, и вот смятение (Иеремия, 14, 19). К Богу поспешал я и преткнулся о самого себя. Покоя искал я в сокровенностях моих, и смуту обрел я в глубинах моих. Уповал я ликовать от радости духа моего и принужден кричать от горести сердца моего. (Пс. 37, 9). Манило веселие, и вот усугубляется вздыхание!

Ты же, Господи, доколе? (Пс. 6, 4). Доколе, Господи, будешь забывать нас, доколе будешь скрывать лицо Твое от нас? (Пс. 12, 2). Когда воззришь Ты на нас и услышишь нас? Когда просветишь очи наши и явишь нам лик Твой? Когда возвра-

тишь нам себя? Воззри, Господи! услышь! просвети нас! яви себя нам! Возврати нам себя, и будет нам хорошо; без Тебя сколь нам худо! Умилосердись над трудами и порываниями нашими к Тебе, ибо ничего не можем без Тебя, Ты призвал нас к себе; помоги нам. ... Даруй мне узреть свет Твой, хоть издали, хоть из глубины. Научи меня искать Тебя и яви себя ищущему; ибо я не могу ни искать Тебя, если Ты не научишь, ни обрести Тебя, если Ты не явишь. Взыщу Тебя, воздыхая о Тебе, и воздохну о Тебе, взыскупя Тебя; обрету, возлюбив, и возлюблю, обретая.

Исповедую, Господи, и благодарю Тебя, что сотворил Ты во мне этот Твой образ, дабы я памятовал о Тебе, мыслил Тебя, любил Тебя; но он настолько стерся от гнета пороков, настолько помрачился от дыма прегрешений, что не сможет творить то, для чего сотворен, если Ты не обновишь и не преобразуешь его. Не силюсь, Господи, проникнуть в глубины Твои, непосильные для моего разума; но желаю хоть отчасти разуместь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Не ищу разуместь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь; ибо верую и в то, что если не уверую, не уразумею.

### Глава 3

... Итак, воистину есть то, более чего нельзя ничего помыслить, и притом так, что его небытия и помыслить невозможно. И это Ты, Господи, Боже наш! Итак, столь воистину обладаешь Ты бытием, Господи, Боже мой, что небытия Твоего нельзя помыслить. Так и быть должно: ведь если бы некий ум возмог помыслить нечто совершеннее Тебя, творение вознеслось бы превыше Творца и судило его, что весьма противно рассудку. Притом все иное, кроме Тебя одного, можно помыслить как несуществующее; итак, лишь Ты один обладаешь бытием в истиннейшем смысле и постольку в наи-



большей степени, коль скоро любая иная вещь пребывает не столь истинно, а, значит, имеет в себе меньше бытия.

Так почему же сказал безумец в сердце своем: «нет Бога», если для каждого разумного духа так самопонятно, что Ты сравнительно со всем в наибольшей степени обладаешь бытием? Почему, если не потому, что он глупец и безумец?

## Глава 14

Нашла ли ты, душа моя, что искала? Ты искала Бога, и ты нашла, что Он есть высочайший предел всех вещей, совершеннее которого ничего нельзя помыслить; и что Он есть сама Жизнь, сам Свет, сама Премудрость, сама Благость, сами вечное Блаженство и блаженная Вечность; и что пребывает Он повсюду и всегда. Так вот: если не нашла ты Бога твоего, как же возможно, что ты нашла все вышесказанное и уразумела это с такой непреложной подлинностью и с такой подлинной непреложностью? Если же нашла, — в чем причина, что ты не ощущаешь Того, кого нашла? Почему не ощущает Тебя, Господи Боже, душа моя, если нашла она Тебя? Или она не нашла Того, о ком, однако, нашла что он есть свет и истина? Как же уразумела она это иначе, нежели увидав свет и истину? Да и могла ли она вообще уразуметь о Тебе нечто, кроме как через Твой свет и через Твою истину (Пс. 42, 3)? Но если она видела свет и истину, она видела Тебя; если же не видела Тебя, не видела ни света, ни истины. Или увиденное ею было и светом, и истиной, и все же она не увидела Тебя, поскольку видела Тебя лишь немного, но не узрела Тебя, как Ты еси (I посл. Иоанна, 3, 2)? Господи, Боже мой, сотворивший и претворивший меня, скажи взыскующей душе моей, что же Ты еси сверх того, что она видела, дабы она ясно видела, чего взыскует. Усиливается она увидеть больше и не видит ничего помимо уже увиденного, разве что мрак; вернее же, она не тьму видит, ибо нет в Тебе тьмы, но видит, что не может более

видеть по причине собственной омраченности. Почему так, Господи, почему так? Омрачено ли око ее слабостью своей или ослеплено Твоим блистанием? Точно, оно и в себе омрачено, и от Тебя ослеплено; потемнено оно своею малостью, и подавлено Твоею безмерностью; несомненно, оно утешается узостью своею и одолевается пространностью Твоею!

## Глава 18

... Усиливался я взойти к свету Божию, и ниспал вспять, во тьму мою. Вернее же сказать, не теперь ниспал я в нее, но лишь восчувствовал свое в нее погружение; ниспал же я прежде, нежели зачала меня мать моя. Воистину, во тьме я зачат (Пс. 50, 7) и погруженным во тьму родился. Воистину, все мы пали в лице того, «в ком все согрешили» (К римл., 6, 12). В нем все мы утратили то, что он имел без труда, утратил же на горе себе и нам; ныне, когда мы хотим искать утраченное, мы его не ведаем, когда ищем не обретаем, а когда обретаем, это не то, что мы искали. «Господи, взыскал я лица Твоего; буду искать лица Твоего, Господи; не скрой от меня лица Твоего!» (Пс. 26, 8–9). Подними меня от меня к Тебе. Очисти, исцели, изощри, просвети око ума моего, да возможно оно воззреть на Тебя. Пусть соберет расточенные свои силы душа моя, и всем разумением своим пусть сызнова вперится она в Тебя, Господи. Что Ты еси, Господи, что Ты еси, как должно сердце мое разуметь о Тебе? Истинно, Ты еси жизнь, и премудрость, и правда, и благодать, и блаженство, и вечность, и всякое истинное благо. Блага эти множественны, и бедный ум мой бессилен узреть их все единым взглядом, дабы усладиться ими всеми одновременно. Как же, Господи, Ты еси все это? Быть может, это части Твои? или, вернее, каждое из них есть Ты во всей Твоей целокупности? Все, что составлено из частей, не являет собою безусловного единства, но до некоторой степени множество, не тождественное самому себе и могущее быть разъятым либо

в действии, либо в мысли; но Тебе, совершеннее которого нельзя ничего помыслить, это чуждо. Итак, нет в Тебе частей, Господи, нет в Тебе и множественности, но Ты столь целокупен и самотождественен, что ни в чем не являешь неподобия самому себе; Ты — само Единство, не делимое ни для какой мысли. Следственно, и жизнь, и премудрость, и прочие совершенства — не части Твои, но все они суть едино, и каждое из них есть вся Твоя целокупность, объемлющая все остальные. Но коль скоро ни Ты не имеешь частей, ни вечность Твоя, которая есть Ты же сам, их не имеет, следственно, нигде в пространстве и никогда во времени ни Ты, ни вечность Твоя не даны как часть; но Ты целокупно присутствуешь во всяком месте, и вечность Твоя целокупно присутствует во всяком мгновении.

## ПЬЕР АБЕЛЯР

Выдержки из книги Пьера Абеляра даны по изданию: История моих бедствий. — М., 1959.

### История моих бедствий

Я же чем больше оказывал успехов в науке и чем легче они мне давались, тем более страстно привязывался к ним и был одержим такой любовью к знанию, что, предоставив своим братьям наследство, преимущества моего первородства и блеск военной славы, совсем отрекся от участия в совете Марса ради того, чтобы быть воспитанным в лоне Минервы. Избрав оружие диалектических доводов среди остальных положений философии, я променял все прочие доспехи на эти и предпочел военным трофеям — победы, приобретаемые в диспутах. Поэтому, едва только я узнавал о процветании где-либо искусства диалектики и о людях, усердствующих в нем, как я переезжал, для участия в диспутах, из одной провинции в другую, уподобляясь, таким образом, перипатетикам.

... Вопрос об универсалиях был у диалектиков всегда одним из важнейших, и он настолько труден, что даже Порфирий в своем «Введении», говоря об универсалиях, не решился определить их, заявив: «Это — дело чрезвычайной глубины». ...

... Мое учение приобрело такую силу и авторитет, что лица, наиболее усердно поддерживавшие раньше моего вышеназванного учителя и особенно сильно нападавшие на мое учение, теперь перешли в мою школу. Даже преемник моего учителя в парижской школе сам предложил мне свое место, чтобы вместе с остальными поучиться у меня там, где раньше процветал его и мой учитель.

... Считая уже себя единственным сохранившимся в мире философом и не опасаясь больше никаких неприятностей, я

стал ослаблять бразды, сдерживающие мои страсти, тогда как прежде я вел самый воздержанный образ жизни. И достигая все больших успехов в изучении философии или богословия, я все более отдалялся от философов и богословов нечистотой моей жизни. Известно, что философы, не говоря уже о богословах (то есть о людях, соблюдавших наставления священного писания), славилась больше всего красотой своей воздержанности. Я же трудился, всецело охваченный гордостью и сластолюбием, и только божественное милосердие, помимо моей воли, исцелило меня от обеих этих болезней — сначала от сластолюбия, а затем и от гордости; от первого оно избавило меня лишением средств его удовлетворения, а от сильной гордости, порожденной во мне прежде всего моими учеными занятиями (по слову апостола: «Знание преисполняет надменностью»), оно спасло меня, унизив сожжением той самой книги, которой я больше всего гордился.

... Моя, так сказать, коварная и изменчивая судьба создала удобнейший случай, чтобы было легче сбросить меня с высоты моего величия в бездну. И вот божественное милосердие унизило меня, косневшего в величайшей гордыне и забывшего о воспринятой благодати.

А именно, жила в самом городе Париже некая девица по имени Элоиза, племянница одного каноника, по имени Фульбер. Чем больше он ее любил, тем усерднее заботился об ее успехах в усвоении всяких каких только было возможно наук. Она была не хуже других и лицом, но обширностью своих научных познаний превосходила всех. Так как у женщин очень редко встречается такой дар, то есть ученые познания, то это еще более возвышало девушку и делало ее известной.

И, рассмотрев все, привлекающее обычно к себе влюбленных, я почел за наилучшее вступить в любовную связь именно с ней. Я полагал легко достигнуть этого. В самом деле, я пользовался тогда такой известностью и так выгодно отли-

чался от прочих молодостью и красотой, что мог не опасаться отказа ни от какой женщины, которую я удостоил бы своей любовью. Я был осведомлен о познаниях этой девушки в науках и о ее любви к ним и потому был уверен, что она легко даст мне свое согласие. Я думал, что мы, даже находясь в разлуке, могли бы переписываться между собой (а ведь писать можно гораздо смелее, чем говорить) и таким образом находиться всегда в приятном общении.

... Философы находятся совсем не в таком положении, как богачи; тот, кто печется о приобретении богатства и занят мирскими заботами, не будет заниматься богословскими или философскими вопросами.

Поэтому-то знаменитые философы древности, в высшей степени презиравшие мир и не только покидавшие мирскую жизнь, но и прямо бежавшие от нее, отказывали себе во всех наслаждениях и искали успокоения только в объятиях философии. Один из них, и самый великий, — Сенека — в поучении Люцилию говорит так: «Нельзя заниматься философией только на досуге; следует пренебречь всем, чтобы посвятить себя той, для которой мало и всей нашей жизни. Нет большой разницы, навсегда ты оставил философию или же только прервал занятия ею; ведь если ты перестал заниматься философией, она покинет тебя». С житейскими заботами следует бороться, не распутывая эти заботы, а удалясь от них. Итак, образ жизни, принятый у нас из любви к Богу теми людьми, которые справедливо называются монахами, в языческом мире был усвоен ради любви к философии знаменитыми у всех народов философами. Ведь у любого народа — безразлично языческого, иудейского или христианского — всегда имелись выдающиеся люди, превосходящие остальных по своей вере или высокой нравственности и отличавшиеся от других людей строгостью жизни или воздержанностью.

... У язычников, как уже сказано, таковыми были философы. Ведь наименование «мудрость» или «философия» ис-

пользовалось ими не столько для [обозначения] усвоенных познаний, сколько для [обозначения] святости жизни, как мы знаем и по самому происхождению слова «философия», и по свидетельству святых отцов.

Вот почему у блаженного Августина ... такое место: «Италийская школа была основана Пифагором Самосским, от которого, говорят, дошло до нас изобретенное им самим название философии. До Пифагора мудрецами назывались люди, отличавшиеся, по-видимому, от остальных своей похвальной жизнью; Пифагор же в ответ на вопрос, кем он себя считает, сказал: «философом», то есть стремящимся к мудрости или другому ее, так как назвать себя мудрецом казалось слишком самонадеянным». И эти самые слова: «отличавшиеся, по-видимому, от остальных своей похвальной жизнью» ясно указывают на то, что языческие мудрецы, то есть философы, назывались этим именем более за свою похвальную жизнь, чем за свои выдающиеся познания...

... В аббатстве, в которое я вступил, вели совершенно мирскую жизнь и к тому же весьма предосудительную; сам аббат, стоявший выше всех прочих по своему сану, был ниже их по образу своей жизни и еще более — по своей дурной славе. Поскольку я часто и резко обличал их невыносимые гнусности как с глазу на глаз, так и всенародно, то я сделался в конце концов обузой и предметом ненависти для всех них. По этой причине они были очень рады от меня отделаться и воспользовались ежедневными и настойчивыми просьбами моих учеников. Так как последние неотступно и долго меня упрашивали, в дело вмешались аббат и братия, и я удался в одну келью, чтобы возобновить там свои обычные учебные занятия.

... Поскольку господу было, по-видимому, угодно даровать мне не меньше способностей для изучения священного писания, чем для светской философии, число слушателей моей школы как на тех, так и на других лекциях увеличива-

лось, тогда как во всех остальных школах оно так же быстро уменьшалось. Это обстоятельство возбудило ко мне сильную зависть и ненависть других магистров, которые нападали на меня при каждой малейшей возможности, как только могли. Они выдвигали против меня — главным образом в мое отсутствие — два положения: во-первых, то, что продолжение изучения светских книг противоречит данному мной монашескому обету; во-вторых, то, что я решился приступить к преподаванию богословия, не получив соответствующего разрешения. Таким образом, очевидно, мне могло быть запрещено всякое преподавание в школах, и именно к этому мои противники непрестанно побуждали епископов, архиепископов, аббатов и каких только могли других духовных лиц.

... Тем временем у меня появилась мысль прежде всего приступить к обсуждению самих основ нашей веры путем применения уподоблений, доступных человеческому разуму, и я сочинил для моих учеников богословский трактат «О божественном единстве и троичности».

Когда весьма многие увидели и прочитали мой трактат, он в общем всем очень понравился, так как, по-видимому, в одинаковой мере давал удовлетворительные ответы по всем возникавшим в связи с ним вопросам. Поскольку же эти вопросы представлялись наитруднейшими, то чем больше в них было трудностей, тем более нравилась тонкость их разрешения. Поэтому мои соперники, чрезвычайно раздосадованные этим, решили созвать против меня собор.

... Прибыв в город, я немедленно явился к легату, передав ему свою книгу для просмотра и суждений, и выразил свою готовность подвергнуться взысканию и претерпеть любое возмездие, если написанное мной в чем-либо отклоняется от католического вероучения. Легат тотчас же приказал мне отдать мою книгу архиепископу и названным моим соперникам; таким образом моими судьями явились как раз те люди, кото-



рые были моими обвинителями, будто сбылось изречение: «и враги наши — судьи».

Но сколь внимательно ни просматривали и ни перелистывали они мою книгу, они не находили в ней ничего, что дало бы им возможность на соборе смело обвинить меня, и они оттянули осуждение книги, которого усиленно добивались, до окончания собора. Я же в течение нескольких дней до открытия собора стал перед всеми публично излагать свое учение о католической вере согласно с тем, что я написал, и все слушавшие меня с восхищением одобряли как ясность, так и смысл моих суждений. Заметив это, народ и духовенство начали так рассуждать между собой: «Вот он теперь говорит перед всеми открыто, и никто ничего ему не возражает. И собор скоро близится к окончанию, а он и создан-то был, как мы слышали, главным образом против этого человека. Неужели судьи признали, что они заблуждаются больше, чем он?» Поэтому-то мои соперники с каждым днем распалялись все больше и больше.

... Призванный на собор, я немедленно явился туда. Там без всякого обсуждения и расследования меня заставили своей собственной рукой бросить в огонь мою названную выше книгу, и она была таким образом сожжена. А чтобы не показалось, что при этом царило полное молчание, кто-то из моих противников пробормотал, будто он обнаружил в этой книге утверждение, что всемогущ один только бог-отец. Разобрав это бормотанье, легат с большим удивлением ответил, что заблуждаться до такой степени не может даже мальчишка и что, сказал он, все христиане твердо исповедуют существование трех всемогущих.

... Когда же я встал с целью исповедать и изложить свою веру, предполагая выразить свои чувства собственными словами, мои противники объявили, что от меня требуется только одно — прочесть символ [веры] Афанасия, что мог отлично

сделать любой мальчишка. А чтобы я не мог отговориться незнанием слов этого символа, велели принести рукопись для прочтения, как будто бы мне не случалось его произносить. Вздыхая, рыдая и проливая слезы, я прочел его как только мог. Затем меня, как бы виновного и уличенного, передали аббату монастыря святого Медарда, присутствовавшему на соборе, и немедленно увезли в его монастырь, как в тюрьму. Тотчас же был распущен и собор.

... Мои недруги, молча жалуясь и вздыхая, говорили себе: «Вот за ним пошел целый свет, и мы не только не выиграли, преследуя его, но еще более увеличили его славу. Мы старались предать его имя забвению, а на деле лишь сделали его более громким. Ведь вот школяры в городах имеют все необходимое, но пренебрегают городскими удобствами и стекаются в эту пустынную местность, принимая добровольно нищету». В действительности же взять на себя в то время руководство школой меня вынудила главным образом невыносимая бедность, так как копать землю я не имел сил, а просить милостыню — стыдился.

... Итак, я был должен, вместо того чтобы жить трудами рук своих, вновь заняться знакомым мне делом и обратиться к услугам своего языка. Школяры же стали снабжать меня всем необходимым — пищей и одеждой, заботились об обработке полей и приняли на себя расходы по постройкам, чтобы никакие домашние заботы не отвлекали меня от учебных занятий. Так как наша молельня не могла вместить даже и малое количество учеников, они по необходимости расширили и значительно улучшили ее, построив из камня и дерева.

... Итак, телесно я скрывался в упомянутом выше месте, но слава моя распространялась по всему свету, уподобляясь тому, что поэтический вымысел называет эхом, имеющим множество голосов, но ничего материального. Мои старые враги, уже не имевшие сами по себе веса, возбудили против

меня неких новых апостолов, которым все чрезвычайно доверяли. Из них один похвалялся тем, что он преобразовал жизнь уставных каноников, а другой — жизнь монахов. Странствуя по свету и проповедуя, эти два человека бесстыдно и жестоко нападали на меня и, насколько могли, успели сделать меня на некоторое время предметом ненависти не только духовных, но и светских властей. Эти двое распространяли о моей вере и о моей жизни такие дурные слухи, что от меня отвернулись даже самые большие мои друзья; те же из друзей, которые все-таки еще сохранили в какой-то мере любовь ко мне, стали всячески скрывать ее из страха перед упомянутыми лицами.

... С горечью размышляя я о том, сколь бесполезную и жалкую жизнь я веду, сколь бесплодна она для меня самого и для других, в то время как прежде я приносил такую пользу клирикам, — а теперь, оставив их ради монахов, я ни в чем не могу быть полезен ни тем, ни другим. Все мои начинания и старания оказываются безуспешными, и ко мне вполне справедливо можно отнести упрек: «Этот человек начал строить, но не мог окончить». Я приходил в полное отчаяние, вспоминая, от чего я бежал, и думая, что я на себя навлек. Считая свои прежние злоключения почти ничтожными, я часто со вздохами говорил себе: «Я терплю по заслугам за то, что покинул Параклет, то есть утешителя, и вверг себя в полное одиночество; желая избежать угроз, я очутился в явной опасности». Особенно же прискорбно мне было то, что, покинув мою молельню, я уже не мог заботиться об отправлении там божественной службы так, как бы следовало: чрезвычайно бедная местность, в которой находится Параклет, едва давала возможность прожить там даже одному человеку.

Преследования моих духовных сынов значительно опаснее, чем преследования врагов. Ведь духовные сыны всегда находятся предо мной, и я постоянно должен переносить их коварство. Телесное насилие со стороны врагов угрожает

мне, когда я выхожу за пределы монастыря; внутри же его мне сплошь и рядом приходится терпеть столь же жестокие, сколь и коварные козни со стороны духовных сынов, то есть монахов, порученных мне, аббату, как их отцу.

О, сколько уже раз они пытались погубить меня отравой... Хотя я пытался, насколько мог, предотвратить ежедневные покушения на мою жизнь во время подачи мне пищи и питья, монахи старались отравить меня даже при совершении таинства причастия, а именно, влив в чашу яд.

В другой раз, когда я отправился в Нант навестить заболевшего графа и остановился там в доме одного из моих братьев по плоти, монахи задумали отравить меня с помощью сопровождавшего меня слуги, предполагая, что я совершенно, не буду остерегаться подобного покушения. Но по промыслу Божию случилось так, что, пока я еще не отведал приготовленной для меня пищи, один из прибывших со мной монахов, по неведению, воспользовался ею и тотчас же упал мертвым; слуга же, виновник этого, почувствовав укоры совести, а также испугавшись обнаружения улик, бежал.

... Такова, о возлюбленный мой во Христе брат и ближайший спутник в жизни, история моих бедствий, которым я подвергаюсь беспрестанно, чуть ли не с колыбели. Ты теперь впал в отчаяние и мучаешься от сознания причиненной тебе обиды. Поэтому я желаю, как я и сказал в начале этого послания, чтобы рассказанная мною история послужила тебе утешением и чтобы по сравнению с моими ты признал бы свои невзгоды или ничтожными, или легкими и терпелее бы переносил их. Следует всегда утешаться предсказанием господина о его последователях и приспешниках дьявола: «Если они преследовали меня, они будут преследовать и вас... Если вас ненавидит мир, то знайте, что прежде вас он возненавидел меня. Если бы вы были от мира сего, то мир любил бы свое». И апостол говорит: «Все, желающие жить во Христе, благо-

честиво, будут гонимы»... И в послании к монаху Иллиодору: «Заблуждаешься, брат мой, заблуждаешься, если думаешь, что христианин когда-либо не будет подвергаться преследованиям. Враг наш, аки лев рыкающий, бродит, ища, когда поглотить. А ты помышляешь о мире. Сидит враг в засаде вместе с богатыми». Воодушевленные этими словами и примерами, будем же тем терпеливее переносить несчастья, чем они несправедливее. И не будем сомневаться в том, что они полезны для нас, если и не как заслуга, то, во всяком случае, как некое искупление. А так как все происходит по промыслу Божьему, то пусть каждый верующий во всякой напасти утешается по крайней мере тем, что божья благость никогда и ничего не допускает вопреки своим предначертаниям, и что бы дурное ни совершалось, она все приводит к наилучшему концу.

... Это разумел и мудрейший из людей, сказав в «Притчах»:

«Праведника не опечалит ничто с ним случившееся».

Этим он ясно показывает, что люди, приходящие во гнев из-за случившегося с ними несчастья, удаляются от справедливости, хотя и не сомневаются в том, что все происходит по божьему промыслу. Эти люди стремятся подчиняться не воле божьей, а собственной, и, втайне противясь словам «Да будет воля твоя!», предпочитают божьей воле свою собственную.

Прощай!

### **Диалог между философом, иудеем и христианином**

Произведение дано по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1: Философия древности и Средневековья. — М.: Мысль, 1969. — Ч. 2. — С. 803–805.

Мне снилось ночью, что три мужа, пришедшие различными путями, предстали предо мною, и я их тотчас же спросил, как бывает во сне, кто они такие и почему пришли ко мне. Они ответили: «Мы люди, следующие различным вероисповеданиям. И все мы равно утверждаем, что являемся

почитателями единого бога, однако служим ему различно по вере и по образу жизни. Ибо один из нас язычник, принадлежащий к тем, которых называют философами, довольствуется естественным законом. Другие же двое имеют писания, и один из них зовется иудеем, а другой — христианином. Мы долго спорили, сравнивая поочередно различные направления веры, и наконец решили прибегнуть к своему суду». Сильно удивляясь этому, я спросил: кто навел их на эту мысль, кто свел их вместе и, более всего, почему они избрали в этом споре судьей меня?

Философ, отвечая, сказал: это начинание — дело моих рук, потому что самым главным для философа является исследовать истину при помощи разума и следовать во всем не мнению людей, а доводам разума.

Тогда я говорю: ты, философ, ты, который не исповедуешь никакого закона и уступаешь только доводам разума, ты не сочтешь за большое достижение, если окажешься победителем в этом споре. Ведь у тебя для битвы имеются два меча, остальные же вооружены против тебя только одним. Ты можешь действовать против них, опираясь как на писание, так и на доводы разума, они же против тебя, поскольку ты не следуешь закону, от закона выставить ничего не могут и тем менее также могут выступить против тебя, опираясь на доводы разума, чем более ты привык к этому и чем более богатым философским вооружением ты владеешь...

Ни одно учение, как упомянул кто-то из наших (христиан), не является до такой степени ложным, чтобы не заключать в себе какой-нибудь истины, и нет ни одного столь пустого спора, который не имел бы в себе какого-либо поучительного доказательства...

Философ говорит: мне, который довольствуется естественным законом, являющимся первым, надлежит первому вопрошать других. Я сам собрал вас для того, чтобы спросить

о прибавленных позже писаниях. Я говорю о первом законе не только по времени, но и по природе. Конечно, все более простое является, естественно, более ранним, чем более сложное. Естественный же закон состоит в нравственном познании, которое мы называем этикой, и заключается только в одних этических доказательствах. Ваши же законы прибавили к ним некие предписания внешних определений, которые нам кажутся совершенно излишними и о которых в своем месте нам также надо будет потолковать.

Оба остальные согласились предоставить философу в этом поединке первое место.

Тогда он говорит: 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 считается крепчайшим в вере, кто совершенно не отступает от общего с большинством мнения. А это, разумеется, происходит обязательно, потому что расспрашивать у своих о том, во что должно верить, не позволено никому, как и не позволено безнаказанно сомневаться в том, что утверждается всеми. Ибо людям становится стыдно, если их спрашивают о том, о чем они не в состоянии дать ответа...

Первые же (то есть опирающиеся на закон) впадают в столь великое безумие, что, как они сами признают, не стыдятся заявлять о своей вере в то, чего понять не могут, как будто бы вера заключается скорее в произнесении слов, нежели в духовном понимании, и более присуща устам, чем сердцу. И эти люди особенно похваляются, когда им кажется, что они верят в столь великое, чего они не в состоянии ни высказать устами, ни постигнуть разумом. И до такой степени дерзкими и высокомерными делает их исключительность их

собственного убеждения, что всех тех, кого они находят отличающимися от них по вере, они провозглашают чуждыми милосердия божьего и, осудив всех прочих, считают блаженными только себя.

Философ: что же сказать о тех, кто считается авторитетами? Разве у них не встречается множества заблуждений? Ведь не существовало бы столько различных направлений веры, если бы все пользовались одними и теми же авторитетами. Но, смотря по тому, кто как рассуждает при помощи собственного разума, отдельные лица избирают авторитеты, за которыми следуют. Иначе мнения всех писаний должны были бы восприниматься одинаково, если бы только разум, который естественным образом выше их, не был бы в состоянии судить о них. Ибо и сами писавшие заслужили авторитет, то есть то, что заставляет им немедленно верить, только благодаря разуму, которым, по-видимому, полны их высказывания...

В любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание, так что вообще стыдятся приводить доказательства, происходящие от чьего-либо суждения о вещи, т.е. от авторитета.



## РОДЖЕР БЭКОН

Выдержки из произведений Роджера Бэкона даны по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1: Философия древности и Средневековья. — М.: Мысль, 1969. — Ч. 2. — С. 862–864, 872–877.

### Большое сочинение

*Часть первая, в которой устраняются  
четыре общие причины человеческого невежества*

#### Глава I

Действительно, существуют четыре величайших препятствия к постижению истины. Они мешают всем и каждому мудрому человеку и едва позволяют достичь подлинной мудрости. А именно это пример жалкого и недостойного авторитета, постоянство привычки, мнение несведущей толпы и прикрытие собственного невежества показной мудростью. Ими опутан всякий человек и охвачено всякое состояние, ибо в жизни, науках и всяком занятии для одного и того же вывода пользуются тремя наихудшими доводами: это передано нам от предков; это привычно; это общепринято, следовательно, этого должно придерживаться.

От этой смертоносной чумы происходят все бедствия человеческого рода, ибо из-за этого остаются непознанными полезнейшие, величайшие и прекраснейшие свидетельства мудрости и тайны всех наук и искусств. Но еще хуже то, что люди, слепые от мрака этих четырех препятствий, не ощущают собственного невежества, а со всем тщанием обороняют и защищают его, поскольку не находят от него лекарства. А самое худшее — то, что, погрузившись в глубочайший мрак заблуждений, они полагают, что находятся в полном свете истины. Из-за этого они самое истинное считают последней ло-

жью, самое лучшее — лишенным цены, самое великое — не имеющим ни веса, ни ценности и, напротив того, прославляют все самое ложное, восхваляют самое худшее, превозносят самое низкое и, ослепленные, не видят подлинного сияния мудрости и отвергают то, чего могли бы с величайшей легкостью достичь.

Из-за огромной глупости они прилагают величайшие усилия, тратят очень много времени и выбрасывают кучу денег на то, что не приносит никакой пользы или приносит ничтожную пользу и не обладает, по суждению мудрых, никакими достоинствами.

... Где господствуют указанные три [наихудших довода], там не действует никакой разум, не решает право, бессилён закон, там нет места ни велению неба, ни велениям природы, искажается облик вещей, извращается порядок, властвует порок и гибнет добродетель, царит ложь и бездыханна истина. И поэтому нет ничего более настоящего, нежели решительное осуждение этих четырех [причин невежества] с помощью лучших суждений мудрых, не могущих вызвать возражений.

### *Часть шестая. Об опытной науке*

#### Глава I

Усмотрев источники мудрости латинян в знании языков, математики и оптики, я хочу показать источники ее в опытной науке, ибо без опыта ничего нельзя познать в достаточной мере.

Имеются ведь два способа познания, а именно с помощью доказательств и из опыта. Доказательство приводит нас к заключению, но оно не подтверждает и не устраняет сомнения так, чтобы дух успокоился в созерцании истины, если к истине не приведет нас путь опыта. Ведь многие располагают доказательствами относительно предмета познания, но так как не обладают опытом и пренебрегают им, то не избегают зла и не приобретают блага.

Ибо если какой-нибудь человек, никогда не видавший огня, докажет с помощью веских доводов, что огонь сжигает, повреждает и разрушает вещи, то душа слушающего не успокоится, и он не будет избегать огня до тех нор, пока сам не положит руку или воспламеняющуюся вещь в огонь, чтобы на опыте проверить то, чему учат доводы. Удостоверившись же на опыте в действии огня, дух удовлетворится и успокоится в сиянии истины. Следовательно, доводов недостаточно, необходим опыт.

... Но опыт бывает двоякий. Один — приобретенный с помощью внешних чувств. Так мы исследуем небесные явления с помощью изготовленных для этого инструментов, и земные вещи мы испытываем с помощью зрения. А о том, что отсутствует в тех местах, где мы находимся, мы узнаем, от других сведущих людей, знающих это по опыту. ... Но этого опыта недостаточно человеку, ибо он не вполне удостоверяет нас относительно телесных вещей из-за трудностей познания и совсем не касается духовных вещей. Поэтому необходимо, чтобы ум человеческий поспешествовал и по-иному, и поэтому святые отцы и пророки, которые первыми дали миру науки, обрели внутреннее озарение, а не ограничились ощущениями. Подобным же образом поступали многие верующие после Христа. Ибо часто озаряют благодать веры и божественное вдохновение не только в духовных вещах, но и в телесных и в философских науках, как говорит Птолемей: двояк путь познания вещей, один — через философский опыт, другой, который, по его словам, гораздо лучше, — через божественное вдохновение...

## Глава II

А так как опытная наука совершенно неведома многим учащимся, то я могу убедить в ее пользе, только показав ее достоинства и особенности. Она одна даст совершенное знание

того, что может быть сделано природой, что — старательностью искусства, что — обманом, к чему стремятся и о чем грезят заклинания, заговоры, мольбы, молитвы, жертвоприношения, что принадлежит к магии и что с ее помощью совершается, — именно она дает совершенное знание этого, чтобы можно было отбросить всякую ложь и придерживаться одной только истины искусства и природы.

Наука эта обладает тремя великими преимуществами перед другими науками. Первое — то, что она превосходные выводы всех этих наук исследует на опыте. Ведь другие науки умеют находить свои начала через опыт, но к заключениям приходят с помощью доводов, опирающихся на эти начала. Если же они должны обладать тщательным и полным опытом для своих выводов, то необходимо, чтобы они пользовались помощью этой превосходной опытной науки. Ведь верно, что математика обладает всеобщим опытом в черчении и исчислении по отношению в своим выводам, которые прилагаются также ко всем наукам и к опыту, ибо ни одна наука не может быть познана без математики. Но если перейти к тщательно и полному опыту, совершенно достоверному в данной отрасли знания, то необходимо идти, исследуя ту науку, которая по самому свойству своему именуется опытной.

### *О втором преимуществе опытной науки*

Оно заключается в том, что опытная наука, владычица умозрительных наук, может доставлять прекрасные истины в области других наук, истины, к которым сами эти науки никаким путем не могут прийти. Истины эти не относятся к сущности начал, а полностью находятся вне их, и хотя принадлежат к этим наукам, но не составляют в них ни выводов, ни начал. ... Необходимо, чтобы сперва возникло доверие, затем последует опыт и, наконец, разумное основание. Ведь если кто не знает из опыта, что магнит притягивает железо, и не

слышал об этом от других и станет искать этому обоснование, то он никогда не найдет его до опыта. Поэтому вначале он должен верить тем, кто знает из опыта или кто имеет достоверные сведения от людей, знающих из опыта, и не отвергать истину из-за того, что он не знает ее и не располагает доказательством...

*О третьем преимуществе или достоинстве опытной науки*

Третье же достоинство этой науки следующее. Оно основывается на неотъемлемых от нее свойствах, благодаря которым она помимо других наук выведывает тайны природы собственными силами. Состоит оно в двух вещах, а именно в познании будущего, прошедшего и настоящего и в удивительных делах, превосходящих в способности суждения общераспространенную юдициарную астрономию (астрологию — Сост.). Ибо Птолемей во вводной книге «Альмагеста» говорит, что есть другой, более верный путь, чем путь общераспространенной астрономии. И это путь опыта, идущего дорогой природы, которому следуют многие из заслуживающих доверия философов, как Аристотель и множество тех, кто рассуждал о небесных светилах, как он сам сказал и как мы знаем из собственного опыта, которому нельзя противоречить.

Надо иметь в виду, что хотя и другие науки дают много удивительного, как, например, практическая геометрия создает зеркала, способные сжечь все сопротивляющееся огню, и тому подобное, однако все, что обладает удивительной пользой для государства, принадлежит главным образом к опытной науке. Ибо эта наука относится к другим так, как искусство мореплавания к умению править повозкой или как военное искусство к простому ремеслу. Ибо она предписывает, как делать удивительные орудия и как, создав, ими пользоваться, а также рассуждает обо всех тайнах природы на благо го-

сударства и отдельных лиц и повелевает остальными науками, как своими служанками, и поэтому вся сила умозрительной мудрости приписывается в особенности этой науке.

Таким образом, очевидна удивительная польза этих трех наук (математики, оптики и опытной науки) в этом мире для божьей церкви в ее борьбе против врагов веры, которых скорее следует одолеть усилиями мудрости, чем военными орудиями...

#### *О 4-х науках*

Это четыре великие науки, без которых нельзя познать прочие науки и нельзя иметь знания о вещах. Изучив их, каждый может славно преуспеть в овладении мудростью без трудностей и особых усилий, не только в человеческих науках, но и в божественной. И сила каждой из этих наук рассматривается не только в отношении абсолютной мудрости, но и в отношении прочих указанных выше наук.

Врата и ключ этих наук — математика... .. Не зная ее, нельзя знать ... ни прочих наук, ни мирских дел. И что еще хуже, люди, в ней не сведущие, не ощущают собственного невежества, а потому не ищут от него лекарства. И напротив того, знакомство с этой наукой подготавливает душу и возвышает ее ко всякому прочному знанию, так что, если кто познал источники мудрости, касающиеся математики, и правильно применил их к познанию прочих наук и дел, тот сможет без ошибок и без сомнений, легко и по мере сил постичь и все последующие науки.

... Для нас естествен путь от легкого к трудному. А эта наука самая легкая, что очевидно из того, что она доступна уму каждого. Ибо миряне и люди, вовсе не умеющие читать и писать, умеют чертить, и считать, и петь, а все это — математические занятия. Но обучение надо ведь начинать с того, что общо мирянам и людям, умеющим читать и писать. И не

только вредно, но и совершенно позорно и низко, что духовные лица несведущи в том, что превосходно и с пользой [для себя] знают миряне.

... Там, где не совпадает известное нам и известное по природе, для нас естествен путь [познания] от более известного нам к более известному по природе. Иначе говоря, мы проще и легче познаем то, что более известно нам, и с большим трудом постигаем то, что более известно по природе. А известное по природе познается нами плохо и несовершенно, так как ум так же относится к тому, что ясно по природе, как глаз летучей мыши к свету солнца (как говорит Аристотель во второй книге «Метафизики»). Таковы в особенности бог, ангелы, загробная жизнь, небесные тела и иные творения, более превосходные, чем другие, ибо, чем более они превосходны, тем менее нам известны. Это называется известным по природе и безусловно. Следовательно, где, наоборот, известное нам и известное по природе совпадают, мы весьма преуспеваем в познании известного по природе и всего относящегося к нему и можем достичь совершенного знания его. Но только в математике ... совпадает известное нам и известное по природе или безусловно. Следовательно, в математике мы полностью постигаем и то, что известно нам, и то, что известно по природе и безусловно. Так что мы можем безусловно постичь глубины этой науки. И так как мы не в состоянии добиться того же в других науках, то очевидно, что математика [нам] более известна. Благодаря чему в ее усвоении заключено начало нашего знания.

... В математике мы можем достичь полной безошибочной истины и всей несомненной достоверности, потому что в ней подобает иметь доказательство, исходящее из подлинной и необходимой причины. А доказательство позволяет познать истину. Подобным же образом в ней имеют для всего чувственный пример и чувственный опыт, строя чертеж и ис-

числая, чтобы все было очевидно для ощущений. Благодаря этому в математике и не может возникнуть сомнения. В других же науках, за исключением благодетельной математики, столь много сомнений, [различных] мнений, ошибок, исходящих от человека, что их невозможно распутать. Это очевидно, ибо в них нет доказательств, исходящих из подлинной и необходимой причины, доказательств, основывающихся на собственной силе, потому что в природных вещах ввиду возникновения и гибели подлинных причин, как и следствий, не заключена необходимость...

Таким образом, в одной лишь математике имеются неопровержимые доказательства, исходящие из необходимых причин. И поэтому только там человек может, опираясь на собственные законы этой науки, прийти к истине. Подобным образом в других науках имеются сомнения, [различные] взгляды, противоречия, зависящие от нас, так что едва удастся прийти к согласию в пустяковом вопросе, хотя бы в одном софизме, и все это потому, что в них нет исходящих из присутствующих им свойств опытов изображения и исчисления, через которые неизбежно приходят к достоверному знанию



## ФОМА АКВИНСКИЙ

Выдержки из произведений Фомы Аквинского даны по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и Средневековья. — М., Мысль, 1969. Ч. 2. — С. 824–862.

### Из произведения «Сумма теологии»

*[Теология и наука]*

Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотнесен с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом... Между тем должно, чтобы цель была заранее известна людям, дабы они соотносили с ней свои усилия и действия. Отсюда следует, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Притом даже и то знание о боге, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно было быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о боге, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений, между тем как от обладания этой истиной целиком зависит спасение человека, каковое обретается в боге.

Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении...

Хотя человек не обязан испытывать разумом то, что превышает возможности человеческого познания, однако же то, что преподано богом в откровении, следует принять на веру...

Различие в способах, при помощи которых может быть познан предмет, создает многообразие наук. Одно и то же заключение, как то, что земля кругла, может быть сделано и астрологом, и физиком, но астролог придет к нему через посредство математического умозрения, отвлекаясь от материи, физик же через посредство рассуждений, имеющих в виду материю.

Священное учение есть наука. Следует, однако, знать, что природа наук бывает двоякой. Одни из них таковы, что зиждутся на основоположениях, непосредственно отысканных естественной познавательной способностью, как-то: арифметика, геометрия и другие в этом же роде. Другие таковы, что зиждутся на основоположениях, отысканных при посредстве иной, и притом высшей, дисциплины; так, теория перспективы зиждется на основоположениях, выясненных геометрией, а теория музыки — на основоположениях, выясненных арифметикой. Священное учение есть такая наука, которая относится ко второму роду, ибо она зиждется на основоположениях, выясненных иной, высшей наукой; последняя есть то знание, которым обладает бог, а также те, кто удостоен блаженства.

Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам... И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, происходит не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания: последнюю легче вести от тех предметов, которые открыты естественному разуму, источнику прочих наук,

к тем предметам, которые превыше разума и о которых трактует наша наука...

*[Естественная теология]*

... Бытие божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия...

Бытие божие может быть доказано пятью путями.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе как через посредство некоторой актуальной сущности... Невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же образом и движущим, и движимым, иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя, ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем... Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, которую все именуют богом.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть... Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно,

чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность... Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самое составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого... Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и ее мы именуем богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом...

Мы полагаем бога как первоначало не в материальном смысле, но в смысле производящей причины; и в таковом качестве он должен обладать наивысшим совершенством. Если материя, поскольку она является таковой, потенциальна, то движущее начало, поскольку оно является таковым, актуально. Отсюда действующему первоначалу приличествует быть в наивысшей степени актуальным и потому в наивысшей степени совершенным. Ведь совершенство предмета определяется в меру его актуальности; совершенным называют то, что не испытывает никакой недостаточности в том роде, в котором оно совершенно...

Итак, следует разуметь, что бесконечное именуется так потому, что оно ничем не ограничено. Между тем и материя некоторым образом ограничена формой, и форма — материей. Материя ограничена формой постольку, поскольку до приятия формы она потенциально открыта для многих форм, но, как только воспринимает одну из них, через нее становится замкнутой. Форма же ограничена материей постольку, поскольку форма сама по себе обща многим вещам; но, после того как ее воспримет материя, она определяется как форма данной вещи. При этом материя получает от ограничивающей ее формы устройство; поэтому та относительная бесконечность, которая приписывается материи, имеет характер несовершенства. Это материя, как бы лишенная формы. Но форма не получает от материи устройства, а скорее сужается в своем объеме; отсюда та относительная бесконечность, которая уделена форме, не замкнувшейся в материю, имеет характер совершенства...

Очевидно, что время и вечность не суть одно и то же. Смысл же этого различия некоторые ищут в том, что вечность лишена начала и конца, а время имеет начало и конец. Однако это различие имеет акцидентальный, а не сущностный характер. Ведь если мы примем, что время всегда было и всегда

будет, в согласии с утверждением тех, кто полагает движение небес вечным, то различие между вечностью и временем останется, по словам Боэция («О философическом утешении», кн. 5, гл. 4), в том, что вечность в каждом своем мгновении целокупна, времени же это не присуще, а также и в том, что вечность есть мера пребывания, а время — мера движения.

... Наше естественное познание берет свое начало от ощущения. Отсюда следует, что наше естественное познание может простираться до тех пределов, до которых им руководит чувственное восприятие. Но от чувственных ощущений наш интеллект не может дойти до созерцания сущности бога, ибо чувственно воспринимаемые творения суть следствия божественной силы, неадекватные своей причине. Потому сила бога не может быть познана во всей своей полноте из познания чувственно воспринимаемых вещей, из чего следует, что его сущность не может быть созерцаема. Поскольку, однако, творения суть следствия, зависящие от причины, то мы можем от них дойти до познания в отношении бога того, что он есть, а также того, что с необходимостью ему приличествует как всеобщей первопричине, превосходящей всю совокупность своих следствий...

... Чувственный образ, содержащийся в ощущении, есть подобие лишь одного единичного предмета, и потому через него может быть познан лишь один единичный предмет. Но умопостигаемый образ в нашем интеллекте есть подобие вещи в соответствии с родовым естеством, которое может быть усвоено бесчисленным множеством частных вещей. Так, наш интеллект через интеллектуальный образ человека познает некоторым образом бесконечное множество людей, но не в тех различиях, которые они имеют между собой, а лишь в объединяющем их родовом естестве...

Поскольку мир возник не случайным образом, но сотворен богом через посредство активного интеллекта ... необхо-

димо, чтобы в божественном уме была форма, по подобию которой сотворен мир...

Истинное ... в своем исходном смысле находится в интеллекте. В самом деле, коль скоро всякий предмет может быть истинным постольку, поскольку имеет форму, соответствующую его природе, с необходимостью следует, что интеллект, поскольку он познает, истинен в меру того, насколько он имеет подобие познанного предмета, которое есть его форма, коль скоро он есть интеллект познающий. И потому истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью. Отсюда познать эту согласованность означает познать истину. Но последнюю чувственное восприятие не познает никоим образом. В самом деле, хотя зрение обладает подобием зримого, однако же сравнения узренной вещи и того, что оно от этой вещи восприняло, оно не познает. Интеллект же в состоянии познать свою согласованность с постигаемой вещью, однако он не воспринимает ее в том смысле, что познает некоторое неразложимое понятие, но, когда он высказывает о вещи суждение, что она такова, какова воспринятая им от нее форма, лишь тогда он познает и высказывает истину.

... Коль скоро бог есть всеобщий распорядитель всего сущего, должно отнести к его провидению то, что он позволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага. В самом деле, если устранить все случаи зла, то в мироздании недоставало бы многих благ. Так, без убийства животных была бы невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов — стойкость мучеников...

... Есть люди, которых бог отвергает. ... Преопределение есть часть провидения. Между тем в провидение входит допущение некоторых недостатков в подчиненных провидению вещах, как то сказано выше. Отсюда следует, что, коль скоро люди через божественное провидение определяются к вечной



жизни, равным образом к божественному провидению относится и то, что оно допускает, чтобы некоторые люди не достигали этой цели, что и называется отвержением...

... Совершенство Вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все ступени совершенства. И одна ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна и не может выйти из своего совершенства; другая же ступень совершенства состоит в том, что некоторая вещь совершенна, но может из своего совершенства выйти. Эти ступени обнаруживаются уже в самом бытии, ибо есть вещи, которые не могут утратить своего бытия и потому вечны, а есть вещи, которые могут утратить свое бытие и потому бренны. И вот, подобно тому как совершенство Вселенной требует, чтобы были не только вечные, но и бранные сущности, точно так же совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благодати; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло...

... Нет единого первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности... Ничто, однако, не может быть по своей сущности злом. В самом деле ... все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и ... зло существует лишь в благе как своим субстрате.

Во-вторых, первичное начало блага есть высшее и совершенное благо, которое изначально сосредоточивает в себе всю благодать других вещей... Но высшего зла не может быть, ибо ... зло хотя и всегда умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить; и, поскольку, таким образом,

благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым.

... Чувственное восприятие не схватывает сущности вещей, но только их внешние акциденции. Равным образом и представление схватывает всего лишь подобия тел. Лишь один интеллект схватывает сущность вещей...

Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать. И то познание, которое происходит через благодать, в свою очередь двояко: первый вид познания исключительно умозрителен, как то, когда некоему лицу открываются некоторые божественные тайны; другой же род познания связан с чувством и производит любовь к богу. И последнее есть особое свойство дара мудрости...

### **Из произведения «Сумма против язычников» («Философская сумма»)**

Для познания тех истин о боге, которые могут быть добыты разумом, необходимо уже заранее обладать многими знаниями, ибо почти все изыскания философии подчинены цели богопознания; именно по этой причине метафизика, занимающаяся тем, что относится к божеству, в ряду философских дисциплин изучается последней...

Если бы к богопознанию вела одна лишь дорога разума, род человеческий пребывал бы в величайшем мраке неведения: в таком случае богопознание, которое делает людей в высшей степени совершенными и добрыми, приходило бы лишь к немногим, да и к ним лишь по прошествии долгого времени...

Когда человеку предлагаются некоторые истины о боге, выходящие за пределы разума, то через это в человеке укрепляется мнение, что бог есть нечто превышающее все, что можно помыслить...

Отсюда истекает и другая польза, а именно подавление самоуверенности, которая есть мать заблуждения. Ведь

есть люди, до такой степени уверенные в своих умственных способностях, что они полагают, будто могут измерять всю природу вещей своим разумом и определять истинное и ложное в зависимости от того, как это им захочется. Итак, дабы ум человеческий, освобождаясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума...

Каждая вещь активна постольку, поскольку она актуальна. Но то, что не всецело актуально, и активно не во всей своей целостности, но в некоторой своей части. Однако то, что активно не во всей своей целостности, не может быть перводвигателем, ибо оно активно через причастность чему-то иному, а не через свою сущность. Итак, перводвигатель, который есть бог, не имеет ни малейшей примеси потенциальности, но есть чистый акт...

... Мы видим, что все, что есть в мире, переходит из потенции в акт. Но оно не само переводит себя из потенции в акт, ибо того, что есть в потенции, еще нет, а потому оно и не может действовать. Потому следует, чтобы сначала было нечто другое, при помощи чего потенциально сущее было бы переведено из потенции в акт. И затем снова, если и та первая вещь переходит из потенции в акт, необходимо прежде нее предположить еще нечто, что перевело бы ее в акт. Но так не может продолжаться до бесконечности. Потому необходимо дойти до некоторой вещи, которая только актуальна и никоим образом не потенциальна; а ее мы именуем богом...

Никакое движение, имеющее своей целью нечто переходящее из потенции в акт, не может быть вечным, ибо с переходом цели в акт движение затихает. Но если перводвижениеечно, необходимо, чтобы оно имело своей целью нечто неизменно и всецело актуальное. Но таковым не может быть ни тело, ни какая-либо способность тела, ибо все тела и спо-

способности тел изменчивы сами по себе или по своим акциденциям. Итак, цель перводвижения не есть ни тело, ни способность тела. Но цель перводвижения есть перводвигатель, к которому влечется [все] как бы в любовном томлении. Но это есть бог. Следовательно, бог не есть ни тело, ни способность тела...

Если что-либо относящееся к творениям совместно наблюдают философ и верующий, то их объяснения будут исходить из различных оснований. Ведь философ будет опираться в своих рассуждениях на собственные причины вещей, верующий же — на первопричину, т.е. он будет говорить: «Так дано в откровении», или: «Это относится к славе божией», или «Могущество божие беспредельно». Отсюда вера, коль скоро она созерцает высочайшую причину, может быть названа высшей мудростью в соответствии со словами писания (Второзак., IV, 6): «Это есть мудрость ваша и разумение перед лицом народов». И потому человеческая мудрость берет на себя услужение этой мудрости, признавая ее превосходство. Отсюда понятно и то, почему божественная мудрость порой опирается на основоположения человеческой философии. В самом деле, даже у философов Первая философия пользуется показаниями всех наук, чтобы сделать свой предмет яснее.

Из сказанного следует и то, почему обе дисциплины излагаются в различной последовательности. Ибо в философском учении, которое рассматривает творения в них самих и от них восходит к богопознанию, в самом начале рассматриваются творения и лишь в конце бог; напротив, в вероучении, которое рассматривает творения лишь в их соотнесенности с богом, вначале рассматривается бог и затем творения. И такая последовательность более совершенна, ибо обнаруживает больше сходства с процессом познания самого бога; ведь бог, познавая самого себя, через это созерцает и остальное...

Если все сущее, поскольку оно таково, благо, то всякое зло, поскольку оно таково, есть не-сущее. Но для не-сущего, поскольку оно таково, невозможно предположить производящую причину: ведь всякое действующее начало действует постольку, поскольку оно есть актуально сущее, и производит оно нечто себе подобное. Итак, для зла, поскольку оно есть зло, невозможно предположить причину, действующую через себя самое. А потому и невозможно свести все виды зла к единой первопричине, которая через себя самое была бы причиной всех зол...

То, чего вообще нет, не есть ни благо, ни зло. Но то, что есть, в меру того, что оно есть, есть благо... Итак, необходимо, чтобы нечто было злым в меру своего небытия. А это есть ущербно сущее. Итак, зло, поскольку оно таково, есть ущербно сущее, и само зло есть эта ущербность. Но ущербность не имеет причины, действующей через себя самое: ведь все действующее действует постольку, поскольку наделено формой, а отсюда следует, что произведение действующего начала также должно быть наделено формой, ибо действующее начало производит подобное себе, если только не действует акцидентально. Итак, остается вывод, что зло не имеет причины, действующей через самое себя, а возникает акцидентальным образом в следствиях причин, действующих через себя самих.

Следовательно, нет ничего, что было бы через себя самого единой первопричиной всех зол; но первоначально всего есть единое первичное благо, в следствиях которого акцидентальным образом возникает зло...

... Каждая вещь, составленная из материи и формы, есть тело. Действительно, материя не может принимать различные формы иначе как в различных своих частях. Однако это различие частей может иметь место в материи лишь постольку, поскольку в соответствии с существующими в материи измерениями общая материя подвергается разделению на многие:

ведь если устранить категорию количества, субстанция окажется неделимой. Но выше показано, что никакая умопостигающая субстанция не есть тело. Следовательно, остается вывод, что она не составлена из материи и формы...

Как нет «человека вообще» без «этого человека», так нет «материи вообще» без «этой материи». Однако всякая самосущая вещь, составленная из материи и формы, составлена из индивидуальной формы и индивидуальной материи.

## БОНАВЕНТУРА

Выдержки из произведения Бонавентуры даются по изданию: Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья: в 2 т. — СПб.: РХГИ, 2001. Т. 1. — С. 127–140.

### **О возвращении наук к теологии**

... Всякое озарение нашего познания является внутренним, то будет разумным ввести следующее различие: свет внешний, то есть свет технических умений, низший свет, то есть свет чувственного познания, внутренний свет, то есть свет философского познания, и высший свет, то есть свет благодати и Священного Писания. Первый свет озаряет формы рукотворные, второй — природные формы, третий — интеллектуальные истины, четвертый и последний — истины спасения.

Итак, первый свет, который озаряет рукотворные формы, внешние человеку и придуманные им для преодоления недостатков собственного тела, называется светом технических умений, служащих человеку, он по достоинству своему ниже философского познания, которое также будет правильно называть внешним. Умения эти реализуются в семи свободных искусствах... Это ткачество, оружейное дело, земледелие, охота, навигация, медицина, театральное искусство. ... Каждое техническое умение служит или облегчению, или удобству, направлено оно либо на избавление от печалей и нужды, либо на пользу и услаждение.

Что до облегчения и услаждения, то этому служит театральное искусство, или искусство игр, включающее игры разного рода: пение, игру на музыкальных инструментах, сочинительство, пантомиму. Что до удобства или улучшения внешних условий жизни, то оно состоит в том, чтобы насколько

ко возможно одеть или накормить человека или чем-нибудь помочь ему. Одеть наилучшим образом означает одеть в материю из шерсти, мягкую и нежную, тут потребно искусство ткача: если же нужна крепкая и защищающая одежда, этому служит оружейное или кузнечное искусство, заключающееся в изготовлении разного вида доспехов из железа и иного металла, камня или дерева.

Что же касается действительно хорошей пищи, то она бывает двух видов: ведь мы употребляем пищу растительную и животную. Растительная пища — объект земледелия, животная — охоты. Или иначе: относительно действительно хорошей пищи нужно различать ее производство и умножение, называемое земледелием, и заготовление любого рода — охоту, состоящую в заготовлении пищи, напитков и лакомств, чем занимаются охотники, пекари, повара и трактирщики. ... Если же обратиться к помощи чем-либо, то станет ясно, что и она бывает двоякой: или это восполнение убывшего, то есть навигация, охватывающая всякого рода торговлю одеждой или пищей, или удаление мешающего и вредного — медицина, состоящая из производства лекарств в виде микстур и мазей, излечения ран и совершения ампутаций, что называется хирургией. Театральное искусство является единым.

Второй свет, который озаряет нас природные формы, — это свет чувственного познания; его правильно называть низшим, ведь чувственное познание начинается с низшего и осуществляется благодаря телесному свету. Подразделяется оно на пять частей, соответственно числу наших органов чувств.

Третий свет, озаряющий нас для того, чтобы мы погрузились в истины умопостигаемые, есть свет философского познания: он также называется внутренним, ибо исследует причины внутренние и скрытые, используя начала наук и врожденные человеку истины. Состоит он из трех частей: рациональной, натуральной и моральной. ... Имеются истины высказывания, истины вещей и истины нравов.



... Возможны три способа отразить в высказывании то, что наличествует. Ведь очевидно, что постигаемое умом познается для большего побуждения к вере, любви или ненависти. И соответственно философия высказывания, или рациональная философия, состоит из трех частей: грамматики, логики и риторики; первая из них занимается выражением, вторая научением, третья побуждением. Первая учит разум постигать, вторая — судить, третья — побуждать.

Четвертый свет, озаряющий истины нашего спасения, — свет Священного Писания, называется также высшим, ибо ведет нас вверх к обнаружению высших реальностей, которые превосходят наш разум; этот свет не открывается нашим разумом, а через Откровение нисходит от «Отца светов». Хотя свет этот в буквальном смысле един, толкуемый же в мистическом и духовном смысле, он выступает тройственным. Во всех книгах Священного Писания, помимо буквального значения слов, звучащих в речи, имеется тройственный духовный смысл, а именно аллегорический, который нас учит тому, во что следует верить относительно Божественного и человеческого; моральный, обучающий нас, как должно жить; и аналогический, указующий, как приблизиться к Богу.

Из сказанного ранее следует, что хотя исходящий свыше свет по первой классификации состоит из четырех частей, однако имеется шесть его различных видов, а именно свет Священного Писания, свет чувственного познания, свет технических умений, свет философии рациональной, свет натуральной философии и свет моральной философии. В нашей бренной жизни мы располагаем этими шестью озарениями, но настанет вечер, когда всякое знание упразднится, и за ним придет седьмой день покоя, день невечерний, то есть озарение славы.

... Божественная мудрость открывается в озарении технических умений, направленных на производство изделий. В них мы можем усмотреть эту триаду, а именно рождение и воплощение Слова, жизненный порядок и союз Бога и души. Здесь

мы рассмотрим производство, результат и выгоду, или, иначе, искусство обработки, качество произведенного изделия и полезность полученного продукта.

Если мы рассмотрим производство, то увидим, что изделие изготавливается мастером посредством существующего в его уме подобия: мастер измышляет его прежде чем приступить к производству, а затем производит так, как прежде расположил. Лучшее, на что он способен, это придать предмету максимальное сходство с подобием, которое он имеет в себе, и если будет делать [это] со знанием и любовью, то осуществит задуманное. И узнает свое изделие мастер посредством подобия, которым руководствовался при его создании, а если помутится его познавательная способность так, что он не сможет подняться над собой, необходимо сразу, как только мастер это поймет, низвести используемый образ до уровня той природы, которую он может уловить и познать.

Таким образом, понятно, что никакое творение не может произойти от высшего Мастера иначе, чем через средство вечного Слова, которым все устраивается и через которое производятся не только творения, имеющие характер следа, но и те, что обладают характером образа, ибо они могут быть подобными ему через познание и любовь.

Если теперь мы рассмотрим полученный результат, то узрим порядок жизни. Ведь всякий мастер намеревается произвести творение красивое, нужное и долговечное: и то произведение является стоящим и приемлемым, которое соответствует этим трем условиям. Соответственно этим трем условиям в жизненном порядке с необходимостью открывается триада познания, желания и действия настойчивого и неизменного. Знание придает творению красоту, желание — полезность, настойчивость — долговечность. Первое пребывает в разумной части души, второе — в воделеющей, третье — в страстной.

... Если ... мы рассмотрим ... высказывание, то найдем в нем порядок жизни. Ибо чтобы быть законченным, вы-

сказывание должно обладать тремя качествами: соразмерностью, истинностью и изяществом. В этом случае вся наша деятельность должна иметь меру, красоту и порядок, а в своих внешних проявлениях она должна быть уравновешенной скромностью, прекрасной в чистоте своих чувств, упорядоченной в помыслах и украшенной правотой. Ибо тогда живут правильно и упорядоченно, когда наличествуют правильные мысли, благородные чувства и скромность в деяниях.

... Поищем свет Священного Писания в озарении моральной философии, поскольку основное внимание ее направлено на справедливость, ибо обращено на общую справедливость... С другой стороны, справедливое имеет тройственный характер, и благодаря этому три указанные истины светят нам при рассмотрении справедливости. В одном смысле справедливое определяется как то, чья середина не исключает крайностей. Следовательно, если в Боге имеется высшая справедливость как сама по себе, так и в качестве начала и цели всех вещей, то необходимо, чтобы в Боге была личность, которая сама по себе пребывает в срединном состоянии, подобно тому, как есть то, что только производится, а между ними располагается то, что одновременно является производителем и производением. Необходимо также внести нечто промежуточное в процесс восхождения и нисхождения вещей, однако промежуточным в восхождении с необходимостью является то, что больше придерживается стороны производящего, а промежуточное в нисхождении — больше стороны восстанавливающегося; следовательно, как вещь происходит от Бога через Слово Божье, так для ее полного возвращения к Нему необходимо, чтобы посредником между Богом и человеком (1 Тим. 2, 5) был не только Бог, но и человек, возвращающий людей к Богу.

В другом смысле справедливым называют то, что стремится принять надлежащую форму. В соответствии с этим при рассмотрении справедливости обращает на себя внимание порядок жизни. Ибо справедливо живет тот, кто руководству-

ется правилами Божественного закона. А это получается, когда воля человека усвоит необходимые наставления, спасительные предостережения, совершенные замыслы, чтобы познал человек, «что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2). И тогда наличествует справедливый порядок жизни, в котором не может быть никакого отклонения.

В третьем смысле справедливым называют то, вершина чего обращена вверх, подобно тому, как человек имеет прямой рост. И в соответствии с этим в рассмотрении справедливости выражается соединение Бога и души. А поскольку Бог пребывает наверху, необходимо, чтобы острие нашего ума было направлено ввысь...

Итак, из этого явствует, сколь «многоразлична премудрость Божия» (Еф. 3, 10), которая открыто передается в Священном Писании, сокрыто же во всяком познании и во всякой природе. Очевидно также, как всякое познание служит теологии и поэтому заимствует примеры и пользуется словами, относящимися к познанию всякого рода. Ясно также, сколь широка дорога озарений и каким образом в каждой вещи, воспринимаемой чувствами или разумом, скрыто в глубине пребывает сам Бог.

Он — плод всех наук, дабы во всех созидалась вера, «прославлялся Бог» (1 Петр. 4, 11), воспитывались нравы, чтобы были восприняты утешения, которые состоят в союзе жениха и невесты и которые притом обретаются в любви, там, где исполняется замысел Священного Писания, соответственно всякое озарение, нисходящее сверху вниз, без которого всякое познание тщетно, ибо нельзя иначе достичь Сына, как через Святого Духа, обучающего нас «всякой истине» (Ин. 16, 13), «который благословен во веки, аминь» (Рим. 1, 25).

## МЕЙСТЕР ЭКХАРТ

Произведения философа воспроизводятся по изданию: Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. — М.: ИПА, 1991. — С. 127–135, 150–154.

### О нищете духом

Само Блаженство открыло мудрые уста Свои и сказало: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царствие Небесное». Все ангелы, и все святые, и все, когда-либо рожденное, должны умолкнуть, когда говорит вечная премудрость Отца; ибо вся мудрость ангелов и твари — ничто по сравнению с мудростью Божьей, которая бездонна. И эта мудрость изрекла, что нищие блаженны.

Есть два рода нищеты: одна внешняя, и она хороша и очень похвальна в человеке, который принимает ее добровольно, из любви к Господу нашему Иисусу Христу, как Сам Он принял ее на земле. Об этой бедности я больше говорить не стану. Но есть еще другая нищета, внутренняя, и лишь к ней относятся слова Господа нашего: блаженны нищие духом, или: те, что нищие в духе.

Теперь прошу вас: будьте сами такими нищими и как таковые примите эту речь! Ибо я истинно говорю вам: если вы не доросли до правды, о которой мы теперь говорим, то не можете вы понять меня. Многие люди спрашивали меня, что есть «нищета»? На это и должны мы дать ответ.

... Во-первых, нищим называется тот человек, который ничего не хочет. Смысл этого некоторые люди понимают неправильно: это те люди, которые в благочестии и внешнем делании сохраняют волю, направленную на себя. Господи Боже мой, как почитаются такие люди! Но как мало знают они о правде Божьей! Они называются святыми по внешнему виду, в сущности же они ослы, ибо не постигают смысла прав-

ды Божьей. И эти люди также говорят, что нищ тот человек, который ничего не хочет. И поясняют они это так: человек должен жить так, чтобы никогда не уступать своей воле ни в каком отношении; он должен стремиться к тому, чтобы исполнять благуя волю Бога.

Не надо упрекать их за то, так как намерения их хороши; за это мы даже должны похвалить их. Да сохранит их Бог в милосердии Своем! Но я с полным правом утверждаю: эти люди не нищ и не подобны нищим внутренне. Они высоко стоят в глазах тех людей, которые не знают лучшего. И все же, говорю я, они ослы, ничего не понимающие в Божьей правде. Ради их доброго намерения, быть может, и дано будет им царствие Божие, но о той нищете, о какой я теперь хочу говорить, они не знают ничего.

Если спросят меня теперь, что же это такое «нищий человек, который ничего не хочет», на это я отвечу так: покуда человек имеет что-либо, на это направлена его воля — хотя бы и была его воля в том, чтоб исполнять волю Божью, — такой человек не нищ в том смысле, в каком тут говорится. Ибо этот человек еще имеет волю, которой он хочет угодить воле Божьей; а это еще не самое настоящее.

Чтобы быть истинно нищим, человек должен стать настолько свободным от своей сотворенной воли, насколько он был, когда его не было. Истинную правду говорю вам: пока есть у вас воля исполнять волю Бога и вы имеете какое-либо желание, относится ли оно к вечности или к Богу, до тех пор вы не нищие действительно. Ибо только тот человек нищ, который ничего не хочет, ничего не знает, ничего не домогается.

Когда я пребывал еще в первооснове своей, у меня не было никакого Бога: я принадлежал себе самому. Я ничего не хотел, ничего не домогался, ибо я был тогда бытие без цели — и я был познающий себя самого в божественной правде. Тогда хотел я

себя самого и ничего другого: чего я хотел, тем был я, а чем я был, того я хотел! И тут пребывал я без Бога и вне всех вещей.

Когда же я отрешился от этой моей свободной воли и получил мое сотворенное существо, тогда стал у меня и Бог; ибо до того, как появились твари, и Бог не был Богом: Он был то, что был! И даже тогда, когда появились твари и начали свое сотворенное существование, Он не был «Богом» в Себе Самом, но лишь в творениях был Он «Бог». И мы утверждаем, что Бог, поскольку Он Бог, не есть конечная цель творения и не обладает той полнотой существования, которую имеет в Боге малейшее создание.

Положим, что какая-нибудь муха имела бы разум, в силу которого могла бы устремиться в вечную бездну Божественной сущности, из которой возникла, мы и тут утверждаем, что Бог со всем тем, что Он есть как Бог, не мог бы даже мухе даровать полноты и удовлетворения. Потому и просим мы, чтоб освободиться нам от Бога: обладать истиной и причаститься вечности! Ибо высшим ангелам уподобляются души там, где я был и хотел того, чем был, и был тем, чего хотел. Так должен быть человек нищим волей и желать так мало, как мало желал он тогда, когда он не был. Вот каким образом нищ тот человек, который «ничего не хочет».

По-другому нищ тот человек, который ничего не знает. Мы уже говорили: человек должен жить так, как будто бы он вовсе не жил ни для себя самого, ни для правды, ни для Бога. Теперь пришли мы к новому и говорим дальше так: человек, который должен достичь этой нищеты, должен быть таким, как был, когда «не жил ни в каком отношении, ни для себя, ни для правды, ни для Бога». Итак, он должен настолько отрешиться от всякого познания, чтобы умерло в нем всякое представление о Боге.

Ибо когда человек пребывал еще в вечной природе Бога, не жило в нем ничего иного. И все, что жило в нем, то было

он сам. Поэтому мы говорим: человек должен настолько освободиться от всякого знания, как был он свободен, когда не был вовсе, и должен предоставить Богу творить то, что Он хочет, а сам оставаться бесцельным, как тогда, когда он изошел от Бога.

Тут мы должны заняться вопросом: на чем прежде всего основано блаженство. Одни учителя говорят, что оно основано на любви, другие учат, что оно основано на познании и любви, и это уже вернее. Но мы говорим: оно не основано ни на познании, ни на любви; а есть в душе «нечто», из чего рождается познание и любовь. Это «нечто» не может само ни познавать, ни любить — это дело душевных сил. Кто найдет вот это, тот найдет то, на чем основано блаженство; это не имеет ни «до», ни «после» и не ждет грядущего, так как не может стать ни богаче, ни беднее. И точно так же должно быть у него отнято знание того, что надлежит ему сперва свершить, это есть вечное «все то же», что живет лишь само собою — как Бог!

В этом смысле говорю я, что человек должен стать свободным от Бога; не должен он думать и представлять себе, что Бог творит в нем! Так может человек узнать нищету.

Учителя говорят, что Бог есть существо и именно существо разумное, познающее все вещи. Но я говорю: Бог не есть ни существо, ни разум и не познает Он ни «того», ни «другого»! Поэтому свободен Он от всех вещей, и поэтому Он — все вещи. Тот же, кто хочет быть ниц духом, должен стать ниц всяким знанием, как тот, кто ровно ничего не знает и не представляет себе ни о Боге, ни о творениях, ни о самом себе. Также не должен человек воображать, что он до конца познал сущность Бога. Только таким образом может человек стать ниц знанием.

В-третьих, тот человек ниц, кто не имеет ничего. Не раз утверждали, что совершенство состоит в том, чтобы не обладать никакими вещами, ничем земным; и в известном смысле



это совершенно верно, когда это принимается добровольно. Но я не это имею в виду.

Раньше я сказал: не тот человек нищ, кто хочет исполнять волю Божию, но кто так живет, что отрешен от воли Божьей равно, как своей, настолько, насколько отрешен был, когда не был. Эту нищету зовем мы «высшей нищетой». Во-вторых, говорили мы: тот человек нищ, который ничего не знает о делах Господних в себе. Если свободен он от всякого знания и познания, как свободен Бог от всяких вещей, то это — «самая явная нищета». Третья же есть «нищета последняя». О ней-то и хочу я сказать теперь; это именно та нищета, когда человек ничего не имеет.

Теперь напрягите все ваше внимание! Я часто говорил; и великие учителя также говорят: «Человек должен быть настолько свободным от всяких дел и вещей, как внешних, так и внутренних, чтобы быть приютом Божиим, где мог бы действовать Бог». Сегодня скажем мы иначе. Если даже человек и свободен от всяких вещей, и тварей, и себя самого, и Бога, и, кроме того, Бог нашел в нем приют для дела Своего, тем не менее, мы говорим: покуда еще в человеке остается «что-либо», до тех пор он не нищ «последней нищетой». Ибо Бог не ставит целью дел Своих, чтоб человек сохранял в себе приют, где бы Он мог являть Себя. В том истинная нищета духа, чтобы человек оставался настолько свободен от Бога и всех дел Его, что если бы Бог захотел проявиться в душе, то должен был бы Сам стать обителью, где будет Он действовать. И как охотно сделал бы Он это! Ибо если бы нашел Бог человека в той полной нищете, то ведь это был бы Он Сам тогда, что подвергался бы Своему же действию. Так как тут Он Сам Себе обитель для Своих свершений! Тут Он одно в Себе Самом совершаемое дело. Тут, в этой нищете, достигает вновь человек вечного бытия, бытия, в котором он был, есть и будет жив во веки.

Тут можно возразить на слова святого Павла: «Все, что я есть, то получил я благодатию Божиею». А наша речь парит выше всякой благодати, как и выше всякого познания, всякой воли и всякого желания. Ответ на это таков: слова святого Павла суть только слова Павла; он не сказал их, осененный благодатью, ибо благодать действовала в нем так, что только сущность его достигла совершенства самого единства. Этим исчерпывается ее действие. Когда же действие благодати прерывалось, тогда, несомненно, становился Павел вновь тем, чем был.

Поэтому мы говорим: человек должен быть настолько нищ, чтобы он был «обителю, где мог бы действовать Бог». До тех пор, покуда в человеке есть обитель, — есть в нем и многообразие. Поэтому и молю я Бога, чтобы Он сделал меня свободным от Бога! Ибо несущее бытие по ту сторону Бога, по ту сторону различности. Там был я только самим собою, там хотел я себя самого и видел себя самого, как того, кто создал вот этого человека. Там я первопричина себя самого, моего вечного и временного существа. Только в этом я родился. По вечной сущности моего рождения не могу я никогда и умереть. По вечной сущности моего рождения, я был от века, есмь и в вечности пребуду! Лишь то, что составляет мое временное существо, умрет и превратится в ничто, ибо это принадлежит дню и должно исчезнуть, как время. В моем рождении рождены были все вещи; я был сам своей первопричиной и первопричиной всех вещей. И желал бы, чтобы не было ни меня, ни их. Но не было бы меня, не было бы и Бога. Нельзя требовать, чтобы это было понято.

Один великий учитель утверждает, что его прорыв в вечность есть нечто более высокое, нежели его первоначальный исход. Когда исходил я от Бога, сказали все вещи: «есть Бог». Но не это может дать мне блаженство, ибо себя сознаю я при этом творением. А в этом прорыве, когда хочу я быть свободным в воле Божьей, а также свободным от этой воли Божьей,

и от всех дел Его, и от Самого Бога, я больше всякой твари, я не Бог и не тварь, я то, чем я был и чем я пребуду во все времена! Тогда ощущаю я прорыв, который возносит меня выше ангелов. В этом прорыве становлюсь я настолько богат, что не довольно мне Бога со всем, что Он есть, со всеми Его божественными делами, ибо в этом прорыве принимаю я то, в чем Бог и я — одно. Тогда я сам то, что я был; не пребываю и не убываю, ибо я сам тогда то неподвижное, что движет всеми вещами. Тут Бог не находит больше в человеке обители, ибо вновь завоевал себе здесь человек нищетой своей то, чем он предвечно был, чем навсегда останется. Тут поглощен Бог — Духом. Это «последняя нищета», какая только может быть!

Кто не понимает этой речи, пусть и не печется о том, ибо покуда не дорос он до этой правды — не поймет ее. Не продуманная это, а непосредственно истекающая из сердца Божьего правда! Чтобы стала нашим уделом жизнь, в которой постигли бы мы сами эту правду, в том да поможет нам Бог! Аминь.

### **Сильна, как смерть, любовь**

Я сказал на латыни изречение, написанное в Песне Песней; по-немецки оно гласит: любовь сильна, как смерть.

Это изречение как раз подходит для восхваления возлюбившей Христа великой любовью святой Марии Магдалины, о которой столько писали святые евангелисты, что слава о ней распространилась по всему христианскому миру, и так далеко, как это редко бывает. И хотя многие достоинства и добродетели ее заслуживают прославления, но горячая и превеликая любовь ее ко Христу горела в ней с такой неизреченной силой и так в ней действовала, что именно эту любовь и действие ее по всей справедливости можно сравнить с непреклонной смертью. Оттого и может быть сказано о ней: «Сильна, как смерть, любовь».

Три вещи, которые производит в человеке смерть тела, совершает любовь в человеческом духе. Во-первых, смерть похищает и отнимает у человека все преходящие вещи, так что не может он уже, как раньше, ни обладать, ни пользоваться ими. Во-вторых, проститься нужно ему и со всеми духовными благами, радовавшимися тело и душу: с молитвой, с созерцанием и добродетелью, со святым паломничеством, словом, со всеми хорошими вещами, которые дают утешение, уладу и радость духовному человеку; ничего этого не может он больше делать подобно тому, кто мертв на земле. В-третьих, смерть лишает человека всякой награды и достоинства, которые он мог бы еще заслужить. Ибо после смерти не может он уже больше ни на волос двинуться в Царствие Божие: он остается с тем, что уже здесь приобрел. Эти три вещи должны мы принять от смерти, ибо она — расставание тела с душой. Но если любовь к Господу нашему «сильна как смерть», она также убивает человека в духовном смысле и по-своему разлучает душу с телом. Но происходит это тогда, когда человек всецело отказывается от себя, освобождается от своего «я» и таким образом разлучается сам с собой. Происходит же это силой безмерно высокой любви, которая умеет убивать так любовно. Называют же ее недугом сладким и смертью оживляющей. Ибо такое умирание есть излияние жизни вечной, смерть телесной жизни, в которой человек всегда стремится жить для собственного своего блага.

Но эта сладкая, отрадная смерть производит в человеке все это лишь тогда, когда она настолько сильна, чтобы действительно убить его, а не только сделать его хилым, как случается это со многими людьми; которые долго хиреют, прежде чем умереть. Другие хиреют не долго. А еще другие умирают смертью скоростижной. Также бывает часто, что люди долго колеблются и рассуждают прежде, нежели преодолеют себя настолько, чтоб для Бога всецело отказаться от себя. Ибо

часто поступают они так, словно хотят положить свою душу и умереть, но опять возвращаются к прежнему и жадно ищут еще хоть какой-либо малой для себя выгоды; так что делают они не исключительно ради Бога, а кое-что оставляют и для себя. И до тех пор они все еще не мертвы по-настоящему, но, умирая, чахнут против воли своей; покуда наконец благодать Божия, то есть любовь, не одолеет и они не умрут вполне для себялюбия. Ибо ничто не может умертвить себялюбия и корысти, которые суть жизнь и природа человека, кроме любви сильной, как смерть, иначе никак не могут быть умерщвлены эти свойства. Потому и терпят такую муку те, что в аду. Ибо они алчут только своего, алчут, как бы освободиться им от муки! И никогда не может им быть дано это. Потому и умирают они вечной смертью, что жажда своекорыстия не умерла в них и никогда умереть не может. И ничто в мире не может им помочь, кроме одной любви; которой они совсем непричастны.

Таким образом, любовь не только сильна, как телесная смерть, она гораздо сильнее адской смерти, которая не может помочь осужденным, как та любовная смерть, что одна действительно убивает жизнь желания и своекорыстия. И происходит это на трех ступенях.

На первой разлучает эта смерть, то есть любовь, человека с преходящим, с друзьями, имуществом, почестями и всеми творениями, так что ничем он больше не владеет и не пользуется ради себя и предумышленно не двинет ни одним членом по собственной воле и ради собственной пользы. Когда это достигнуто; душа тотчас начинает искать благ духовных и обращается к ним, к молитве, благоговению, добродетели, восхищению, к Богу. О них научается она радеть и ими научается наслаждаться с упоением, оно же выше всех наслаждений; которыми утешалась она раньше. Ибо эти духовные блага по самой природе своей более свойственны ей, нежели

блага вещественные. И оттого, что Бог так создал душу, что она не может быть без утешения, а от вещественных радостей она отказалась, чтобы обратиться к духовным, они дают ей такую отраду, что гораздо труднее ей расстаться с ними, нежели было ей раньше расставаться с вещественными. Ибо тот, кто сам это испытал, хорошо знает, что часто бывает гораздо легче отказаться от всего мира, нежели от одного какого-нибудь утешения, одного задушевного чувства, какое иногда дается в молитве или другом каком духовном подвиге.

Но все это лишь начало в сравнении с тем, что следует дальше и для чего любовь действует в человеке. Если любовь действительно сильна, как смерть, то она действует и иначе: она заставляет человека отказаться и расстаться также со всяким духовным утешением и подобными благами, о коих уже сказано выше; чтоб человек свободно и вольно согласился покинуть для Бога все, что до сих пор радовало его душу, чтобы отказался наслаждаться этим или желать этого.

Боже! Кто и не смог бы этого достичь, того принудила бы к тому любовь к Тебе; откажется он от Тебя, Тебя ради, и отрешится от Тебя, ради Тебя. Какую же лучшую и более драгоценную жертву ради Него могли бы принести Богу, как не Его Самого! Но не дивно ли это, что Ему в дар приносишь Его же и платишь за Него Им же Самим!

К сожалению, существует немного таких людей, которые согласны отказаться от преходящих вещественных благ, ибо, отказавшись, часто все же чувствуют влечение к вещам внешним. Но насколько реже встречаются такие люди, которые охотно оставляют духовные блага, в сравнении с чем все вещественные блага — ничто. Ибо Тобою обладать, Господи (говорит один учитель), это — лучшее, что когда-либо мог даровать мир, что когда-либо дарует, от начала веков и до Страшного Суда!

Но как ни безмерно высока и редка такая отрешенность, есть еще одна степень, поднимающая человека на более гор-

дую высоту совершенства в достижении его конечной цели. Это совершает любовь, которая тогда сильна, как разбивающая наше сердце смерть! И это бывает, когда человек отрекается и от вечной жизни, и от сокровищ вечности — от всего, что он мог бы иметь от Бога и Его даров; так что вечную жизнь для себя и ради себя он ясно и сознательно никогда уже не принимает за цель и не радуется о ней; когда надежда на вечную жизнь его больше не волнует, и не радует, и не облегчает ему бремени. Лишь это — истинная степень подлинного и совершенного отрешения. И только любовь дает нам такое отрешение, любовь, которая сильна, как смерть; и она убивает в человеке его «я», и разлучает душу с телом, так что душа ради пользы своей не хочет иметь ничего общего с телом и ни с чем ему подобным. А потому расстается она вообще и с этим миром и отходит туда, где ее место по заслугам ее. А что же иное заслужила она, как не уйти в Тебя, о Бог Предвечный, если ради этой смерти через любовь Ты будешь ее жизнью.

Чтобы совершилось это с нами, в том да поможет нам Бог! Аминь.

## УИЛЬЯМ ОККАМ

Выдержки из произведений Уильяма Оккама даны по изданию: Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и Средневековья. — М.: Мысль, 1969. — С. 891–907.

### Об универсалиях

... Прежде всего необходимо знать, что «единичное» можно понимать двояко. В одном смысле «единичное» обозначает все то, что есть одно, а не многое. Тогда те, кто считает универсалию неким свойством ума, которое может сказываться о многих вещах (представляя не себя, а эти многие вещи), должны признать, что любая универсалия поистине и на деле есть единичное, ибо, подобно тому как всякое слово, каким бы общепринятым оно ни было, поистине и на деле единично и одно по числу, ибо оно одно, а не многое, так и интенция души, обозначающая множество внешних вещей, поистине и на деле единична и одна по числу, ибо она одно, а не многое, хотя и обозначает многие вещи.

В другом смысле под именем «единичное» понимается то, что одно, а не многое и по своей природе не таково, чтобы быть знаком многих вещей. И если понимать «единичное» так, то никакая универсалия не есть единичное, ибо любая универсалия по своей природе такова, что служит знаком многих вещей и сказывается о многих вещах. Поэтому, называя универсалией то, что по числу не одно — именно такой смысл многие приписывают универсалии, — я утверждаю, что [в таком случае] ничто не есть универсалия, если только ты не употребишь это название не в собственном смысле, сказав, что народ — это некая универсалия, ибо народ не одно, а многое; но это было бы несерьезно.

Следовательно, мы должны сказать, что любая универсалия есть некая единичная вещь и универсалия она только



благодаря тому, что она есть обозначение, поскольку она знак многих вещей...

Необходимо, однако, знать, что универсалии бывают двух видов: универсалия по природе, то есть естественный знак, который может сказываться о многих вещах, подобно тому как дым, естественно, указывает на огонь, стон — на страдания больного, смех — на внутреннюю радость; и такая универсалия есть лишь интенция души, и потому никакая субстанция вне души и ни одна акциденция вне души не есть такая универсалия. Об универсалии этого вида мы поговорим в последующих главах. Другой вид — это универсалия по установлению. В этом смысле и произнесенное слово, которое поистине есть некое качество, представляет собой универсалию, ибо оно знак, установленный для обозначения множества вещей. Поэтому, так же как говорят, что произнесенное слово общеупотребительно, так и можно сказать, что оно универсалия, но не по природе, а только по установлению...

### **[Универсалия — это мысленный предмет]**

... Я утверждаю, что универсалия не есть нечто реальное, имеющее в душе или вне ее субъектное бытие, а имеет в ней лишь объектное бытие и есть некий [мысленный] образ, существующий в объектном бытии, так же как внешняя вещь — в субъектном бытии. Поясню это следующим образом: разум, видящий некую вещь вне души, создает в уме подобный ей образ так, что если бы он в такой же степени обладал способностью производить, в какой он обладает способностью создавать образы, то он произвел бы внешнюю вещь в субъектном бытии, лишь численно отличающуюся от предыдущей. Дело обстоит совершенно так же, как бывает с мастером. В самом деле, так же как мастер, видя дом или какое-нибудь строение вне [души], создает в свой душе образ подобного ему дома, а затем строит подобный ему дом вовне, который лишь чис-

ленно отличается от предыдущего, так и в нашем случае образ, созданный в уме на основании того, что мы видели внешнюю вещь, есть образец, ибо, так же как образ дома (если тот, кто создает этот образ, имеет реальную способность производить) есть для самого мастера образец, так и тот образ есть образец для того, кто создает его. И сей [образ] можно назвать универсалией, ибо он образец и одинаково относится ко всем единичным внешним вещам и ввиду этого сходства в объектном бытии может замещать вещи, которые обладают сходным бытием вне разума. Таким образом, в этом смысле универсалия такова не первично, а получается через абстрагирование, которое есть не что иное, как некий вид создания образов...

Прежде всего необходимо показать, что в душе есть нечто имеющее лишь объектное бытие без бытия субъектного. Это ясно из следующего: во-первых, сущее, по учению философов, первично делится на сущее в душе и сущее вне души, а сущее вне души делится на десять категорий. В таком случае я спрашиваю: как понимать «сущее в душе»? Или как то, что имеет лишь объектное бытие, и тогда имеем предположенное, или как то, что имеет субъектное бытие, а это невозможно. Ибо то, что имеет истинное субъектное бытие в душе, относится к сущему, которое точно делится на десять категорий, так как относится к качеству. Ведь постижение разумом и всякая акциденция вообще, наполняющая душу, есть истинное качество, как жар или белизна, и потому не относится к ряду, который противостоит сущему, делящемуся на десять категорий. Далее. [Мысленные] образы имеют бытие в душе, но не субъектное, ибо в этом случае они были бы истинными вещами, и тогда химеры, козлоолени и подобные вещи были бы истинными вещами; следовательно, есть некоторые вещи, имеющие лишь объектное бытие.

Так же: суждения, силлогизмы и тому подобное, о чем трактует логика, не имеют субъектного бытия; следовательно,

они имеют лишь объектное бытие, так что их бытие состоит в познании их; стало быть, есть такое сущее, которое имеет лишь объектное бытие.

Так же: все созданное рукой мастера не имеет, по-видимому, субъектного бытия в его уме, подобно тому, как до [акта] творения сотворенное не существует в божественном уме...

Так же: почти все отличают вторичные интенции от первичных, не называя вторичные интенции реальными качествами в душе, следовательно, так как они не [существуют] реально вне [души], то могут существовать в душе лишь как объекты.

Во-вторых, я утверждаю, что этот [мысленный] образ есть то, что первично и непосредственно называют интенцией всеобщности; он имеет смысл объекта и непосредственно завершает акт постижения, при котором не постигается единичное, ибо он существует в объектном бытии, как единичное в субъектном, поэтому он по своей природе может замещать единичные [вещи], с которыми он имеет какое-то сходство...

Итак, я говорю, что, подобно тому как слово есть универсалия, род и вид, но только по установлению, так и понятие, таким образом помысленное и отвлеченное от ранее познанных единичных вещей, есть по своей природе универсалия...

### **[О познаваемости Бога]**

*Можно ли одну и ту же по виду или числу теологическую истину доказать в теологии и в естественном знании?*

*Нет:* ибо один и тот же по виду вывод невозможно знать на основании двух родов знания...

*Против:* философия не помогала бы теологии, если бы одна и та же истина не могла бы быть доказана и в естественном знании, и в теологии.

*Прежде всего* определяю, что такое знание, а затем отвечу на вопрос.

Относительно первого скажу, что естественное знание понимают двояко: в одном смысле как естественный или теологический *habitus* одного лишь вывода, в другом смысле как совокупность всех *habitus*, имеющих определенный порядок в отношении одного вывода независимо от того, относятся ли эти *habitus* к несоставному или составному.

Что касается второго, то, если предположить, что только та истина будет теологической, которая необходима для спасения [души], я утверждаю, что один и тот же вывод, принадлежащий к виду теологических, нельзя доказать в теологии и в естественном знании, понимаемом в первом смысле. Это объясняется тем, что, сколько имеется различных видов знания, столько и известных выводов. Поэтому, подобно тому как один вывод не может принадлежать к различным видам знания, ибо без необходимости не следует утверждать многое, так один и тот же вывод нельзя доказать в различных видах знания. Но если теологию и естественное знание понимать во втором смысле, то один вывод не только по виду, но даже и по числу можно доказать в теологии и в естественном знании, если они существуют в одном и том же разуме, например, такие [выводы]: «Бог мудр», «Бог добр».

Я это доказываю, так как это не менее подходяще, чем то, что один и тот же по виду и числу вывод доказывается *propter quid* (почему) и *quia* (так как). Последнее возможно, во-первых, потому, что одно и то же по виду и числу действие может быть порождено причинами, принадлежащими к разным видам, и, следовательно, хотя средние [термины] и могут иметь разные смыслы, вывод может иметь один и тот же смысл; во-вторых, потому, что суждение в уме: «Ничто сущее не бесконечно», прямо противоречит суждению: «Нечто бесконечно», которое доказывается как в теологии, так и в естественном знании и, следовательно, имеет один и тот же смысл в них обоих.

*Но против этого:* под именем «бог» теолог понимает бесконечное существо, превосходящее бесконечное множество различных видов вещей; если они существуют одновременно, то оно превосходит всех их, взятых не только в отдельности, но и вместе. Если согласиться с таким пониманием бога, то его бытие не будет очевидно на основании явлений природы; следовательно, если понимать бога так, то относительно него ничего нельзя доказать с очевидностью и на основании явлений природы. Вывод отсюда ясен. Предшествующее доказывается так: то, что нечто бесконечно, очевидно на основании явлений природы, только если исходить из движения и причинных связей. Но таким образом доказывается лишь то, что существует такое бесконечное, которое лучше любого бесконечного множества вещей, взятых в отдельности, а не то, что оно лучше всех их, вместе взятых; следовательно, и т.д.

Далее, средний термин, посредством которого [теолог и философ] доказывают этот вывод, имеет один и тот же или разный смысл. Если признать первое, то вывод и термины имели бы точно один и тот же смысл и в таком случае их нельзя было бы доказать в разных видах знания. Если признать второе, то собственным, средним термином особого вывода будет некоторая дефиниция или определение, даваемое посредством предикабиллий, отвечающих на вопрос: что это? Такое определение имеет разный смысл в различных видах знания, и, следовательно, простое постижение, порожденное этим описанием, будет иметь разный смысл; поэтому вывод, простое постижение которого составляет субъект, будет иметь разный смысл.

На первое из этих [возражений] я отвечаю, что если вывод, имеющий один и тот же смысл, доказать в разных видах знания, то верующий теолог и языческий философ не противоречили бы себе относительно суждения: «Бог троичен и един», ибо высказанные суждения, будучи подчиненными

знаками, не противоречат друг другу, если только не противоречивы суждения, производимые в уме. Однако производимые в уме утвердительное и отрицательное суждения первоначально не противоречат друг другу, если только они не составлены из понятий, имеющих один и тот же смысл, хотя иногда противоречие может возникнуть из суждений, составленных из понятий, имеющих разный смысл. Ведь иначе, если бы это было неверно, противоречие могло бы возникнуть в двусмысленных терминах, например: «Каждый пес бежит» и «Некий пес не бежит». Здесь понятия имеют разный смысл: в одном случае имеется в виду лающее животное, а в другом — созвездие, что, несомненно, ложно, ибо противоречие есть противопоставление вещи и имени, не только высказанного, но и содержащегося лишь в уме. Итак, я утверждаю, что некоторые выводы, имеющие один и тот же смысл, можно доказать в разных видах знания, а некоторые нельзя. И это частное суждение, а не общее я считаю истинным.

Что касается доказательства, то я утверждаю, что, так же как вывод, в котором «быть троичным и единым» сказывается о любом понятии бога, можно доказать не в разных видах знания, а только в теологии, основанной на вере, так и вывод, в котором субъект составляет понятие бога или «бог», определяемый как нечто лучшее, чем все отличное от него (какой бы предикат ему *ни* приписывался), можно доказать не в различных видах знания, а только в теологии. Поэтому такие выводы, как «бог благ», «бог мудр» и т.д., если понимать бога в указанном выше смысле, нельзя доказать в различных видах знания. Дело в том, что при таком понимании бога не очевидно на основании явлений природы, что бог есть, о чем приводится доказательство; это показано в первой книге «Quodlibeta» («Избранного»). И следовательно, при таком понимании бога не очевидно на основании явлений природы, что бог благ. Но из этого не следует, что не может быть иного выво-

да, в котором «благой» и «мудрый» приписываются понятию бога, если мы под богом понимаем нечто такое, совершеннее и первичнее чего нет ничего. Ибо при таком понимании можно показать бытие бога, иначе мы должны были бы идти до бесконечности, если среди сущего не было бы чего-то такого, совершеннее чего нет ничего. Можно доказать и вывод, в котором «благой» приписывается первой причине или любому другому понятию, до которого философ мог бы прийти, исходя из явлений природы. И вывод этот можно обосновать и в теологии, и в естественном знании.

## ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ

**Авиценна (Ибн Сина)** (980–1037) — учёный, философ, врач, музыкант. Жил в Средней Азии и Иране. Тракаты его по самым различным проблемам были очень популярны на Востоке и на Западе. Его «Канон врачебной науки», где Авиценна обобщил опыт римских, греческих, индийских и среднеазиатских врачей, на протяжении многих веков был обязательным руководством для медицины.

**Адам де Фульда** — монах из Франконии, музыкант XV столетия, написавший трактат о музыке, хранящийся в Страсбургской библиотеке.

**Александр Гэльский** (1185–1245) — средневековый философ и теолог, основатель францисканской школы в Парижском университете. Впервые создал форму схоластического обсуждения вопросов.

**Андроник Родосский** — уроженец Родоса, философ-перипатетик, живший в Риме во времена Цицерона и приобретший известность критикой и истолкованием сочинений Аристотеля.

**Ансельм Ланский** (? — ок. 1117) — видный французский богослов, пользовавшийся в свое время большим авторитетом; представитель ранней **схоластики**. Возглавлял школу в Лане, которая являлась одним из центров богословского образования. Одним из первых выработал литературную форму, характерную для созревавшей схоластики, написав «Книгу сентенций», в которой были собраны различные «мнения», почерпнутые в Священном Писании и произведениях «отцов церкви».

**Антисфен** (ок. 450 — ок. 360 до н.э.) — основатель кинической школы, полагал добродетель в добровольных лишениях и полной независимости от внешних условий, презирал богатство, почести, наслаждение и за единственно верную основу нравственности признавал знание.



**Альберик Римский** (911–954) — с 932 года римский патриций и сенатор.

**Альфред Великий** (ок. 849 — ок. 900) — король англосаксонского королевства Уэссекс с 871 г. Объединил под своей властью ряд соседних королевств. При Альберте составлены общеоанглийский сборник законов и часть «Англосаксонской хроники». Покровитель искусства и поэт.

**Аль-Фараби** (870–950) — философ, учёный-энциклопедист, последователь и пропагандист Аристотеля. Жил в Багдаде, Алеппо, Дамаске. Создал трактат о классификации наук, а также «Большую книгу о музыке». Высказал мысль о зависимости души от тела, и за это преследовался мусульманским духовенством.

**Антисфен** из Афин (ок. 450–360 до н.э.) — древнегреческий мыслитель, ученик Сократа, противник Платона. Его этические идеи были развиты киниками.

**Аристотель** (384–322 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Платона, автор работ по физике, риторике, этике. Главный труд — «Метафизика», в которой излагаются его основные философские идеи. Оказал большое влияние на развитие европейской философии. Средневековые мыслители называли его в своих трудах Философом.

**Аркезилай (Аркесилай)** (ок. 315 — ок. 240 до н.э.) — греческий философ, под влиянием философии Пиррона выработал особое скептическое мировоззрение, состоявшее в том, что в мире не существует неоспоримого критерия для определения истины и всякое положение может быть оспариваемо теми или другими доводами, которые тоже кажутся вероятными.

**Арнольд Брешианский** (XII в.) — один из защитников реформатского движения, начавшегося в начале XII в. во Франции и в Верхней Италии. Ученик Абеяра. Стремился осуществить свои нравственные идеалы и вернуть клир, предавшийся пышной и ленивой жизни, к истинному христи-

анству по образу апостольских времен. Порчу церкви он приписывал преимущественно богатству духовных лиц и потому требовал от них, чтобы они отказались от светской власти и богатства и довольствовались для своего содержания добровольными приношениями.

**Архимед** (ок. 287–212 до н.э.) — древнегреческий учёный. В трудах по статике и гидростатике дал образцы применения математики в естествознании и технике. Автор многих изобретений.

**Аэций** (ум. 21 сентября 454 г.) — полководец Западно-Римской империи, трёхкратный консул (432, 437 и 446 гг.), удостоившийся от историков эпитета «последний из римлян».

**Бернард Клервосский** (1090–1153) — французский богослов-мистик, аббат монастыря в Клерво. Выступал против теологического рационализма. Был вдохновителем второго Крестового похода.

**Бернье Нивельский** — парижский аверроист.

**Викторий** — римский центурион, отличился в 194 г. до н.э. в одной из войн, бросив знамя в середину врагов и побудив этим римлян к отчаянной храбрости.

**Вильгельм Овернский** (XII в.) — французский философ, богослов.

**Вильгельм I Завоеватель** (ок.1027–1087) — нормандский герцог, в 1066 г. завоевал Англию и стал её королем.

**Вильгельм II Рыжий** — английский король (1087–1100), застрелен на охоте.

**Вильем из Мербеке** (ок. 1215, Мербеке, Брабант — до 20 октября 1286, Коринф) — средневековый философ-переводчик, монах-доминиканец.

**Вольф Христиан** (1679–1754) — немецкий философ, представитель рационализма, популяризатор и систематизатор идей Лейбница, иностранный почётный член Петербургской Академии наук (1725).

**Гален** (Galenus) (ок. 130 — ок. 200) — римский врач. Автор первого анатомо-физиологического описания целостного организма. Ввёл в медицину вивисекционные эксперименты на животных. Обобщил представления античной медицины в виде единого учения, оказавшего большое влияние на развитие естествознания вплоть до XV–XVI веков. Учение Галена канонизировано церковью и господствовало в медицине в течение многих веков.

**Гаусрат Адольф** (1837–1909) — немецкий протестантский историк церкви и Нового Завета.

**Гегель Георг Вильгельм Фридрих** (1770–1831) — немецкий философ, создавший на объективно-идеалистической основе систематическую теорию диалектики.

**Гизо Франсуа** (1787–1874) — французский историк, с 1847 г. глава правительства, свергнутого революцией 1848 г. Автор трудов по истории Франции.

**Гильом де Шампо** (1070–1121) — французский богослов, профессор Парижского университета, ритор и логик. В споре об универсалиях придерживался крайнего реализма.

**Гонсальв Испанский** (1443–1515) — испанский полководец.

**Григорий VII Гильдебрант** (между 1015 и 1020–1085) — папа римский с 1073 г.

**Гроссетест Роберт** (1175–1253) — средневековый философ, представитель оксфордской школы. С 1235 г. — епископ Линкольнский. Главный предмет его научной работы — сущность и природа света, который предстает у него как универсальный носитель действия во Вселенной. Пропагандировал важность опытного знания и математики в изучении природы.

**Гуго** (ум. 947 г.) — король Прованса в 924–930 гг., король Италии в 926–945 гг.

**Данте Алигьери** (1265–1321) — итальянский поэт, создатель итальянского литературного языка. Вершиной твор-

чества Данте является поэма «Божественная комедия» (1307–1321) в трех частях («Ад», «Чистилище», «Рай») в 100 песнях. Это поэтическая энциклопедия средних веков, утверждавшая мощь человеческого разума, соразмерного божественному в постижении добра и зла, право человека на свободу волеизъявления. Данте предвосхитил многие идеи эпохи Возрождения и Нового времени.

**Декарт Рене** (1596–1650) — французский философ, математик, физик и физиолог.

**Дионисий Ареопагит** — знатный афинянин, член афинского ареопага, был обращён в христианство, умер мученической смертью. На Западе сделался руководителем мистического направления в богословии, его изучали Альберт Великий, Фома Аквинский и др.

**Евклид** — древнегреческий математик. Работал в Александрии в III в. до н.э. Главный трактат его, «Начала», состоящий из 15 книг, содержит основы античной математики — элементарной геометрии, теории чисел и т.д. Это сочинение оказало огромное влияние на последующее развитие математики. Он написал также работы по астрономии, оптике и теории музыки.

**Евсевий Кесарийский** (ок. 263–340) — отец церковной истории. До создания его «Церковной истории» сочинение на подобную тему составил Гегесипп, но от него сохранилось только название. Жил в Кесарии.

**Евтихий** — (род. в 876 г.) — патриарх александрийский (933–940). Автор медицинских, богословских и исторических сочинений, написанных на арабском языке.

**Елизавета Тюдор** (7 сентября 1533–24 марта 1603) — королева Англии и королева Ирландии с 17 ноября 1558, последняя из династии Тюдоров.

**Жильсон Этьен Анри** (1884–1978) — французский религиозный философ, неотомист, историк средневековой схоластики.

**Ибн-Рушд** (1126–1198) — философ, представитель арабского аристотелизма. Жил в Андалусии и Марокко, занимал должность судьи и придворного врача, незадолго до смерти подвергался гонениям как еретик. Утверждал вечность мира и безначальность материи. Бога рассматривал как «совечного» миру, который превратил возможность в действительность. Стоял у истоков теории двойственной истины, разделяя образно-аллегорическую религию (доступную всем) и религию рациональную (доступную немногим). Известен как Аверроэс.

**Иероним** (342–419 или 420) — церковный писатель, аскет, создатель канонического латинского текста Библии.

**Иоанн XII** (XIV в.) — константинопольский патриарх.

**Иоанн Пармский** (1209, Парма — 1289) — Джованни Буралли, седьмой генерал францисканского ордена (избран в 1247 г.).

**Иоанн Солсберийский** (1115/1120–1180) — англо-французский богослов, схоластик, писатель, педагог, епископ Шартра (1176–1180).

**Иоаким Флорийский** (ок. 1132–1202) — аббат, католический мистик, строивший свои пророчества на основе толкования Библии.

**Ириней Лионский** — малоазиатский грек (род. ок. 130 г.); один из первых Отцов Церкви, ведущий богослов II в.

**Каракалла** (188–217) — римский император из династии Северов. Сын Септимия Севера. Правил с 211 по 217 г.

**Карл Великий** (742–814) — франкский король с 768 г., император с 800 г. из династии Каролингов. Его завоевания привели к образованию обширной империи. Проводил политику централизации власти, покровительствовал католической церкви, провёл судебную, военную и другие реформы. Империя распалась вскоре после его смерти.

**Карнеад из Кирены** (214–129 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель т.н. новой (3-й) платоновской

Академии. Развил выдвинутые Аркесилаем принципы академического скептицизма.

**Киприан** (ум. в 258 г.) — епископ карфагенский, святой.

**Лафранк** (1010–1089) — юрист и диалектик. Преподавал диалектику в школе Тура, затем основал свою школу в Бекском аббатстве (Нормандия). В конце жизни стал епископом Кентерберийским.

**Лейбниц Готфрид Вильгельм** (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик, языковед.

**Людвиг Баварский** (Карл-Август, 1786–1868) — баварский король. Рано обнаружил горячую любовь к литературе, музыке и искусству. Окружил себя писателями и художниками, стараясь оказывать им покровительство. Тратил громадные деньги на коллекции художественных произведений, на поддержку театров и пр. Выступил как поэт и писатель, но его произведения не оставили никакого следа в немецкой литературе.

**Лютер Мартин** (1483–1546) — деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление (1517) в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций, отвергавшими основные догматы католицизма. Основатель лютеранства. Перевёл на немецкий язык Библию.

**Максим Исповедник** (580, Константинополь — 13 августа 662, Колхида) — христианский монах, богослов и философ.

**Маркион** (ок. 85–160) — христианский богослов, ересиарх, автор первой попытки составления канона Нового Завета.

**Марциан Капелла** — латинский писатель-энциклопедист первой половины V в., философ, ритор.

**Михаил Чезенский** — генерал ордена францисканцев.

**Мор Томас** (1478–1535) — английский гуманист, государственный деятель и писатель. Один из основоположников утопического социализма. В сочинении «Утопия» (1516) изо-

бразил общество, где нет частной собственности, обобществлены производство и быт, а труд составляет обязанность всех.

**Несторий** — константинопольский патриарх (428–431). Утверждал, что Иисус Христос, будучи рождён человеком, лишь впоследствии воспринял Божественную природу. Несторианство, как течение в христианстве, осуждено как ересь в 431 г. на Эфесском соборе. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии.

**Николай Кузанский** (настоящее имя — Николай Кребс) (1401–1464) — центральная фигура перехода от философии Средневековья к философии Возрождения: последний схоласт и первый гуманист, рационалист и мистик, предвосхитил главные черты философии Нового времени.

**Никомах** (ок. 100 г.) — греческий математик и философ неопифагорейской школы.

**Ницше Фридрих** (1844–1900) — немецкий мыслитель, представитель иррационализма, родоначальник философии жизни. Оказал влияние на становление прагматизма, экзистенциализма.

**Ориген** (ок. 185–253/254) — христианский богослов, философ, филолог, представитель ранней патристики.

**Отгон I** (912–973) — с 936 г. германский король, с 962 император «Священной Римской империи».

**Параклет** (Παράκλητος), Утешитель — наименование третьего лица Св. Троицы, Св. Духа, заимствованное из последней прощальной беседы Иисуса Христа с учениками.

**Парменид** (к. VI в. до н.э.) — древнегреческий философ, основатель элейской школы. Сформулировал идею тождества бытия и мышления.

**Пётр Достопочтенный** (род. в 1094 г.) — учёный и писатель. В 28 лет получил в управление Ключонийское аббатство, которое при нем (1122–1156) достигло необыкновенного процветания. Он совершал путешествия по Англии, Франции

и Испании, создавал новые обители, присоединял к своему ордену и реформировал старые, поучал монахов, направляя их к изучению классических писателей. С успехом защищал свой орден от нападок Бернарда Клервосского и, несмотря на его протесты, дал убежище Абельяру.

**Пётр Ломбардский** (ок.1100–1160) — средневековый философ и теолог, представитель схоластики. Четыре «Книги сентенций», созданные им, представляют собой свод христианской догматики, ставший обязательным руководством по теологии. «Сентенции» комментировались почти всеми философами Средневековья. Всего насчитывается около 1400 комментариев.

**Платон** (427–327 до н.э.) — основатель философии объективного идеализма. Своё философское учение излагал преимущественно в форме диалогов. Учение Платона оказало огромное влияние на развитие всей последующей европейской философии.

**Плотин** (ок. 204/205–269/270) — древнегреческий философ, основатель неоплатонизма.

**Порфирий** (234 — между 301 и 305) — греческий философ-неоплатоник, ученик Плотина. Комментатор Платона и Аристотеля. Его «Введение в «Категории» Аристотеля» — главный источник знакомства с аристотелевской логикой в средние века. Сформулировал главную проблему в споре об универсалиях.

**Прокл**, по прозвищу Диадох, т.е. преемник (410–485) — греческий философ-неоплатоник.

**Прокопий Кесарийский** — святой, мученик, пострадавший при Диоклетиане в 303 г. в Кесарии Палестинской.

**Птолемей Клавдий** (ок. 90–ок. 160) — греческий астроном, математик, оптик и географ. Его работа «Великое построение» содержит детально разработанную геоцентрическую модель мира, которая сохраняла свое значение вплоть



до разработки Н. Коперником гелиоцентрической системы мира.

**Рассел Бертран** (1872–1970) — английский математик и философ, лауреат Нобелевской премии по литературе. Один из инициаторов Пагуошского движения (общественное движение ученых за мир, разоружение, международную безопасность и сотрудничество).

**Секст Эмпирик** (кон. II–нач. III вв.) — древнегреческий философ и учёный, представитель скептицизма. Собрал и систематизировал высказывания древнегреческих скептиков, один из первых историков логики.

**Сенека Луций Анней** (ок. 5 в. до н.э. — 65 н.э.) — римский философ, поэт и государственный деятель. В 49–54 гг. был воспитателем будущего императора Нерона. После вступления на престол Нерона в течение 54 лет оказывал решающее влияние на управление империей, но затем впал в немилость и вынужден был покончить самоубийством.

**Септимий Север** (146–211) — римский император.

**Сузо Генрих** (21 марта, вероятно 1295, Констанц — 25 ноября 1366, Ульм) — немецкий мистик, проповедник, ученик Экхарта. В 12 лет вступил в орден доминиканцев, через 5 лет пережил обращение, в результате которого стал «служителем вечной мудрости». Вел строгую аскетическую жизнь.

**Таулер Иоганн** (1300–1361) — немецкий мистик и проповедник.

**Фемистий** (ок. 317 — после 388) — древнеримский государственный деятель, ритор и философ.

**Филипп Красивый** (1268–1314) — французский король с 1285 г., из династии Капетингов. Поставил папство в зависимость от французских королей.

**Филон** (Филон Александрийский, Филон Иудейский) (ок. 25 до н.э. — ок. 50 н.э.) — представитель еврейского эллинизма, центром которого была Александрия, богослов, аполо-

гет иудейства и религиозный мыслитель, оказавший большое влияние на последующее богословие своим экзегетическим методом и своим учением о Логосе.

**Франциск Ассизский** (5 июля 1182 — 3 октября 1226) — католический святой, учредитель названного его именем нищенствующего ордена. Он знаменует собой перелом в истории аскетического идеала, а потому и новую эпоху в истории западного монашества.

**Хайдеггер Мартин** (1889–1976) — немецкий философ, один из крупнейших мыслителей XX в., представитель экзистенциализма (хотя сам себя экзистенциалистом не называл).

**Халкидий** — философ IV в. нашей эры. Сведения о его жизни крайне скудны. Главный труд Халкидия — это перевод на латинский язык платоновского диалога «Тимей» и составление комментария к его первой части.

**Хрисипп** (281/278–208/205) — древнегреческий философ. Считается «вторым основателем» стоицизма после Зенона из Китиона.

**Цицерон, Марк Туллий Цицерон** (106–43 до н.э.) — римский политический деятель, оратор и писатель. Сторонник республиканского строя. Сочинения Цицерона — источник сведений об эпохе гражданских войн в Риме.

**Чосер Джеффри** (1340?–1400) — английский поэт, основоположник общепринятого английского литературного языка и реализма в английской литературе.

**Шекспир Уильям** (1564–1616) — английский драматург, поэт. Был актёром королевской труппы. Трагедии Шекспира — величайшие образцы трагического в мировой литературе.

**Шелер Макс** (1874–1928), немецкий философ, представитель феноменологического направления в западной философии.

**Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф** (1775–1854) — один из виднейших представителей немецкой классической философии.

**Шопенгауэр Артур** (1788–1860) — немецкий философ, основоположник системы, проникнутой волюнтаризмом, пессимизмом и иррационализмом. Философия Шопенгауэра явилась одним из источников философии жизни и предшественником ряда концепций глубинной психологии (учение о бессознательном).

**Эгидий Лесинский** — средневековый бакалавр теологии, доминиканец.

**Эпикур** (341–270 до н.э.) — древнегреч. философ-материалист эпохи эллинизма, афинянин по происхождению. Основатель оригинальной философской школы «Сад Эпикура». Написал около 300 сочинений. Философия Эпикура оказала значительное влияние на новоевропейскую философию.

**Юлий Цезарь** (100 или 102. — 44 до н.э.) — древнеримский государственный и политический деятель, диктатор, полководец, писатель.

**Юстиниан I** (482/483–565) — византийский император с 527 г. Завоевал Северную Африку, Сицилию, Италию, часть Испании. Провёл кодификацию римского права, стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе и др.).

## ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

**Аббат** — глава католического монастыря и всей собственности монастыря, которой это аббатство располагает.

**Аббатство** — католический монастырь.

**Аверроизм** — направление западно-европейской средневековой философии, восходящее к воззрениям арабского философа XII в. Ибн Рушда (в лат. традиции — Аверроэс).

**Адаптация** (лат. adaptation — прилаживание, приноровление) — приспособление к условиям существования.

**Аксиология** (от греч. axia — ценность и logos — учение) — философская дисциплина, занимающаяся исследованием ценностей как смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни.

**Акт и потенция** (лат. actus et potentia, перевод с греческого) — возможность и действительность, важнейшие понятия философии Аристотеля.

**Акциденция** (лат. accidentia — случайность) — случайное, преходящее состояние, свойство предмета.

**Антитезис** (от греч. antithesis — противопоставление) — суждение, противопоставляемое тезису, противоположность, возражение.

**Апокастасис** (греч. — возвращение в прежнее состояние, восстановление) — понятие, посредством которого обозначается необходимое возвращение вещей в свое бывшее обличье. В раннехристианской традиции обозначало время, когда после Страшного Суда Христова должны были исполниться пророчества об утверждении Царства Божия на земле, о предстоящем обращении всех людей в христианство и об обретении святыми вечного блаженства.

**Апологетика** (от греч. apologia — защита) — раздел теологии, посвящённый рациональной защите истинности христианского вероучения.

**Апория** (от греч. а — отрицательная частица и poros — дорога, мост) — трудноразрешимая проблема, обычно связанная с противоречием между данными наблюдения и опыта и их мысленным анализом. Наиболее известны апории Зенона — «Ахилл и черепаха», «Стрела» и др.

**Апостериориорный** (от лат. a posteriori — из последующего) — знание, полученное из опыта.

**Апостолы** (от греч. apostolos — посол) — в раннехристианской литературе странствующие проповедники христианства. В Новом Завете двенадцать апостолов — ближайшие последователи (ученики) Христа.

**Априорный** (от лат. a priori — из предшествующего) — знание, полученное до опыта и независимо от него.

**Арбитр** (фр. arbitre от лат. arbiter) — посредник, третейский судья, избираемый спорящими сторонами по взаимному соглашению или назначаемый в установленном законом порядке.

**Арианство** — течение в христианстве в IV–VI вв. (по имени основателя учения — священника Ариана), сторонники которого не принимали один из основных догматов христианской церкви о единосущности Бога-Отца и Бога-Сына (Иисуса Христа). Арий считал, что Христос как творение Бога-Отца — существо, ниже его стоящее. Арианство было осуждено как ересь на церковных соборах в 325 и в 381 гг.

**Архиепископ** — старший епископ, священнослужитель 3-й степени в христианской иерархии.

**Аскетизм** (от греч. asketes — упражняющийся в чelibе) — ограничение или подавление чувственных желаний, добровольное перенесение физической боли, одиночества и т.п., присущие практике некоторых философских школ и особенно различных религий (монашество и т.п.).

**Базилика** (от греч. basike — царский дом) — прямоугольное в плане здание, разделённое внутри рядами колонн или

столбов на продольные части (нефы), один из главных типов христианского храма.

**Беатификация** (лат. *beatificatio* от лат. *beatus* — блаженный) — причисление умершего к лику блаженных в католической церкви. Беатификацию следует отличать от канонизации, в ходе которой происходит причисление праведника к лику святых. Беатификация понимается как этап, предваряющий канонизацию.

**Бегарды** (лат. *begardi*) — религиозное движение, возникшее в конце XIII в. и духовно связанное с движением бегинов. Объединяло мужчин из низших слоев общества. Некоторые общины бегардов объединялись в конгрегации с единой структурой и единым управлением. По социальному составу — ремесленники. Бегарды просуществовали до Французской революции.

**Бегины** — совокупность различных видов религиозного опыта и образа жизни. Бегины практиковали монашескую жизнь, основанную на личном религиозном опыте и личном поиске совершенства в религиозной области. Бегинизм большое развитие получает в XIII в.

**Бернардинцы** (от имени Бернарда Клервосского) — ветвь монашеского католического ордена цистерцианцев.

**Булла** (лат. *bullā* — шарик; ср.-век. лат. — печать, документ с печатью) — в средние века круглая металлическая печать, обычно скреплявшая папский, императорский, королевский акты, а также название самих актов.

**Бытие** — философская категория, которая обозначает реальность, существующую вне и независимо от сознания человека.

**Вандалы** — группа германских племён. В 429–439 гг. завоевали Северную Африку и основали королевство. В 455 г. разграбили Рим, уничтожили многие памятники античной культуры. Отсюда *вандализм* — бессмысленное уничтожение культурных и материальных ценностей.

**Вассал** (ср. — лат. *vassalus* от *vassus* — слуга) — в средние века феодал, который получал земельное владение (феод, лен) от другого, крупного феодала — сеньора, вследствие чего был обязан ему рядом повинностей, главным образом военной службой.

**Викарий** — 1) епископ, не имеющий своей епархии и помогающий в управлении епархиальному архиерею; 2) штатный приходской священник, помогающий настоятелю.

**Викторианцы** — условное название деятелей английской культуры в годы царствования королевы Виктории (1837–1901).

**Воплощение** — в христианстве: акт непостижимого соединения вечного Бога с сотворённой Богом же человеческой природой. Воплощение необходимо людям (а не Богу), благодаря которому они имеют возможность соединения с Богом для наследования вечного Царства Небесного.

**Галера** (итал. *Galera*) — деревянное гребное военное судно, созданное в VII в. венецианцами. Длина до 60 м, ширина до 7,5 м, осадка 2 м, один ряд вёсел (до 32 на борт). Экипаж с воинами до 450 человек.

**Гегемон** (др.-греч. — вождь) — руководитель, вождь.

**Гностицизм** (от греч. *gnosis* — знание, познание, познание) — проникновение в мир сверхчувственного путём созерцания Бога, познание скрытых в вере мистерий путём философской спекуляции.

**Диатриба** (от греч. *diatribe* — беседа) — 1) рассуждение на моральные темы; 2) гневная обвинительная устная или письменная речь, памфлет.

**Дискурсивный** (от позднелат. *discursus* — рассуждение, довод) — рассудочный, понятийный, логический, опосредованный (в отличие от чувственного, созерцательного, интуитивного, непосредственного).

**Дистинкций метод** (от лат. *distincio* — различение) — познавательный акт, в процессе которого фиксируется раз-

личие между предметами действительности или элементами сознания (ощущениями, представлениями и т.д.).

**Догматика** — в христианстве: совокупность утверждённых церковью положений вероучения, объявленных ею непреложной истиной.

**Дуализм** (лат. *dualis* — двойственный) — философское учение, исходящее из признания равноправности двух начал — духа и материи.

**Епархия** — в христианской церкви: административно-территориальная единица во главе с архиереем (епископом). Изначально управляемая епископом область совпадала с территорией городской общины, но после реформ Диоклетиана епархия расширилась до границ гражданской провинции.

**Ересь** (от греч. *hairesis* — особое вероучение) — в христианстве течения, отклоняющиеся от официальной доктрины в области догматики и культа.

**Епископ** (греч. — надзиратель, блюститель) — высшее духовное лицо, глава церковной администрации на какой-либо территории (епархии).

**Иерархия** (от греч. *hieros* — священный, *arche* — власть) — расположение частей или элементов целого в порядке от низшего к высшему, с возрастающим значением и уменьшающимся числом членов.

**Индивидуация** (от лат. *individuatio*) — проявление живой и неживой природы как множества неповторимых индивидов — сходных, но не тождественных (например, сходных, но не тождественных личностей; сходных, но не тождественных состояний атомов и т.д.).

**Инсинуация** (от лат. *insinuatio*, буквально — вкрадчивость) — преднамеренное сообщение отрицательных сведений (или даже измышление, клевета), имеющее целью опорочить кого-либо, подаваемое намёком (т.е. не прямо, а косвенным указанием на факты и обстоятельства) или тай-



но. Цель инсинуации — подорвать в слушателях и/или читателях доверие к объекту инсинуаций, а следовательно, к его доводам или поведению.

**Интенция** (от лат. *intentio* — стремление) — намерение, цель, направленность сознания воли, чувства на какой-либо предмет.

**Иподьякон** — церковнослужитель, прислуживающий архиерею во время богослужения.

**Каноник** (от лат. *canonicus*) — католический клирик, являющийся членом кафедрального, либо коллегиального капитула. Термин имеет греческое происхождение: *κανονικός* — название священнослужителя, внесенного в список, *канон*, т.е. каталог епархии.

**Канцлер** — высшее должностное лицо, возглавлявшее королевскую канцелярию и архив, хранившее государственную печать.

**Капитул** — общее собрание членов монашеского ордена.

**Клир** (греч. *κλήρος* — *жребий*) — в христианстве: духовенство как особое сословие церкви, отличное от мирян.

**Компендиум** (от лат. *compendium* — сбережение, выгода, сокращение) — сжатое, суммарное изложение основных положений какого-либо исследования, науки и т.п.

**Компиляция** (от лат. *compilatio*, букв. — ограбление) — сочинительство на основе чужих исследований без самостоятельной обработки источников; работа, составленная таким методом.

**Конвент** (от лат. *conventus* — собрание, сходка) — название законодательных органов, созывавшихся в различных странах для составления или изменения конституции.

**Конвентуалы** — монахи и духовные рыцари как члены конвента.

**Консул** (лат. *consul*) — должностное лицо, назначенное в качестве постоянного представителя в каком-либо городе или районе иного государства для защиты юридических и эконо-

мических интересов своего государства и его граждан, выдачи паспортов и виз, ведения актов гражданского состояния и т.д.

**Концептуализм** (от лат. *conceptus* — мысль, понятие) — философское направление в средневековой философии, сторонники которого отрицали реальное существование общих понятий, независимых от вещей (и этим они отличались от реалистов), но признавали их наличие в уме как особых форм познания действительности (и этим они отличались от номиналистов).

**Коррупция** (от лат. *corruptio* — подкуп) — продажность и подкуп должностных лиц и политиков, прямое использование должностным лицом своего служебного положения в целях личного обогащения.

**Креационизм** (от лат. *creatio* — сотворение) — религиозное учение о сотворении мира Богом из ничего. Характерен для теистических религий иудаизма, христианства, ислама.

**Курия** (лат. — *curia*) — в Западной Европе в средние века совет синьора с вассалами.

**Легат** — титул высшего представителя Ватикана, направляемого в иностранное государство с особой миссией.

**Легалистический** — узаконенный.

**Лицензиат** (ср. — век. лат. *licenciatus* — допущенный) — в средневековых университетах преподаватель, получивший право читать лекции, но ещё не защитивший докторскую диссертацию.

**Магистр** (лат. *magister* — начальник, глава: учитель, наставник) — в средние века преподаватель так называемых свободных (гуманитарных) наук.

**Манихейство** — религиозное учение, основанное в III в. персом Мани, который, по преданию, проповедовал в Персии, Средней Азии, Индии. В основе манихейства дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия.

**Медитация** (лат. *meditatio*, от лат. *meditor* — размышляю, обдумываю) — один из приёмов духовной практики, заключающийся в приведении своего сознания в сосредоточенное состояние, сопровождающееся подавлением крайних эмоциональных проявлений.

**Мелетиане** — сторонники епископа г. Ликополя Мелетия (ум. в 326), который отказался признать служение священников, «не выдержавших испытания» во время гонений на христиан. Мелетианское движение не получило широкого распространения, поскольку его сторонники вскоре растворились в массе арианцев (см.: Арианство).

**Ментальность** — тот или иной «склад ума», т.е. устойчивые интеллектуальные и эмоциональные особенности, присущие тому или иному индивиду (обычно как представителю некоторой социальной группы).

**Метафизика** (от греч. *meta ta physica* — после физики) — синоним философии, постигающей путём умозрения основополагающие принципы (начала) бытия. Термин восходит к названию, данному в I в. до н.э. Андроником Родосским сочинениям Аристотеля по «первой философии» (идущим после его «физики», т.е. естественно-научных сочинений), предметом которой было «бытие как таковое».

**Мздоимство** — взяточничество.

**Минориты** (лат. *fratres minores* — младшие братья) — члены католического монашеского ордена францисканцев.

**Мистицизм** — умонастроения и учения, исходящие из того, что подлинная реальность недоступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатическим способом.

**Модус** (от лат. *modus* — мера, способ, образ, вид) — свойство предмета, присущее ему лишь в некоторых состояниях, в отличие от атрибута — неотъемлемого свойства предмета.

**Монизм** (от греч. *monos* — один, единственный) — способ рассмотрения многообразия явлений мира в свете одного

начала, единой основы всего существующего. Противоположность монизму — дуализм и плюрализм.

**Настоятель** — 1) начальник мужского монастыря; 2) старший священник церкви у православных.

**Неоплатонизм** — направление античной философии III–VI вв., систематизировавшее учение Платона в соединении с идеями Аристотеля, неопифагореизма и др. В центре неоплатонизма — учение о сверхсущем Едином и иерархическом строении бытия, разработанное Плотинем и завершённое Проклом.

**Несторианство** — течение в христианстве, основанное патриархом Константинопольским Несторием в 428–431 гг., утверждавшее, что Христос, будучи рождён человеком, лишь впоследствии воспринял Божественную природу. Осуждено на Эфесском соборе в 431 г.

**Номинализм** (лат. *nomen* — имя, наименование) — философское направление, сторонники которого считали, что универсалии существуют не в действительности, а только в мышлении, как имена единичных вещей.

**Обертон** (нем. *Oberton* — «верхний тон») в акустике — призвуки, входящие в спектр музыкального звука; высота обертонов выше основного тона (отсюда название).

**Обет** — обещание, которое даётся Богу из чувства благодарности, страха или из желания получить благословение для свершения того или иного дела.

**Обитель** — монастырь.

**Оккультизм** (от лат. *occultus* — тайный, сокровенный) — общее название мистических учений, признающих существование скрытых сил в человеке и космосе, недоступных для обычного человеческого опыта, а также комплекс верований в существование скрытой связи человека с потусторонним миром.

**Онтология** (от греч. *он*, род. п. *ontos* — сущее и *-логия*) — раздел философии, учение о бытии, в котором ис-

следуются всеобщие основы, принципы бытия, его структура и закономерности; термин введён немецким философом Р. Гоклениусом (XVII в.)

**Ординарный (профессор)** — звание, даваемое старшему профессору по службе и соединённое с большим окладом жалованья.

**Ортодоксия** (греч. *orthodoxia*) — неуклонное, строгое следование какому-либо мировоззрению, учению, направлению.

**Откровение** — в религии и теологии: проявление высшего существа в мире людей с целью сообщить более или менее полную истину о себе и о том, чего оно требует от людей. Откровение может исходить как непосредственно от самого высшего существа, так и через посредников, например, ангелов.

**Отцы церкви** — традиционное название деятелей христианской церкви II–VIII вв., создавших её догматику и организацию. Главные «Отцы Церкви» в католицизме — Амвросий Медиоланский, Августин, Иероним, Григорий I Великий; в православии — Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Назианзин (Григорий Богослов), Иоанн Златоуст.

**Палеонтология** (от др. — греч. *παλαιοντολογία*) — наука об ископаемых останках растений и животных, пытающаяся реконструировать по найденным останкам их внешний вид, биологические особенности, способы питания, размножения и т.д., а также восстановить на основе этих сведений ход биологической эволюции.

**Пантеизм** — (от греч. *pan* — всё и *theos* — бог) — религиозные и философские учения, отождествляющие Бога и мировое целое.

**Парадигма** (от греч. *παράδειγμα* — пример, модель, образец) — совокупность фундаментальных научных установок, представлений и терминов, принимаемая и разделяемая

научным сообществом и консолидирующая (объединяющая) большинство его членов. Обеспечивает преемственность развития науки и научного творчества.

**Патристика** (от греч. *pater*, лат. *pater* — отец) — термин, обозначающий совокупность теологических, философских и политико-социологических доктрин христианских мыслителей II–VIII вв. — т.н. Отцов Церкви.

**Патриции** (лат. *patricii*, от *pater* — отец) — в Древнем Риме первоначально всё коренное население, входившее в родовую общину, составлявшее римский народ и противостоявшее плебейм; затем — родовая аристократия.

**Пелагианство** — учение христианского монаха Пелагия, распространившееся в станах Средиземноморья в начале V в. В отличие от основоположника христианской философии Августина ставило спасение человека в зависимость от его собственных нравственно-аскетических усилий, отрицая наследственность первородного греха.

**Перипатетик** (др.-греч. *περιπατέω* — крытая галерея) — последователь перипатетизма, т.е. философского учения, основанного Аристотелем в Афинах. Получило своё название в связи с обыкновением его основателя вести философские занятия во время прогулок.

**Пифагореизм** — религиозно-философское учение в Древней Греции VI–IV вв. до н.э., основанное Пифагором и исходившее из представления о числе как основе всего существующего.

**Плюрализм** (от лат. *pluralis* — множественный) — философское учение, согласно которому существует несколько (или множество) независимых начал бытия или оснований знания. Термин введён Х. Вольфом (1712).

**Покаяние** — то же, что и исповедь, т.е. в христианстве раскрытие верующим своих грехов священнику и получение от него прощения именем Христа.

**Полисемия** (от греч. πολυσημία — многозначность) — многозначность, многовариантность, т.е. наличие у слова (единицы языка, термина) двух и более значений, исторически обусловленных или взаимосвязанных по смыслу и происхождению.

**Понтификат** (лат. pontificatus от pontifex — первосвященник) — власть и период правления римского папы.

**Предание Священное** — в православии и католицизме один из источников вероучения и церковного права, наряду со Священным Писанием.

**Предикабилии** — роды сказуемого в аристотелевской логике. Аристотель насчитывал четыре предикабилии: род, вид, собственный признак и случайный признак. С учением о предикабилиях у Аристотеля связано учение о категориях.

**Предопределение** — в религиозных воззрениях исходящая от воли Бога детерминированность поведения человека, и отсюда его «спасения» или «осуждения» в вечности.

**Пресвитер** (греч. πρεσβύτερος — старейшина, глава общины, лат. presbyter) — древнейшее каноническое название второй степени христианского таинства священства.

**Преторий** (лат. praetorium) — в римской армии место в лагере, отведённое для палатки главнокомандующего, позже административное здание, присутственное место, центральная площадь в Римской империи.

**Префект** (лат. praefectus от praeficio — ставлю во главе) — в Древнем Риме административная или военная должность (например, префект претория — начальник преторианской гвардии).

**Принцепс** (лат. princeps — первый, глава) — при древнеримской рабовладельческой монархии формально сохранялись республиканские учреждения, а император считался лишь первым (принцепсом) среди сенаторов, являясь на деле единодержавным правителем.

**Приор** (лат. *prior* — первый, старший) — 1) настоятель небольшого католического монастыря; 2) выборный глава ремесленной или купеческой гильдии в средние века в Западной Европе.

**Пропедевтика** (др.-греч. *propaideuo*) — предварительно обучаю) — введение в какую-либо науку; предварительный вводный курс.

**Профанация** — искажение (порой намеренное) изначального понимания либо восприятия какой-либо идеи.

**Реализм** (лат. *realis* — вещественный, действительный) — философское направление, сторонники которого считают, что универсалии (общие понятия) существуют реально, независимо от человеческого сознания, либо в виде идеальных объектов (как идеи Платона), либо в виде объекта познания, как это представлено в философии XX в.

**Регент** (от лат. *regens* — правящий) — временное осуществление полномочий главы государства коллегиально (*регентский совет*) или единолично (*регент*) при малолетстве, болезни, отсутствии монарха.

**Релятивизм** (от лат. *relativus* — относительный) — методологический принцип, абсолютизирующий относительность содержания познания; подчёркивает постоянную изменчивость действительности.

**Сакральный** (лат. *sacer* — священный) — священный, относящийся к вере, религиозному культу.

**Сарацины** (лат. *Saraceni*, ар. — восточные люди) — 1) античное название одного из арабских племён, кочевавших на северо-западе Аравии; 2) с начала н.э. название распространилось на всех арабов, а в средние века — на турок и мусульман Северной Африки.

**Секуляризация** (от позднелат. *saecularis* — мирской, светский) — любая форма дистанцирования, эмансипации от диктата религии и церковных институтов.



**Сенат** (лат. *senates*, от *senex* — старик) — в Древнем Риме республиканского периода — верховный орган власти.

**Серафим** — в христианстве: духи.

**Синод** (от греч. *Σύνοδος* — собрание, собор; лат. *consilium* — совет, консилиум) — собрание представителей христианской церкви для разрешения вопросов и дел вероучения, религиозной нравственной жизни, устройства, управления и дисциплины вероисповедания христианского общества.

**Синьор** (итал. *signore*) — единоличный правитель средневекового города-государства (синьории) в Северной и Средней Италии.

**Скептицизм** (от греч. *skepticos* — разглядывающий, расследующий) — философская позиция, характеризующаяся сомнением в существовании какого-либо надёжного критерия истины.

**Софистика** (греч. *sophistice*) — рассуждение, основанное на заведомом, преднамеренном нарушении правил логики.

**Спекуляция** (лат. *speculatio* — выслеживание, высматривание; созерцание) — умозрительное, выведенное без обращения к опыту философское рассуждение.

**Спиритуализм** (франц. *spiritualisme* от лат. *spiritualis* — духовный, *spiritus* — душа, дух) — объективно-идеалистическое философское воззрение, рассматривающее дух как первооснову действительности, как особую бестелесную субстанцию, существующую вне материи и независимо от неё.

**Спиритуалы** — 1) надзиратели за нравственностью в духовных семинариях; 2) строгий орден францисканцев.

**Спонтанность** (спонтанный) (от лат. *spontaneus* — добровольный, произвольный) — самопроизвольность, самодвижение, вызванное не внешними факторами, а внутренними побуждениями.

**Стоицизм** (др.-греч. — пёстрый портик) — направление античной философии, призывающее избавиться от страстей,

следовать бесстрастию природы (апатия) и жить, повинуюсь разуму.

**Субстанция** (лат. substantia — сущность) — 1) материя в единстве всех её свойств; 2) в античной и средневековой философии — неизменная основа, сущность всех вещей и явлений.

**Схоластика** (от греч. scholasticos — школьный, учёный) — тип средневековой философии, в которой догматические положения религии соединялись с рационалистическим методом их истолкования.

**Теизм** (др.-греч. theos — бог) — понимание Бога как абсолютной личности, пребывающей вне мира, свободно создавшей мир и действующей в мире.

**Телеология** (от греч. teleos — цель и logos — учение) — философское учение, приписывающее процессам и явлениям природы цели (целесообразность или способность к целеполаганию), которые или устанавливаются Богом, или являются внутренними причинами природы.

**Теология** (греч. theos — бог и logos — учение) — богословие, совокупность религиозных доктрин и учений о сущности и действии Бога. Предполагает концепцию абсолютно-го Бога, сообщающего знания человеку о себе в откровении.

**Теофания** (феофания, греч. Θεοφάνεια состоит из существительного Θεός — бог и глагола φαίνω — я являю) — непосредственное явление божества в различных религиях.

**Терциарии** — члены существующих при некоторых католических монашеских орденах Третьих орденов. Третий орден (первой считается мужская ветвь ордена, второй — женская) предназначены для людей, желающих принять на себя обеты и жить в соответствии с духовностью данного ордена, но не покидать мир.

**Томизм** — учение Фомы Аквинского и основанное им направление католической философии, характеризующееся

приспособлением аристотелевской философии к требованиям христианского вероучения.

**Трансцендентный** — понятие, характеризующее всё то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира, предмет религиозного и метафизического познания.

**Умозрение** (спекуляция) — тип философского мышления, характеризующийся абстрагированием от чувственного опыта.

**Фидеизм** (франц. fideisme от лат. fides — вера) — 1) мировоззрение, утверждающее примат веры над разумом и основывающееся на простом убеждении в истинах откровения; 2) отказ от пользования разумом.

**Френология** (от греч. φρεν — грудобрюшная преграда; переносное знач. — дух, душа, сердце и греч. λόγος — слово, наука) — псевдонаука о связи психики человека и строения поверхности его черепа.

**Хартия** (от греч. chartes — бумага, грамота) — документ публично-правового и политического характера в средние века и Новое время.

**Хиротония** (от греч. χεῖρ — рука и τὸναι — полагаю, рукоположение) — таинство священства (также рукоположение), в котором христианину сообщается особая благодать для учения и священнодействий.

**Христология** — учение об Иисусе Христе. Ортодоксальная (католики, православные и протестанты) точка зрения утверждает, что Иисус Христос — это Богочеловек, не полубог или герой, но существо, соединяющее в себе во всей полноте как божественную, так и человеческую природу.

**Центурион** (лат. centurio — сотник; в классическую эпоху произносилось: *кентурио*; греч. κεντουρίων — kenturion, церк. — слав. *кентуриѡнь*) — в римской армии — командир центурии; центурионы высшего ранга командовали также более крупными подразделениями (когорты и др.).

**Эйдос** (др.-греч. εἶδος — вид, облик, образ) — термин античной философии и литературы, первоначально обозначавший «видимое», «то что видно», но постепенно получивший более глубокий смысл — «конкретная явленность абстрактного», «вещественная данность в мышлении»; в общем смысле — способ организации и/или бытия объекта. В средневековой и современной философии — категориальная структура, истолковывающая исходную семантику какого-либо понятия.

**Экзегетика** — раздел теологии, занимающийся толкованием текстов Св. Писания.

**Экклесиология** (греч. — учение о церкви) — раздел богословия, занимающийся уяснением мистического смысла и спасительного предназначения христианской церкви.

**Экстаз** (греч. ekstasis — нахождение вовне, смещение, пребывание вне себя, перемещение, исступление, восторг) — исступление, восторг; высшая, близкая к умопомешательству степень упоения, при которой появляются слуховые и зрительные галлюцинации. Одно из основных понятий неоплатонизма.

**Эпистолярная литература** (от греч. epistole — письмо) — совокупность произведений, использующих форму письменного обращения к другому лицу.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Антология* мировой философии: в 4 т. Т. 1. Философия древности и Средневековья. — М., Мысль, 1969. Ч. 2.
2. *Аполлонов А.В.* Латинский аверроизм [Электрон. ресурс]. — Режим доступа: [www.libfl.ru/newdnp](http://www.libfl.ru/newdnp) 2005–06.
3. *Аполлонов А.В.* История философии [Электрон. ресурс]. — Режим доступа: [www.edurs.ru](http://www.edurs.ru).
4. *Боргош Ю.* Фома Аквинский / Ю. Боргош. — М.: Мысль, 1966. — («Мыслители прошлого»).
5. *Бозций.* «Утешение философией» и другие трактаты / Бозций. — М.: Наука, 1990.
6. *Быховский Б.Э.* Сигер Брабантский / Б.Э. Быховский. — М.: Мысль, 1979. — («Мыслители прошлого»).
7. *Звиревич В.Т.* Философия древнего мира и средних веков: учеб. пособие для вузов / В.Т. Звиревич. — М.; Екатеринбург, 2002.
8. *Курантов А.П.* Оккам / А.П. Курантов, П.И. Сташкин. — М.: Мысль, 1978. — («Мыслители прошлого»).
9. *Ларионов И.Ю.* Ансельм Кентерберийский о красоте мироздания и свободе // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. — СПб: Санкт-Петербург. философ. о-во. 2001.
10. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: Латинская патристика / Г.Г. Майоров. — М.: Мысль, 1979.
11. *Майоров Г.Г.* Северин Бозций и его роль в истории западноевропейской культуры // Вопросы философии. — 1981. — № 4.
12. *Мусский И.А.* Сто великих мыслителей / И.А. Мусский. — М.: Вече, 2000.
13. *Неретина С.* Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. — СПб.: ОРХГА, 2006.

14. *Перевезенцев С.В.* Практикум по истории западноевропейской философии: Античность. Средневековье. Эпоха Возрождения / С.В. Перевезенцев. — М.: Учеб. литература, 1997.
15. *Рассел Б.* История западной философии / Б. Рассел. — М.: Академ. проект, 2000.
16. *Реале Дж.* История философии от истоков до наших дней: в 4 т. Т. 2: Средневековая философия / Дж. Реале, Д. Антисери. — СПб.: Петрополис, 1994
17. *Соколов В.В.* Средневековая философия: учеб. пособие для философ. фак. и отд-ний ун-тов / В.В. Соколов. — М.: Высш. шк., 1979.
18. *Татаркевич Вл.* История философии. Античная и средневековая философия. / В. Татаркевич; пер. с пол. В.Н. Кваскова. — Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000.
19. *Трахтенберг О.В.* Очерки по западноевропейской философии / О.В. Трахтенберг. — М., 1957.
20. *Уколова В.Н.* «Последний римлянин» Боэций / В.Н. Уколова. — М.: Наука, 1987.
21. *Хрестоматия* по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. — М.: Астрель: АСТ, 2003.
22. *Цагараяв В.* Битва цивилизаций // Искусство и время. — Владикавказ: Ир, 2003.
23. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: учеб. пособие для вузов / А.Н. Чанышев. — М.: Высш. шк., 1991.
24. *Шаповалов В.Ф.* Основы философии: от классики к современности: учеб. пособие для вузов / В.Ф. Шаповалов. — М.: «ФАИ-ПРЕСС», 1998.
25. *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII века / Г.В. Шевкина. — М., 1972.
26. *Штекль А.* История средневековой философии / А. Штекль. — М., 1912.

27. *Picavet F.* Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire. — Paris., 1911.

28. *Reiners J.* Der Nominalismus in der Frühcholastik. — Münster, 1910.

## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	3
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ПЕРСОНАЛИИ.....	5
Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан .....	5
Жизнь .....	5
Философия и религия.....	8
Проблема соотношения веры и разума.....	8
Онтология .....	10
Гносеология.....	12
Антропология. ....	13
Заключение.....	15
Григорий Нисский .....	16
Жизнь .....	16
Учение о Троице.....	18
Антропология .....	19
Учение об ангелах.....	21
Космология .....	21
Эсхатология .....	23
Заключение.....	25
Аврелий Августин.....	26
Жизнь .....	26
Бог и мир.....	30
Вечность и время.....	33
Теодицея.....	35
Человек и душа. Теория познания .....	37
Вера и разум.....	40
Этические воззрения .....	41
Философия истории .....	43
Заключение.....	47



Боэций .....	49
Жизнь .....	49
Наследие .....	51
Онтология .....	53
Логика .....	56
«Утешение философией» .....	57
Заключение .....	58
Иоанн Скот Эриугена .....	60
Жизнь .....	60
Соотношение Бога и мира .....	62
Человек и мир .....	64
Учение о познании .....	66
Заключение .....	67
Ансельм Кентерберийский .....	69
Жизнь и деятельность .....	70
Проблема соотношения веры и разума .....	74
Проблема универсалий .....	74
Доказательства бытия Бога .....	75
Проблема свободы .....	79
Заключение .....	80
Пьер Абеляр .....	81
Жизнь и скитания .....	81
Учение о диалектике .....	88
Учение об универсалиях .....	91
Этические взгляды .....	93
Заключение .....	95
Иоанн Росцелин .....	97
Жизнь .....	97
Проблема универсалий .....	98
Догмат о триничности .....	100

Заключение.....	101
Сигер Брабантский.....	103
Жизнь и труды.....	103
Вера и разум, философия и теология .....	105
Бог и мир, место человека в мире.....	108
Душа, разум и воля.....	110
Заключение.....	112
Роджер Бэкон.....	113
Жизнь и деятельность. ....	115
Основные идеи Роджера Бэкона.....	119
Заключение.....	124
Альберт Великий .....	125
Жизнеописание.....	125
Богословие и философия .....	126
Учение о душе.....	128
Теория познания .....	129
Натурфилософия.....	131
Вместо заключения.....	134
Фома Аквинский .....	135
Жизнь и труды.....	135
Теология и наука .....	139
Метафизическая теория бытия.....	142
Теория познания .....	147
Проблема души и тела.....	151
Теодицея.....	152
Свободная воля человека и милость Божья.....	153
Учение о государстве .....	154
Заключение.....	156
Бонавентура.....	158
Жизнь .....	158

Философия и религия.....	164
Онтология: экземпляризм и проблема универсалий.....	166
Гносеология.....	170
Вера и разум.....	173
Заключение.....	175
Майстер Экхарт .....	176
Жизнь .....	176
Монизм .....	178
Учение о Боге .....	179
Учение о душе.....	180
Учение о мире.....	182
Заключение.....	184
Иоанн Дунс Скот .....	185
Жизнь и творчество .....	185
Вера и разум, философия и теология .....	187
Материя и форма .....	190
Учение об универсалиях и индивидуализации.....	192
Воля Бога и воля человека.....	194
Заключение.....	197
Уильям Оккам.....	198
Жизнь и труды.....	198
Учение о бытии и философия природы.....	205
Теория познания и логика.....	208
Заключение.....	210
<b>ЧАСТЬ ВТОРАЯ. В МИРЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ</b>	
<b>ФИЛОСОФИИ (ТЕКСТЫ).....</b>	<b>211</b>
Квинт Септимий Тертуллиан .....	211
О свидетельстве души.....	211
О прескрипции [против] еретиков.....	213
О целомудрии .....	215

Григорий Нисский .....	219
Об устройении человека .....	219
Августин Аврелий.....	227
Бог. Природа. Человек, вечность и время .....	227
Учение о душе и познании. Вера и разум .....	231
Общество и история .....	233
Боэций .....	237
Бытие .....	237
Время .....	238
Лицо, личность.....	239
Иоанн Скот Эриугена .....	241
Разум и вера .....	241
Бог, его атрибуты, познаваемость и отношение к человеку .....	243
Ансельм Кентерберийский .....	246
Прослогион .....	246
Пьер Абеляр .....	252
История моих бедствий.....	252
Диалог между философом, иудеем и христианином.....	261
Роджер Бэкон.....	265
Большое сочинение. Часть первая, в которой устраняются четыре общие причины человеческого невежества .....	265
Часть шестая. Об опытной науке.....	266
О втором преимуществе опытной науки ..	268
О третьем преимуществе или достоинстве опытной науки .....	269
О 4-х науках .....	270
Фома Аквинский .....	273
Из произведения «Сумма теологии» .....	273
[Теология и наука] .....	273
[Естественная теология].....	275

[Метафизическая теория бытия и теория познания] .....	278
Из произведения «Сумма против язычников» («Философская сумма») .....	282
Бонавентура .....	287
О возвращении наук к теологии .....	287
Мейстер Экхарт .....	293
О нищете духом .....	293
Сильна, как смерть, любовь .....	299
Уильям Оккам .....	304
Об универсалиях .....	304
Универсалия — это мысленный предмет .....	305
О познаваемости Бога .....	307
ИМЕННОЙ СЛОВАРЬ .....	312
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ .....	324
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	341

Составители: Татьяна Владимировна Бернюкевич,  
Евгений Евгеньевич Ковалёнок,  
Вячеслав Владимирович Куликов,  
Сергей Сергеевич Сергеев,  
Мира Борисовна Софиенко,  
Эмилия Александровна Уланова,  
Сергей Иванович Черных

## **СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ФИЛОСОФЫ: ЖИЗНЬ И ИДЕИ**

Учебное пособие

Редактор: Т. К. Коробкова  
Компьютерная верстка: Н. С. Пияр

Подписано в печать 14 сентября 2012 г. Формат 60х84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Объем 16,6 уч.-изд. л., 21,9 усл. печ. л.  
Тираж 100 экз. Изд. № . Заказ № 609

---

Отпечатано в издательстве  
Новосибирского государственного аграрного университета  
630039, Новосибирск, ул. Добролюбова, 160, каб.106.  
Тел./факс (383) 267-09-10. E-mail: 2134539@mail.ru