РАЗДЕЛ ВТОРОЙ. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОсОФИЯ

Философия есть любовь к мудрости; Бог же есть истинная мудрость. Посему истинная философия есть любовь к Богу.

*Прп. Иоанн Дамаскин. «Источник знания»*

Глава I. Патристическая философия

§ 1. Понятие средневековой философии

Прежде чем перейти к рассмотрению проблем средневековой философии, необходимо определить само понятие «средневековой философии». Напрашивающийся очевидный вывод, что средневековая философия — это философия эпохи Средневековья, не совсем верен. И дело не только в том, что временные рамки эпохи Средневековья не могут быть названы с устраивающей всех точностью. Начало Средневековья приурочивают к разным датам: ко времени падения Рима (476), к коронации Карла Великого (800) и т. п. Подобный хронологический подход, свойственный многим учебникам по истории философии, страдает очевидным недостатком — использованием нефилософского критерия для решения сугубо философского вопроса. В таком случае не видно сущностного отличия между античной и средневековой философиями, и процесс философского развития предстает в виде простого поступательного движения, лишенного каких-либо революционных изменений.

Более правильным было бы найти те сущностные черты средневековой философии, которые отличали бы ее от философии античной. Такой особенностью является способ философствования, характерный для каждой из этих эпох. Для Античности характерен совершенно свободный характер философствования, при котором для философов фактически не существует проблем, которые нельзя было бы подвергнуть критическому исследованию. Средневековая философия — это религиозная философия, а для религиозного мыслителя, к какой бы религии он ни принадлежал, есть истины, не подвергаемые сомнению. Поэтому можно считать стоящими у начала возникновения средневековой философии тех мыслителей, кто первым стал применять религиозные положения в своей философии. Конечно, в Античности многие философы также использовали в своих учениях религиозные моменты: учили о Боге, бессмертии души, спасении человека. Достаточно вспомнить Ксенофана, Платона, Плотина. Свт. Григорий Богослов даже называет Платона «эллинским богословом»[[1]](#footnote-2). И все же очевидно, что богословие Платона или Плотина серьезно отличается от богословия средневековых философов (скажем, блж. Августина или Фомы Аквинского). Для античного философа его рассуждения о Боге всегда основаны на его философских положениях, и мы даже можем не знать о его *религиозности* (в каких богов или Бога он верит, какое место уделяет богослужению и т. п.); для средневекового, наоборот, философские мысли основываются на его верованиях и дополняют их. Поэтому можно говорить о существовании античной философии в эпоху Средневековья (например, Прокл, Дамаский и др.) и средневековой — в античную эпоху. Первым средневековым философом поэтому можно назвать иудейского мыслителя Филона Александрийского.

§ 2. Филон Александрийский

Александрия в конце I тысячелетия до Р. Х. являлась крупнейшим центром античной культуры. Среди многих национальностей, населявших этот город, выделялась большая иудейская диаспора. Продолжительное ее взаимодействие с эллинистическим миром имело своим последствием постепенную эллинизацию александрийских евреев. Евреи стали забывать язык Священного Писания, но они не хотели забыть свою религию. Возникает насущная необходимость перевода Ветхого Завета на греческий язык. Так появляется Септуагинта. Но к началу нового тысячелетия александрийские евреи уже не только говорят на греческом языке, но и мыслят на языке греческой культуры, в частности в понятиях античной философии. Образованные иудеи, учившиеся обычно в школах греков, пытаются перевести язык Библии на язык греческой философии. Для этого они пользуются утвердившимся среди александрийских филологов методом аллегорического толкования. Так родилась библейская экзегетика. Виднейшим представителем этой экзегетики был Филон Александрийский.

Филон родился около 25 г. до Р. Х. и умер приблизительно в 50 г. н. э. Он был послом Александрии и ездил в Рим в 40 г. к Калигуле с ходатайством против водружения статуй императора в синагогах Александрии и в Иерусалимском храме. (Сохранилось произведение «О посольстве к Гаю»[[2]](#footnote-3), в котором Филон подробно объясняет, «почему Гай так ненавидит весь еврейский народ» (О посольстве… 46) и пишет о нем в весьма нелицеприятных выражениях.) Филон написал довольно много различных произведений, в основном комментариев к различным местам Пятикнижия Моисея. Авторитет сочинений Филона у христианских мыслителей эпохи патристики и Средневековья обеспечил им долгую жизнь и сравнительно хорошую сохранность: мы обладаем сейчас более чем тремя десятками его сочинений.

Предметом истолкования служило Филону Александрийскому преимущественно Моисеево Пятикнижие. Во многих книгах Библии можно встретить весьма странные и непонятные с обыденной точки зрения места. Согласно Филону, Пятикнижие представляет собой иносказание, умышленно составленное Моисеем таким образом, чтобы под внешней формой мифа и исторического повествования скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл Божественного откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия. Однако внутренний, скрытый смысл библейских писаний приоткрывается только избранным, наделенным Божественной благодатью. Духовное постижение есть дар Божий, и для него недостаточно одних только самостоятельных усилий человеческого разума. Но постижение, понимание есть дело разума, хотя бы и укрепленного благодатью. Поэтому совершенствование разума, приобщение к наукам и философии, является предварительным условием овладения духовной экзегезой. При этом как науки служат приготовлением к философии, так философия готовит ум к теологической мудрости, т. е. к уяснению духовного смысла откровения: «И подобно тому как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия — приобретению премудрости. Ибо философия — это занятие премудростью, премудрость же — знание о божественном и человеческом и о причинах того и другого»[[3]](#footnote-4). В этой же работе Филон толкует слова Сарры Аврааму (тогда еще Сары Авраму): «Сказала Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей, чтобы ты родил детей от нее» (Быт. 16, 1–2). В понимании Филона служанка Агарь символизирует среднее образование, состоящее в научении средним и общим наукам — «грамматика, геометрия, астрономия, риторика, музыка, всякое другое разумное познание»[[4]](#footnote-5). «Грамматика, — продолжает Филон, — научая тому, о чем рассказывают поэты и прозаики, даст ум и многознание и научит с пренебрежением относиться ко всему тому, что рисуют нам пустые помыслы, — и это через несчастья, которые, как известно, случаются с воспеваемыми героями и полубогами. Музыка, зачаровывая не имеющее ритма — ритмами, лишенное гармонии — гармонией, нескладное и неблагозвучное — мелодией, приведет нестройное к стройности. Геометрия, закладывая семена равенства и подобия в чуткую к наукам душу, привьет любовь к правильности гладкостью связной теории. Риторика, заострив ум для наблюдения и постоянными упражнениями выстроив речь для словесного выражения, делает человека по-настоящему разумным, позаботившись о том особенном и исключительном, чего природа не даровала ни одному из прочих живых существ. Диалектика — сестра и двойник риторики, как говорят некоторые, различая истинные и ложные утверждения и изобличая внешне убедительные софизмы, вылечит величайшую болезнь души — заблуждение»[[5]](#footnote-6). Но философия — это не только этап в интеллектуальном развитии человека, следующий за занятиями средними науками, но и основание всех этих видов знания, ведь именно философия дает геометрии понятие и определение точки, линии и плоскости, грамматике — понятие слова, высказывания и суждения и т. д.

Филон считал, что греческая философия и библейская мудрость имеют один и тот же источник — Божественный разум, Логос, хотя библейская мудрость имеет то преимущество, что она есть непосредственное слово (Логос) Бога, тогда как философия греков есть человеческое воспроизведение отраженного «слова» — образа божественного Логоса.

Филон, разумеется, был сторонником монотеизма и креационизма. Но как александрийский интеллектуал, воспитанный в греческих философских школах, он не мог примириться с тем, что монотеизм и креационизм в Пятикнижии был выражен в форме наивного антропоморфизма. Выход из положения был найден довольно простой: все библейские высказывания, расцененные Филоном как не соответствующие идее духовного Бога, нужно толковать аллегорически. Наоборот, те места Библии, где можно было усмотреть хоть малейшее сходство с суждениями философской «теологии» греков, Филон интерпретировал в терминах пифагореизма, платонизма и стоицизма. В результате ветхозаветный Бог получал новые, эллинистические по звучанию, философские по смыслу атрибуты. Прочитанная таким образом Библия становилась более понятна тем евреям, которые жили в Александрии и по стилю мышления уже были довольно близки грекам. Можно сказать, что Филон продолжил дело Семидесяти толковников: если Септуагинта дала грекам возможность *прочитать* Ветхий Завет, то Филон стремился к тому, чтобы греки смогли *понять* Библию.

Согласно Филону, Бог — это абсолютное единство, возвышающееся над всякой множественностью, Он есть такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо. Сущность Бoга совершенно проста, а потому и непостижима для разума. Мы можем знать, что Бог есть, но не можем знать, *что* Он есть. Вот почему в книге Исход Бог назвался Моисею только как «Сущий», «существующий» (Иегова) и не открыл других Своих имен. Язык человеческий слишком несовершенен и слишком привязан к чувственному миру и конкретике вещей, чтобы выразить божественные имена. К пониманию того, что такое Бог, можно приблизиться только путем отрицания того, чем Он не является, т. е. путем отрицательной, апофатической теологии. Например, справедливо сказать, что Бог неизменен, бесконечен, нестрадателен, не нуждается для Своего существования ни в чем, немножествен и неделим и т. п. Путем такой отрицательной редукции можно прийти к некоторому позитивному остатку, о котором уже вовсе ничего нельзя будет сказать, так как все рассудочные определения будут исчерпаны. Постижение этого остатка означало бы выход за пределы рассудка (экстаз) и переход на более высокую ступень познания — ступень мистической, сверхразумной интуиции, где Божественная реальность созерцается лицом к лицу, но безотчетно и безмысленно, ибо свет этой реальности ослепляет рассудок настолько, что представляется ему абсолютной тьмой. Пророчества Моисея, с точки зрения Филона,— это результат непосредственного внерационального внушения Моисею Божественной воли. Соответственно и для усвоения их требуется не столько понимание, сколько простая вера. Вообще, позитивное знание о Боге и вещах Божественных может быть получено либо через вдохновенный экстаз, либо через библейское откровение. Таков главный вывод филоновской мистической теологии. В некотором противоречии с этим выводом находится другая, более философская часть учения Филона — учение о Логосе.

В учении о Логосе Филон не стремится создать некую стройную систему. Он берет в античной философии то, что, как ему кажется, наиболее соответствует понятию Логоса. Иногда Филон понимает Логос стоически. Это мировой порядок, красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей. От него происходит всякая форма, устойчивость и определенность. Он имманентная миру сила, сохраняющая и поддерживающая его, мировой разум, управляющий космосом, подобно тому как человеческий разум управляет телом человека. Мир и человек соотносятся как макро- и микрокосмос. Человеческий разум — сколок с мирового.

Другие качества филоновского Логоса свидетельствуют о влиянии платонизма. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями. Мир создается Богом по модели этих идей и служит их отображением. Логос предшествует космосу, как замысел художника предшествует создаваемому художественному произведению: произведение есть лишь воплощение идеи создателя — воплощенный Логос. Понимаемое таким образом сотворение мира Филон описывает в работе «О сотворении мира согласно Моисею». Филон опровергает взгляды тех философов, которые считают мир вечным и несотворенным, ибо они не понимают того, что у мира, полного порядка и жизни, должна быть некая внемировая причина, приведшая косную материю в движение. Бог творит мир за шесть дней, поскольку шесть — это совершенное число, ведь оно равно и сумме и произведению своих составных частей. Перед сотворением мира Бог творит умопостигаемый мир идей, т. е. Логос, по образцу которого из бесформенной, бескачественной и безжизненной материи затем творится мир чувственный. Вместе с миром возникает время, не существовавшее до творческого Божественного акта. И венчает все творение человека, созданного по образу и подобию Божию, что следует понимать не в грубо телесном смысле, а в духовном, умопостигаемом: «Ведь в соответствии с тем единым для всего [умом, послужившим] как бы первообразом, был создан [ум], существующий у каждого в отдельности и в некотором смысле являющийся богом того, кто его содержит и хранит. Ведь тем Логосом, которым обладает величайший Водительствующий во всем мире, обладает, как видно, и человеческий ум в человеке»[[6]](#footnote-7).

Впрочем, рассуждения Филона о сотворении мира и Логосе основываются не только на философии, но и на Библии. Бог творит мир из небытия силой Своего Слова — Логоса. Логос — это сам божественный разум и одновременно Его производящая энергия. Будучи во всем подобен Богу и разделяя с Ним основной божественный атрибут — силу творчества, Логос представляется как бы «вторым богом», на самом же деле он только «образ» Бога. Этот «образ» уникален, как и сам Бог. Логос-Разум божественный, космический и человеческий — это разные модификации одного и того же Логоса, связующего все бытие одной неразрывной цепью. Логическое единообразие бытия служит гарантией возможности познавательного восхождения от творения к Творцу: красота и разумность мирового порядка, единство мира должны возбуждать идею о едином Творце этой красоты и порядка. Целью человеческого познания является в конечном счете мистическое созерцание божественного Логоса, описываемое Филоном в духе апофатического богословия: «Там он созерцает образцы и идеи, превосходную красоту того, что он видел здесь чувственным, и объятый трезвым опьянением, словно вдохновением корибанты, но исполнившись иного желания и вожделения лучшего и достигнув благодаря этому высот свода умопостигаемого, он как бы попадает к самому великому царю. Лучи невыносимого для зрения насыщенного света, чистые и беспримесные, изливаются, как поток, так что око рассудка слепнет от их блеска»[[7]](#footnote-8).

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

Некоторые характеристики Логоса Филон берет из Священного Писания. Филон называет Логос первородным сыном Бога Отца, «человеком Бога», «небесным Адамом», «небесной манной», «архангелом» и т. п., подчеркивая его функцию посредника между Богом и миром, Богом и человеком. Метафоры и аллегории Филона навеяны здесь некоторыми стихами Псалмов и, возможно, пророческими книгами Библии. Пророк Исаия называет Сына человеческого ходатаем перед Богом за людей. Подобную же функцию приписывает Филон Логосу. Логос является посредником между Богом и миром. Если бы его не было, было бы невозможно никакое общение Бога и мира, Бога и человека. Посредством Логоса Бог творит мир и совершает Свой Промысл в мире, посредством Логоса человек может иметь некоторое знание о Боге.

Материальный мир есть «видимый Логос», ведь Логос связывает воедино все части мира, дает им движение и порядок. Мир есть видимая оболочка Логоса, он есть храм Божий, а Логос — первосвященник. Без Логоса, без невещественных идей-сил, связывающих мир и наполняющих его собою, мир обращается в ничто — в пустой хаос, в «безвидную» и «бескачественную» материю.

Учение о Логосе дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания. Поскольку Бог трансцендентен и непознаваем, то открыться нам Он может только посредством Логоса. Логос же познаваем силою человеческого разума. Следовательно, с одной стороны, откровение Бога, проходя, так сказать, через «фильтр» Логоса, приобретает философскую составляющую, а с другой стороны, занимаясь философией, человек познаёт Логос и поэтому в конце концов фактически устремляется к Богу.

Различные трактаты Филона показывают, что сложные места Библии нужно понимать именно с этой философской точки зрения и толковать их поэтому нужно аллегорически. В библейском повествовании о скитаниях Израиля в поисках Земли обетованной он видит иносказание о странничестве человека в этой земной жизни. Исход евреев из египетского рабства Филон толковал как освобождение души от рабства тела. Библейский рассказ о том, что после грехопадения Адам и Ева надели на себя «одежды кожаные», т. е. земные тела, Филон трактует в пифагорейском и платоновском смысле как ниспадение души в тело как в свою «темницу». При толковании учения о сотворении мира, как оно описано в самом начале Библии, Филон также прибегает иногда к платоновским положениям. Встречаются у Филона и скептические заимствования: в трактате «Об опьянении» Филон толкует опьянение Ноя как невозможность познания истины, в доказательство чему приводит почти все скептические тропы Энесидема.

В соответствии со своим учением о мире и Боге Филон выстраивает и свое понимание природы человека. Человек — это малый мир, микрокосмос. «По своей разумной душе человек уподобляется Логосу»; по своему телу он уподобляется вселенной, жилищу Логоса. Отсюда возможность объективного познания мира посредством созерцания логосных идей, отсюда же — и призвание к аскетизму. Ведь именно разумная, логосная часть природы человека является главной, ей и нужно уделять главное внимание в жизни. Впрочем, идеал аскетизма и созерцательной жизни принимался им более буквально, чем платониками и пифагорейцами. По Филону, счастье человек может обрести только в созерцании Бога, а это возможно лишь в том случае, если полностью отрешиться от тела и всего чувственного мира. Филон прибегает для описания этого к разным образам: то к исходу из Египта, то к походу Авраама: «Освободившись от несокрушимых оков тела и телесного, ты запечатлеешь в себе Невозникшего. Разве ты не видишь, что Авраам, “оставив землю, род и отчий дом” (Быт. 12, 1), то есть тело, чувства и речь, начинает встречать силы Сущего? Ведь “Бог явился ему” (Быт. 12, 7), когда он ушел от всех своих домашних, — гласит закон, доказывая, что Бог воочию является человеку, ускользнувшему от смертного и нашедшему прибежище в бестелесной душе нашего тела»[[8]](#footnote-9).

Вообще, Филон, как правило, во всех своих трактатах стремится следовать исключительно библейской традиции, используя философские аргументы только в служебном порядке. Однако иудаизм не принял его метод понимания Библии; ортодоксам не подходили такие заимствования у эллинов, как учение о переселении душ, учение о мире идей как «царстве Божием» и многое другое, подобное этому, попавшее на страницы филоновских сочинений. Собственно, можно сказать, что ранняя средневековая иудейская философия, начавшись с Филона, Филоном же и заканчивается. Но работа Филона не пропала даром. Сферой ее влияния стала христианская мысль, особенно александрийской школы. У Филона так или иначе будут учиться экзегезе Климент Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, св. Амвросий Медиоланский, блж. Августин и др. Аллегорическое толкование Библии будет характерно для всей средневековой культуры.

§ 3. Иустин Философ

Для первых христианских философов чрезвычайно важен был вопрос об отношении к античной культуре. С первых лет своего существования христианство вынуждено было решать вопрос: отрицать ли античную культуру, как языческую по своей сути, или видеть в ней и положительные моменты. Подавляющее большинство христианских философов пошло по второму пути. Решительно порывая с языческими верованиями и всем, что было с этим связано, они высоко ценили достижения греческой и римской цивилизаций: математику, медицину, физику, географию, философию. Однако это уважение не было взаимным, и античный мир подвергал христианское учение серьезной критике. С целью отстоять, защитить истинность христианства перед лицом античной культуры и философии разворачивают свою деятельность христианские апологеты — св. Иустин Философ, Татиан, Афинагор, Лактанций и др. Основные методы полемики с античной культурой можно найти уже в творчестве самых первых отцов-апологетов — св. Иустина и Татиана, поэтому и рассмотрим учение апологетов на примере творчества этих двух философов.

О жизни Иустина Философа известно довольно немного. Родился Иустин около 100 г. н. э. в самарийском городе Сихеме в аристократической семье. Иустин смог получить хорошее образование и с юных лет почувствовал интерес к философии. Свои творческие поиски он описал в работе «Разговор с Трифоном иудеем»: «Я сам, когда впервые пожелал познакомиться с одним из них (философских учений. — *В. Л.*), отдал себя в руководство стоика; но когда я прожил с ним довольно времени и познание мое о Боге нисколько не возросло (ибо он сам не имел, да и не считал такого познания необходимым), то я отстал от него и обратился к другому, называвшемуся перипатетиком, человеку остроумному, как он сам о себе думал, он потерпел мое присутствие несколько дней, а потом потребовал от меня назначить плату, чтобы наше собеседование не было бесполезно нам. По этой причине я оставил и его, почитая его недостойным имени философа. Но так как моя душа жаждала узнать то, что составляет сущность и главнейший предмет философии, то я пришел к знаменитому пифагорейцу, человеку, очень гордившемуся своею мудростью. Когда я объявил ему о своем желании сделаться его слушателем и учеником, он спросил меня: “а учился ли ты музыке, астрономии и геометрии? или думаешь, можно понять что-нибудь из науки, ведущей к счастью, если ты прежде не занимался основательно тем, что отвлекает душу от чувственного и приготовляет ее к умственному, так чтобы она была способна созерцать красоту и добро в их сущности?” Затем он много говорил в пользу этих познаний и о необходимости их изучения и отослал меня, как скоро я признался в неведении их. Естественно, я опечалился о том, что разрушилась моя надежда, и тем более что я считал его человеком с некоторым знанием; но с другой стороны, соображая, как много времени мне надо было употребить на те науки, я не решился на дальнюю отсрочку. Среди такого затруднения мне пришло на мысль попытать также платоников, потому что и они пользовались великою славою… Сильно восхищало меня Платоново учение о бестелесном, и теория идей придавала крылья моей мысли; в скором времени, казалось, я сделался мудрецом, и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии»[[9]](#footnote-10). Однако неожиданная беседа с неким старцем решительно изменила жизнь Иустина, нашедшего в христианстве истинную философию. Крестившись, Иустин полностью посвятил свою жизнь Христу и проповеди Евангелия, однако не порвал с занятиями философией и продолжал носить свою философскую мантию, демонстрируя тем самым, что именно христианство есть истинная философия. Иустин странствовал по всей Римской империи, распространяя слово Божие, и главной своей задачей видел защиту (апологию) христианства от различных языческих и философских учений, используя для этого свое знание философии. Последние годы жизни Иустин провел в Риме, где основал христианскую школу, по типу уже существовавших философских школ. Его миссионерская деятельность не осталась не замеченной римскими властями, и Иустин был мученически казнен в середине II в. (почему этого философа часто называют Иустином Мучеником).

Мировоззрение Иустина как философа не представляет собой строгую систему. У него встречаются идеи стоиков, Филона и платоников. Вместе со стоиками и платониками он убежден в высоком достоинстве человеческого разума и его способности найти истину. В «Разговоре с Трифоном иудеем» мы можем найти, например, такую мысль: «…разум владычествует над всем, и… человек, который сделал его своею опорою и поддерживается им, может смотреть на блуждания и стремления других и видеть, что они не делают ничего здравого, ничего угодного Богу. Без философии и здравого разума никто не может обладать мудростью. Поэтому всякий человек должен философствовать и почитать это делом важнейшим и превосходнейшим»[[10]](#footnote-11). В своей первой «Апологии» Иустин, почти цитируя Платоново «Государство», пишет: «Если правители и народы не будут философствовать, то гражданские общества не могут благоденствовать»[[11]](#footnote-12). Но Иустин не призывает ни расширять влияние светских философских школ, ни рассматривать в духе стоиков философию как доступный каждому способ жизни. Для христианского апологета, каким являлся Иустин, быть философом — значит быть христианином, а занятие философией означает прежде всего распространение христианского знания и христианской веры. В отличие от киников и стоиков, для которых достижение истины было делом личного, индивидуального усилия, для христианского апологета истина уже содержится в Божественном откровении в готовом виде и не требует специального поиска. Она нуждается скорее лишь в истолковании, распространении и защите. Все эти три задачи в какой-то мере входят в проблематику Иустиновых сочинений, но все же для Иустина главное — защита (апология) христианства.

Иустин не отрицает за языческой философией права называться мудростью, но считает ее мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Во-первых, языческая философия, по Иустину, не является всеобщей и всегда остается собственностью только малочисленной элиты, христианская же мудрость открыта всем. Во-вторых, языческая философия выражает свои положения в труднодоступной форме и сложным языком, в то время как христианская мудрость говорит о том же самыми простыми и понятными каждому словами. В-третьих, языческая философия разделена на многие школы, мнения которых часто противоречат друг другу, но истина и подлинная мудрость должны быть едиными. Именно такова, по Иустину, христианская мудрость, ибо она опирается на единый источник истины — Священное Писание. В-четвертых, христианская мудрость имеет превосходство авторитета, ибо если язычество есть творение людей, пусть даже частично приобщенных к мировому Логосу, то мудрость христианская есть творение божественное. Наконец, в-пятых, преимуществом христианской мудрости является ее бóльшая по сравнению с языческой древность, ибо еврейские пророки изложили свои учения задолго до появления греческой философии.

И все же Иустин находил в греческой философии много истинного. Сюда он относил все те античные идеи, и прежде всего идеи знакомых ему платоников и стоиков, которые перекликались с христианскими воззрениями. Среди них учение о едином Боге, создании Им мира, бессмертии души, провидении и т. п. Но эти идеи, по мнению Иустина, не принадлежали собственно языческой философии: «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным Словом Божиим. А те, которые противоречили сами себе в главнейших предметах, очевидно, не имели твердого ведения и неопровержимого познания. Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»[[12]](#footnote-13). Например, космогоническое учение (по «Тимею») Платон просто заимствует у Моисея[[13]](#footnote-14), да и вообще «во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесном и о подобных предметах, пользовались они от пророков»[[14]](#footnote-15). Поэтому «те, которые жили согласно со Словом (Логосом), суть христиане, хотя бы считались за безбожников; таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие»[[15]](#footnote-16).

Философская позиция Иустина во многом объясняется новизной и срочностью той задачи, которую он решал,— соединить философию с христианством без ущерба для христианства. Решая эту задачу, Иустин брал в качестве материала для построения христианской картины мира все то, что не вредило христианству. Многое он берет у стоиков, особенно в области этики: стоическое учение о добродетелях и естественной (природной) основе нравственности, о заложенных в самой человеческой природе общих понятиях нравственности («всякий народ знает, что прелюбодеяние, блуд, человекоубийство и все прочие тому подобные дела — зло»[[16]](#footnote-17)), и особенно о прирожденности всем людям «естественного понятия» о Боге. Одобряя в целом гераклитовско-стоическое учение о логосе, он не согласен с фатализмом и материализмом стоиков и обращается за поддержкой к Платону и платоникам. У последних он находит учение о свободе воли и творении мира единым Богом («Тимей»), о непостижимости Бога. Иустин опирается на платоников и в учении о душе, отстаивая ее бессмертие и божественное достоинство, но отвергает мнение платоников, что душа бессмертна по природе, и их учение о переселении душ. Таким образом, основная позиция Иустина состоит в том, что греческая философия находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами.

§ 4. Татиан

Одним из учеников Иустина был Татиан (ок. 120 — ок. 175). О жизни его известно очень мало. Был он моложе Иустина, родился в Сирии, получил приличное эллинское образование и впоследствии много путешествовал. По прибытии в Рим в середине столетия становится христианином и знакомится с Иустином. После смерти Иустина уезжает в 70-е гг. на Восток, где основал гностическую секту, отличавшуюся аскетическим образом жизни.

В отличие от Иустина, занимавшего умеренную позицию по отношению к греческой философии, Татиан рассматривал философию как сплошное заблуждение или, выражаясь его словами, «творение дьявола». В своем «Слове к эллинам» Татиан набрасывается на языческую культуру. «Ваши книгохранилища,— пишет он, обращаясь к эллинам, — подобны лабиринтам, а читатели — бочке Данаид. <…> Грамматики стали у вас началом вздора, и вы, делящие мудрость, оказались отлучены от истинной мудрости, а имена частей ее дали людям. Бога вы не знаете, сражаясь же друг с другом, друг друга ниспровергаете, и поэтому все вы — ничто, присваивающие (чужие) слова, но беседующие, словно слепой с глухим»[[17]](#footnote-18). Этой разорванной на части мудрости языческих философских школ Татиан противопоставляет «мудрость варваров», которая, по его убеждению, выше эллинской и в смысле своего единства, и в отношении универсальности, простоты, авторитетности и древности, но особенно в отношении своей моральности. Уличая эллинскую философию в без­нравственности, Татиан указывает, что у эллинов учения всегда расходились с реальным поведением: Диоген умер от невоздержанности в еде, Аристипп был развратником, Платон был продан Дионисием в рабство, из-за того что тот не мог насытить его жадности, Аристотель льстил Александру и т. п.[[18]](#footnote-19) Не только философы, но и все эллинское изображается Татианом почти исключительно в черных красках. Но такое отношение Татиана к греческой культуре есть реакция на их негативное отношение к христианству, а не агрессия. «Зачем вы говорите, что у вас одних мудрость,— говорит Татиан грекам,— раз у вас нет иного солнца, ни явлений звезд, и ни рождение ваше отлично, ни смерть исключительна по сравнению с другими людьми?..»[[19]](#footnote-20) Татиан осуждает Аристотеля за то, что тот в своей этике лишал права на счастье всех тех, кого злая судьба не одарила ни знатностью проис­хождения, ни телесной силой и красотой, ни богатством[[20]](#footnote-21). Татиан развивает взятую у Иустина идею о плагиате греков. Все, чем похваляются греки как своим личным достоянием, они украли у варваров: алфавит они взяли у финикиян, геометрию и историю — у египтян, астрономию — у вавилонян и т. д.[[21]](#footnote-22) Что же касается философии, то и ее греки похитили у варваров, а именно у иудеев, но, не добавив к этому ничего, кроме ошибок и заблуждений, до неузнаваемости ее испортили: «Ибо софисты их весьма старательно пытались исказить то, что узнали от последователей Моисея и от подобно ему философствовавших, — во-первых, чтобы считалось, будто сами они говорят что-то свое, а во-вторых, чтобы, скрыв непонятное им поддельной риторикой, развенчать истину как баснословие»[[22]](#footnote-23). Так, Аристотель неразумно положил предел Провидению, стоики учили о всеобщем возвращении и т. д. Впрочем, критиковать эллинскую философию тем легче, пишет Татиан, что они сами уже проделали эту работу: разделенные на разные школы, они постоянно спорили друг с другом, так и не найдя единую истину.

Таким образом, Татиан осудил греческую философию, не успев ее понять, и стал на защиту христианства, не успев разобраться в Писании. Результатом было множество философских противоречий и догматических ошибок. Последние в конце концов увели его за пределы христианства и сделали еретиком, основателем секты энкратитов, которая проповедовала абсолютный нравственный ригоризм, запрещала брак и предписывала полное воздержание от мяса и вина, считая их употребление тяжким грехом. Татиан так далеко зашел в исполнении этих предписаний, что в таинстве Евхаристии заменил вино водой.

§ 5. Климент Александрийский

В конце II в. перед христианским богословием встают новые задачи. Христианству необходимо уже не просто защищаться от язычества, иудаизма и других религий, распространять и проповедовать учение Христа. Необходимо систематизировать христианское богословие, более глубоко его осмыслить.

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

Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215) в довольно раннем возрасте стал христианином. Много путешествовал, стремясь утолить свою жажду знания. У Пантена, главы христианской катехизической школы в Александрии, он нашел то, что искал, и остался в этом городе. После Пантена Климент возглавил эту школу, однако в начале III в., когда начались гонения на христиан, вынужден был уехать из Александрии. Наиболее известные произведения Климента — «Увещание к грекам» («Протрептик»), «Педагог» и «Строматы». Эти работы являют собой фактически трилогию, три связанных между собой произведения. В «Протрептике» Климент обращается к язычникам, убеждая их оставить свои заблуждения и принять христианство, в «Педагоге» он обращается к тем, кто уже поверил во Христа, но еще не стал настоящим христианином, т. е. не изменил всю свою жизнь согласно заповедям Спасителя, а в «Строматах» научает христианина истинной мудрости. Необходимость такого обучения обусловливалась для Климента тем фактом, что в это время были чрезвычайно распространены мнения тех, кто «предпочитают ни с философией, ни с диалектикой дела не иметь, ни даже естественных наук не изучать, довольствуясь лишь простой и чистой верой»[[23]](#footnote-24).

Основную свою задачу Климент видит в том, чтобы показать, что «философия есть некоторым образом результат действия божественного Промысла»[[24]](#footnote-25). Поэтому те, кто изучают философию, «понимают, что она является ясным подобием истины, которое даровано эллинам Богом. В результате они не только не удаляются от веры, увлекаемые этой колдовской магией, но, напротив, как говорится, ограждаются ею как неким прочным оплотом, открывая в ней своего рода союзника, помогающего утвердиться в вере. Через сопоставление различных учений истина выясняется полнее и глубже, а за ней следует откровенное знание, гносис»[[25]](#footnote-26).

Между христианством и философией нет противоречия, наоборот, они дополняют одна другую. Климент одним из первых в истории христианской Церкви попытался соединить философию с христианством и разработать собственно христианскую философию. Разумеется, задача философии, по Клименту, совсем иная, чем для греков. Если для эллинов философия была сама себе госпожа, то, по Клименту, она должна служить христианству: «Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия [“любовь к мудрости”] в конечном счете приводит к мудрости. Ведь философия является средством изучения [мудрости], сама же мудрость есть знание вещей божественных и человеческих и их причин. Следовательно, мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа всех предварительных наук»[[26]](#footnote-27). К этой идее Климент приходит благодаря чтению Филона Александрийского, который увидел символический смысл в том, что, прежде чем Сарра зачала от Авраама, он должен был родить сына от служанки своей Агари: «Сарра, жена Авраама, до старости оставалась бесплодной. Не будучи в силах родить, она позволила Аврааму сблизиться со своей служанкой Агарью, родом из Египта, дабы та родила от Авраама. Точно так же и мудрость, состоявшая подругой верному, — Аврааму, которому “вера вменилась в праведность”, — была в том поколении бесплодна и бездетна, не производя в лице Авраама плодов добродетели. Поэтому она по справедливости пожелала, чтобы тот, кто до сих пор стремился в своей жизни к праведности, но успехов не имел, вошел в связь с мирской наукой (Египет символически обозначает мир), а затем сблизился с мудростью для произведения на свет, по изволению божественного Провидения, законного наследника, Исаака. По истолкованию Филона, именно так следует понимать эту историю»[[27]](#footnote-28). Иначе говоря, Климент высказывает здесь мысль (ссылаясь при этом на Филона Александрийского), ставшую очень популярной в западной средневековой схоластике, что *философия есть служанка богословия*. Греческие философы не понимали истинной задачи философии, но тем не менее «философия изначально была даром Бога эллинам до того, как Он обратился к ним явно. Ибо философия для эллинов — это то же, что закон для иудеев, а именно: наставник, ведущий их к Христу. Итак, философия является пропедевтическим учением, пролагающим путь, по которому Христос приводит ученика к совершенству»[[28]](#footnote-29). Философ — это тот, кто ищет истину. Истина одна, но путей к ней много. Древним грекам был дарован свет разума, через который они пришли к познанию истины. Древним евреям был дан Закон. И свет разума, и Закон имеют один и тот же источник — Логос. Господь Своим Промыслом ведет все человечество к спасению через Иисуса Христа, воплощенное Слово Божие, Логос. Но все народы Он ведет по-разному. Народ Израиля — посредством того, что даровал ему Закон через Моисея, а народы Европы — даровав им философию.

О необходимости философствовать, размышлять говорит само Евангелие: «Я не утверждаю, что поиск вообще не нужен, ведь не зря сказано: “Ищите, и найдете”»[[29]](#footnote-30). Нужно искать истину, а это возможно только путем философствования. Разум дан людям неслучайно, и поскольку он имеет своим объектом мысль, а целью — познание истины, и мы должны искать, философствуя и размышляя.

Но хороша не всякая философия, есть и ложные учения — софистика и материализм. Апостол Павел, предупреждая: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8), — имел в виду эпикурейцев, отрицавших провидение и обожествлявших чувственные удовольствия, и стоиков, лживо учивших о Боге как о телесной субстанции. Но в целом греческая философия все же более истинна, чем ошибочна. Эпикурейское безбожие и чувственность и тому подобные противоречащие разуму учения вырастают среди эллинской философии как незаконнорожденные плоды среди богоданных посевов, возделанных греками. Истинная философия учит о Боге и человеке, о том, как человеку вернуться к Богу. Поэтому из всех философов Климент особенно выделяет Пифагора и Платона, даже называя последнего Моисеем, говорящим на аттическом наречии. Климент соглашается с учением Платона об идеях, считая их мыслями Бога.

Но было бы неправильно считать Климента рьяным защитником античной философии. Главное дело Климента — это защита, апология христианства, и, защищая философию, он тем самым защищает истинное христианство от тех, кто слишком упрощает его. Поэтому он указывает греческой философии на ее истинное место. Прежде всего, все философские учения, в которых греки приблизились к истине, «заимствованы эллинами у великого Моисея»[[30]](#footnote-31). Например, пишет Климент, истинное благочестие состоит в отделении от чувственных удовольствий. «Не потому ли философия именовалась Сократом “попечением о смерти”? Ведь только тот, кто в своем мышлении опирается не на зрительные образы или данные чувств, но обращается к предмету лишь силою одного разума, может по праву быть назван истинным философом... Этот способ философствования лучшие из эллинов позаимствовали у Моисея. Ибо это он заповедовал “снять кожу с жертвы всесожжения и рассечь ее на части”»[[31]](#footnote-32). Более того, не только философия, но и другие науки и искусства также изобретены варварами.

Причину достижений и заблуждений греческих философов Климент видит в решении вопроса об отношении веры и разума. Когда греки основывали свое учение на вере, т. е. на откровении, данном Моисею и пророкам, они приходили к истинному учению, когда же основывались только на своих рассуждениях — то скатывались к заблуждениям. Он впервые серьезно ставит проблему соотношения философии и религии, веры и разума. Философию и религию он считает не противоречащими друг другу, а дополняющими одна другую. Христианство, по его мнению, объединило в себе древнегреческую философию и Божественное откровение.

Климент не согласен с теми, кто считает, что вера делает знание излишним, но отрицает и позицию гностиков, утверждавших, что есть некое особое знание, которое делает веру ненужной. Вера и разум не противоречат друг другу. В науках, основанных на разуме, существует субординация. Низшие науки ведут к философии, а философия — к богословию. Философия обязательна для богослова, поскольку она дает в его руки орудие аргументации, метод спора, чтобы проповедовать и защищать христианство. «…Только те исследования, которые находятся в согласии с верой и на ее основании воздвигают великолепное здание истинного гносиса, можно считать наилучшими»[[32]](#footnote-33).

В споре с гностиками Климент отрицает их подход к проблеме соотношения веры и разума. Он говорит, что вера и разум находятся в гармоничном отношении. Каждая человеческая способность (и вера и разум) необходима, они друг друга дополняют, ибо «веры не может быть без знания, равно как и знания без веры»[[33]](#footnote-34). Но вера имеет некоторое преимущество — она открывает объекты познания, она более проста, легка, ибо верой обладают все люди. Она дается в готовом виде, и в познании всегда присутствует элемент веры. Человек принимает на веру многие положения в качестве недоказуемых. Или из книг, или от других людей, или как гипотезу — в любом случае все наше рациональное знание основывается на некоторых положениях, в которые человек просто верит. Однако вера как фундамент недостаточна, ибо на этом фундаменте должно быть некое стройное здание, построенное при помощи рациональных аргументов. Поэтому вера и разум не исключают, а дополняют друг друга. Вера есть фундамент знания, а рациональное знание — стены, воздвигнутые на этом фундаменте (VIII, 3). Стены без фундамента разрушаются, но и фундамент без стен — это еще не здание. Значит, без веры нет знания, а без знания вера пуста.

И вера и знание есть проявление одной и той же общей способности — разумности. Поэтому идеал каждого христианина — достичь именно этой разумности, которую Климент именует истинным *гносисом*, вбирающим в себя и рассудочное знание, и христианскую веру. Христианский гносис — это христианская вера, доведенная до понимания с помощью интеллектуального осмысления. И в этом решении вопроса об отношениях веры и разума Климент Александрийский стоит в начале той традиции, которой будут придерживаться потом и блж. Августин, и Ансельм Кентерберийский, и Фома Аквинский, и другие христианские богословы.

Каким образом человек может познать Бога? Как можно понять то, что стоит выше всего и непознаваемо? Климент разделял античный принцип, согласно которому подобное познаётся подобным. Поэтому если человек может познавать Бога, то он каким-то образом имеет в себе божественную природу. Но поскольку Бог во всем превосходит человека, то процесс познания Бога — процесс бесконечный и недостижимый в рамках одной человеческой жизни. Следовательно, для истинного познания необходимо Откровение. Потому и существуют две формы мудрости: естественное познание Бога посредством разума (истинная философия или естественная теология) и религия откровения, которая была дана древнему Израилю. Христианская религия объединяет в себе естественную теологию и религию откровения и поэтому является истинной и окончательной религией.

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

Таким образом, Климент Александрийский заложил основы гармоничного сосуществования христианской религии откровения и языческой философии.

§ 6. Тертуллиан

Другой подход к этой проблеме мы видим у Тертуллиана (160—220) — младшего современника Климента Александрийского. Тертуллиан происходил из Северной Африки, из Карфагена, обратился в христианство около 190 г., был рукоположен в пресвитеры. И как личность, и по своему учению он во многом отличается от Климента. Пылкий, воодушевленный, он часто облекал свои мнения в форму гневных высказываний. В конце жизни Тертуллиан отошел от христианской веры и в 213 г. примкнул к ереси монтанистов, а потом основал свою собственную ересь и умер в отступлении от христианской Церкви.

Во II в. на почве христианства начинают возникать различные ереси — гностицизм, докетизм и др. Борьбу с ними Тертуллиан считал своей главной задачей. Причина возникновения этих ересей, считал он, лежит в стремлении аллегорически толковать Священное Писание. А это стремление в свою очередь основывается на философском анализе текста Евангелий.

В толковании Священного Писания Тертуллиан избегал всякого аллегоризма, понимая Писание только буквально. Всякое аллегорическое толкование возникает тогда, когда человек считает, что он, если можно так сказать, несколько умнее Автора Священного Писания. Если Господь что-то хотел сказать, то Он это и сказал. Человек в своей гордыне придумывает всякие аллегорические толкования, философские смыслы, которые лишь уводят его от истины. Если что-то в Библии непонятно, если что-то кажется противоречащим здравому смыслу или другим положениям Священного Писания, то это означает, что истина, сокрытая в Библии, превосходит наше понимание. Это лишний раз доказывает богодухновенность истины, данной нам в Писании. Это высшая истина, в которую можно лишь верить, а не подвергать ее каким-то сомнениям и толкованиям. И верить надо тем более, чем меньше она тривиальна и чем более парадоксальна.

Однако философы фактически стремятся лишить Писание этого богодухновенного характера, объясняя все места Библии, непонятные с точки зрения обыденного сознания, аллегорически, философски. Философия, по Тертуллиану, абсолютно чужда христианству. Ведь вера в Иисуса Христа уже содержит в себе всю истину во всей полноте, она не нуждается ни в каком доказательстве и ни в какой философии. «Философы только стремятся к истине, особенно недоступной в этом веке, христиане же владеют ею»[[34]](#footnote-35). Философы не могут привести к истине, ибо сами не имеют никакой твердой основы в своих учениях. Такой основой может быть только Евангелие, только Благая весть. И после проповеди Евангелия у христиан нет необходимости ни в каком исследовании.

Отсюда вытекает известный тертуллиановский тезис: «Верую, ибо абсурдно» (Credo quia absurdum est). Эта афористичная фраза самому Тертуллиану не принадлежит, но у него встречается много выражений, в которых видна приверженность данному тезису, например: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно»[[35]](#footnote-36). Действительно, евангельские события не укладываются в рамки никакого человеческого понимания. Каким образом можно вывести истины, изложенные в Евангелии? Какой человеческий разум может придумать, что девственница рождает Сына Божия, Который является и Человеком и Богом? Он никому не известен, Он не царь, как того хотел ветхозаветный Израиль. Он гоним, предан позорной смерти, умирает, потом воскресает, а ученики Его не узнают. Все, связанное с жизнью Иисуса Христа, неразумно. Поэтому Тертуллиан заявляет, что он верует, ибо его вера абсурдна. Абсурдность христианства есть высшая мера его истинности, высшее свидетельство его Божественного происхождения.

Очень часто современные атеисты интерпретируют эту мысль как признание самих христиан в нелепости своей веры. Ведь обычно абсурдность некоего положения свидетельствует о его ложности. Однако Тертуллиан указывает не на бессмысленность евангельского повествования, а на его чудесность. Ведь факт, который оказывается абсурдным с точки зрения человеческого разума (смерть Бога, воскресение Иисуса Христа и т. п.), можно объяснить только в том случае, если Иисус Христос — это не обычный человек, а Богочеловек, Который может нарушать законы нашего мира. Евангельские события, говорит нам Тертуллиан, не абсурдны, не бессмысленны, а чудесны, сверхъестественны.

Но Тертуллиан отрицает не весь разум, а лишь чрезмерный интеллектуализм, который был присущ древним грекам. Истину Тертуллиан призывает видеть в глубинах души. Для этого надо упростить душу, лишить ее мудрствования. Такая душа лучше всего говорит о Боге, ведь *душа по природе христианка*: «Душа свидетельствует о Нем также как о судье, когда говорит: “видит Бог”, “вверяю Богу”, “Бог мне воздаст”. О, свидетельство души, христианки по природе!»[[36]](#footnote-37). «Эти свидетельства души чем истиннее, тем проще, чем проще, тем доступнее, чем доступнее, чем известнее, тем естественнее, а чем естественнее, тем божественнее»[[37]](#footnote-38), — пишет Тертуллиан в трактате «О свидетельстве души». В такой душе, где нет ничего наносного, ничего чуждого, где нет никакой философии, и находится истинное знание о Боге.

Однако в этом же трактате Тертуллиан заявляет, обращаясь к душе: «Ты, сколько я знаю, не христианка: ведь душа обыкновенно становится христианкой, а не рождается ею»[[38]](#footnote-39). Эти фразы кажутся противоречащими друг другу. Однако Тертуллиан имеет в виду то, что каждый человек может и даже должен стать христианином, ведь быть христианином — это естественно для человека, его душа имеет в своих глубинах способность познать Бога, она христианка по своей природе. Но чтобы стать настоящим христианином, человек должен потрудиться, христианство не дается как нечто готовое. Человек должен открыть в глубинах души свою истинную природу. В этом задача каждого человека.

Путь к вере, по Тертуллиану, пролегает не только через Откровение, не только через Священное Писание, но и через самопознание. Тертуллиан утверждает, что изобретения философов ниже свидетельства души, поскольку душа старше любого слова. Именно поэтому, считает он, Иисус Христос в качестве Своих апостолов выбрал не философов, а простых рыбаков, имеющих не лишнее знание, а только чистую душу.

Отход от чистоты души к ее философизации порождает различные ереси, поэтому, как говорит Тертуллиан, ссылаясь на Священное Писание, если мудрость мира сего есть безумие, то безумие есть мудрость. Истинная мудрость есть отказ от всякой земной мудрости, от всякой философии. Главная причина всех ересей — это философия. А поскольку философий множество, то и попытка философски интерпретировать Писание может привести лишь к разделению единой Церкви на множество различных еретических движений. Поэтому, пытаясь сохранить единство Церкви, Тертуллиан старался уязвить философию, считая, что именно она виновна в появлении ересей. Этому посвящен трактат «О прескрипции против еретиков». В нем он утверждает: «…*немудрое мира* (1 Кор. 1, 27) избрал Он для посрамления даже самой философии. <…> Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство. Отсюда эоны, какие-то неопределенные формы и троичность человека у Валентина: был он платоник. Отсюда и Маркионов бог, который лучше из-за безмятежности своей: этот пришел от стоиков. А эпикурейцы особенно настаивают на мнении, что душа погибает. И все философы сходны в том, чтобы отрицать воскресение плоти. А где материя уравнивается с богом, там учение Зенона; где речь идет об огненном боге, там выступает Гераклит. <...> 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. <...> 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* (ср. 2, 8)»[[39]](#footnote-40).

«Итак: что Афины — Иерусалиму? что Академия — Церкви? что еретики — христианам? — риторически вопрошает далее Тертуллиан. — Наше установление — с портика Соломонова, а он и сам передавал, что Господа должно искать в простоте сердца (Прем. 1, 1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»[[40]](#footnote-41). В XVI в. подобные фразы о превосходстве веры над философией скажет основатель Реформации Мартин Лютер, а в XX в. — известный русский философ Лев Шестов, одна из работ которого так и называется: «Афины и Иерусалим».

Но, отрицая на словах философию, на деле Тертуллиан использует многие философские положения: например, сократовский метод самопознания, кинический принцип опрощения жизни, а также многие стоические положения.

Тертуллиан утверждает, что существует некоторая единая познавательная способность, а чувства и разум — это проявления этой способности. И в мыслях и в чувствах проявляется одна душа. И чувства и разум по своей природе безошибочны и дают нам истину в ее полноте и целостности. Но все же первичны чувства, а разум основывается на чувствах. Поэтому и чувства и природный разум безошибочны, ибо даны человеку Богом[[41]](#footnote-42). Ошибается в дальнейшем тот человек, который неправильно толкует данные чувств и разума. Тертуллиан настолько доверял внутреннему опыту, свидетельству души, что, возможно, именно это явилось причиной его согласия с ересью монтанистов — ведь они утверждали приоритет своего внутреннего мира перед Откровением.

В своем понимании души Тертуллиан основывался на некоторых стоических положениях, хотя в работе «О душе» не преминул заметить, что нельзя изучать душу, основываясь на учениях философов, «этих патриархов ересей»[[42]](#footnote-43). Основываться надо на Священном Писании, а оно говорит о телесности души. Тертуллиан приводит в качестве примера известную притчу о богаче и Лазаре (Лк. 16, 19–31), где сказано, что после смерти душа Лазаря в раю наслаждается прохладой, а душа богача в аду мучается от жажды. Мучения и наслаждение не может испытывать то, что не наделено телесной природой[[43]](#footnote-44). Кроме того, душа телесна, поскольку если бы она была духом, то она не могла бы руководить телом. Душа — это тончайшее тело, разлитое в материальном теле человека. В качестве доказательства Тертуллиан приводит тот факт, что человек при рождении наследует материальные свойства родителей, что ребенок похож на родителей не только внешне, но и некоторыми чертами характера, т. е. душой. Правда, надо отдать должное Тертуллиану в том, что он отмечает заслугу стоиков в их учении о материальности души в противовес платоновскому и аристотелевскому имматериализму: «Стоики почти нашими же словами говорят о том, что душа — это телесная субстанция (как дыхание и дух очень близки друг другу по своей природе)»[[44]](#footnote-45).

Вслед за стоиками Тертуллиан утверждает, что не только душа, но и Бог есть материальный дух. Вообще, в мире нет ничего нематериального. Материально все, только в разной степени. Материальность души отличается от материальности вещей, а материальность Бога превосходит материальность души. Бестелесного ничего нет. Сам Бог есть Тело. «То, что не есть тело, есть ничто… Все существующее имеет тело. Нет ничего бестелесного — разве только то, что вообще не существует»[[45]](#footnote-46). Поэтому «кто будет отрицать, что Бог есть тело, даже если Он есть дух?»[[46]](#footnote-47)

Во взглядах на свободу человека Тертуллиан также во многом зависит от стоиков: с одной стороны, он утверждает, что судьба человека полностью определена Божественным провидением (Бог предвидел все — даже гонения на христиан), но, с другой стороны, не отрицает человеческой свободы, иначе не нужен был бы закон. Человек свободен и может выбирать между добром и злом. Будучи не совсем благ, не имея совершенной божественной природы, человек часто выбирает не совсем то, что ему нужно. Задача человеческой жизни состоит в выборе между добром и злом в пользу добра. Человек должен становиться добродетельным, что заложено в природе его души.

§ 7. Ориген

Ориген (185—254) тоже происходил из Северной Африки. Родился в христианской семье в Александрии. Учился вначале у Климента Александрийского, затем — вместе с Плотином у Аммония Саккаса. Ориген много путешествует, основывает свою школу. Вокруг Оригена собираются его многочисленные ученики, привлеченные необычайной силой его ума и мощью его философско-богословской системы. При императоре Деции его арестовали и подвергли мучениям, вследствие которых Ориген вскоре скончался.

Основные философские мысли Оригена изложены в трактате «О началах». Именно эта работа содержит основные положения, которые были осуждены как еретические на V Вселенском соборе. Кроме того, у него есть полемический трактат «Против Кельса». Ориген написал много и других работ, в основном толкований на различные книги Священного Писания, но в этих трактатах не содержатся те еретические положения, за которые оригенизм был осужден. Вся его ересь в трактате «О началах».

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

Ориген обучался философии вместе с Плотином, но, в отличие от него, не стал классическим философом. Ориген осуждает греческий интеллектуализм, считая, что вера выше философии. Однако Ориген не соглашался и с теми, кто презирал разум и считал, что вполне достаточно веры в Бога. Этот взгляд Ориген осуждает в полемике с Кельсом: «…христианское учение отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры после разумного и мудрого исследования, а не тому, кто усваивает их только простой верой»[[47]](#footnote-48). Христианство не находится в противоречии с истинной мудростью: «Если мудрость есть знание вещей Божественных и человеческих и их первопричин… то тогда ни один поистине мудрый человек не отдалится от слушания наставлений христианина, поучающего о тайнах своей веры; и философия не будет служить ему в этом случае препятствием и не введет его в заблуждение. Ведь не истинная мудрость, а незнание влечет к заблуждению; в мире ничто так не устойчиво, как знание и истина — эти две дочери мудрости»[[48]](#footnote-49). Поэтому задача разума — прояснять положения христианства. Истинная философия не вредит Библии, а Библия не мешает философии. В Писании есть все, но, чтобы правильно понять истину, нужна хорошая философская образованность, нужно уметь толковать то, что изложено в Библии.

Ориген соединяет античное философское учение о едином и единственном Боге с христианским учением о Пресвятой Троице. Бог совершенен, следовательно, неизменен. Все материальное изменчиво, значит, Бог нематериален. Бог не может быть телом, ибо тело временно, делимо, состоит из частей. Бог же вечен, прост и неизменяем. Бог есть начало начал и поэтому прост, ведь если бы Он состоял из неких частей, то эти части были бы началами Бога, и тогда Бог не был бы началом. Поскольку Бог бестелесен, Он есть Ум, а поскольку Бог есть начало, то Он и Источник ума. Видно расхождение Оригена с Плотином, считавшим, что Ум отличается от источника Ума — Единого. Ориген расходится и со стоиками, считавшими ум материальным духом, обладавшим тонкой телесностью: «Если же кто самый ум и душу считает телом, то я желал бы, чтобы он ответил мне, каким образом ум воспринимает понятия и доказательства столь великих, трудных и тонких вещей? Откуда в нем сила памяти? Откуда — созерцание невидимых предметов? Почему телу присуще понимание вещей бестелесных? Каким образом телесная природа углубляется в изучение искусств, в рассуждения о вещах и в познание причин? Почему она может знать и понимать божественные догматы, которые, очевидно, бестелесны?»[[49]](#footnote-50) Как первоначало, Бог непостижим, Он выше всяческого бытия, сущности и мышления. В Нем возможна одновременно троичность и единство, чего не может быть в материальном мире. Поэтому судить о Боге можно с помощью апофатического богословия, а положительные термины распространяются только на Его творения. Поэтому при описании Лиц Пресвятой Троицы Ориген испытывает определенные трудности. Ориген был первым христианским богословом, который применил к Лицам Пресвятой Троицы термин «ипостась» и достаточно последовательно проводил принцип Единства Бога в Его Троичности. Однако попытки философского осмысления Троичности Бога приводили Оригена к некоторому отходу, явно навеянному неоплатонической трактовкой ипостасей, от православного понимания единосущности Лиц к Их субординационизму.

Бог Отец у Оригена — это собственно Бог. Основные понятия, применяемые к Богу, — это Сущий, Монада и Благой. Из этих свойств вытекают самодостаточность Бога, Его неизменяемость, вечность, внепространственность, блаженство. Бог существует вне времени, о Нем нельзя даже сказать, что Он был всегда, потому что Бог «по природе же своей превосходит всякую мысль о времени»[[50]](#footnote-51). Бог Отец порождает во вневременном рождении Бога Сына, Которого Ориген трактует как Премудрость, Логос, Слово Божие. Рождение Бога Сына Ориген описывает часто теми же словами, что и Плотин. Рождение Сына есть вечный процесс, не происходящий во времени. Если бы это рождение происходило во времени, то тогда Бог Отец был бы Отцом не всегда, потому что Он либо не хотел родить Сына, либо не мог. Но и то и другое нелепо и нечестиво. Однако понимание Оригеном Бога Сына не совсем православное. Хотя Ориген и именует Его Богом, но при этом оговаривается, что рожденный Бог не есть собственно Бог: Ориген называет Его Словом, Премудростью, Жизнью, но не называет Его благом. Благ Бог Отец, а Сын причастен Его благости, поскольку Он есть образ благости Отца. Поэтому Сын не есть Бог, но становится Богом, ибо Он от вечности пребывает у Отца в постоянном созерцании Его. Все это позволяет сделать вывод, что в учении Оригена о Боге Отце и Боге Сыне имеется некоторое влияние неоплатонического субординационизма.

Но основные отличия учения Оригена от православия состоят в его учении о мире и человеке. Пытаясь понять христианское учение о сотворении мира, Ориген дополняет ветхозаветный креационизм платоническими и стоическими положениями. Так, он вполне справедливо утверждает, что мир сотворен из ничего, иначе материя была бы совечна Богу. А это невозможно, потому что невозможно сосуществование двух первых начал. Процесс творения вечен, поскольку Бог не может не творить. Если бы Бог в какой-то момент не творил, то Он не был бы Творцом, а это невозможно. Бог не может быть непостоянным и изменчивым. Поэтому мир творится всегда — значит, творятся разные миры. В отличие от стоиков, Ориген считает, что эти миры не повторяют один другой, но развиваются, а в отличие от Эпикура, он замечает, что эти миры существуют не одновременно, но отделены друг от друга временными промежутками. «…По моему мнению, невозможно и то, чтобы мир был восстановлен во второй раз в том же самом порядке, с теми же самыми рождениями, смертями и действиями. Миры могут существовать только различные, с значительными переменами, так что состояние одного мира, вследствие каких-либо известных причин, бывает лучше, состояние другого мира, по иным причинам, — хуже, состояние же третьего мира, еще по иным причинам, оказывается средним. Но каково именно число и состояние (миров), этого, признаюсь, я не знаю, и, если бы кто-нибудь мог показать, я охотно поучился бы этому»[[51]](#footnote-52), — пишет Ориген. Причиной этих рассуждений Оригена является, возможно, некоторая непоследовательность в его понимании соотношения времени и вечности в божественной природе. Если в вопросе о рождении Бога Сына Ориген последовательно проводит мысль о неподвластности Бога времени, то в вопросе о творении мира он почему-то начинает рассуждать о Боге в категориях времени. Наиболее явно это видно из следующего рассуждения Оригена по поводу известного возражения языческих философов против креационизма: «Если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира?» На это Ориген отвечает: «Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздной или неподвижной или думать, что благость некогда не благотворила и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти. <…> Мы… скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры»[[52]](#footnote-53). Насколько эти мысли Оригена отличаются от высказываемого им самим положения, что к Богу нельзя применять категории времени! Очевидный, казалось бы, ответ (который выскажет несколько позднее, в частности, блж. Августин): бессмысленно спрашивать, что Бог делал до сотворения мира, поскольку Его бытие не подчиняется времени, — Ориген не высказывает.

Но на этом внутренние противоречия в системе Оригена не заканчиваются. В явном несогласии со своей космологией Ориген строит учение о душе. Здесь Ориген исходит из вполне православного учения об однократном творении мира Богом. В начале, когда Бог творит мир, Он творит души людей и ангелов. «В этом начале Бог сотворил такое число разумных, или духовных, тварей (или как бы ни назвать те твари, которые мы наименовали выше умами), сколько, по Его предведению, могло быть достаточно. Несомненно, что Бог сотворил их, наперед определивши у Себя некоторое число их»[[53]](#footnote-54). Бог творит их из небытия, поэтому в них есть некое несовершенство и изменчивость. Он творит их равными и свободными и ставит перед ними задачу укрепиться в добре до такой степени, чтобы добро в них стало их собственным. «Но леность и нерасположение к труду в деле сохранения добра, а также отвращение и пренебрежение к лучшему положили начало отступлению от добра. Отступить же от добра означает не что иное, как сделать зло; ибо известно, что зло есть недостаток добра»[[54]](#footnote-55). Души начинают отпадать от Бога, охладевать к Нему. Для того чтобы остановить это падение, Бог творит материальный мир. Таким образом, по Оригену, материальный мир не имеет своего собственного, субстанциального состояния, а является как бы «придатком» к миру духовному, служащим средством воспитания падших душ. То, что души отпадают от Бога, Ориген видит в сходстве звучания слов ψυχή («душа») и ψῦχος («прохлада»): «…почему же душа названа именем души, которое по-гречески обозначается словом психе? Не потому ли, что она охладела из божественного и лучшего состояния?»[[55]](#footnote-56). Только одна душа смогла соединиться с Богом, в то время как другие души отпали. Именно эта душа стала впоследствии душой Иисуса Христа.

Таково учение Оригена о сотворении мира, в котором отчетливо прослеживается влияние платонизма. В учении о конце мира Ориген тоже высказывает отличные от общецерковных мысли. Будучи не в силах представить себе, как возможно вечное мучение грешников в аду, в то время как Бог желает спасения всей твари, Ориген утверждает, что в конце мира все души спасутся и придут в первоначальное состояние. Эта теория возвращения душ в первоначальное состояние, или апокатастасиса, — одна из еретических теорий Оригена, осужденных на V Вселенском соборе. В конце мира всех ожидает воскресение в телах. Очевидную трудность — каким будет воскресшее тело, неужели тем же старым и больным, как перед смертью человека? — Ориген решает следующим образом: тела будут шарообразными, а «вся телесная субстанция будет такой чистой и очищенной, что ее можно представлять себе наподобие эфира»[[56]](#footnote-57).

Ориген оказал огромное влияние на последующую христианскую (особенно восточную) мысль. Приверженцами Оригена были отцы-каппадокийцы (особенно св. Григорий Нисский, согласный с Оригеном в отношении идеи апокатастасиса). Большой вклад сделал Ориген в области богословской терминологии (например, ввел термин «ипостась»). Ориген был первым, кто предпринял попытку систематизировать все учение христианства. Однако многие взгляды Оригена находились в явном противоречии с православием и поэтому были осуждены на V Вселенском соборе. Среди осужденных положений перечисляются учение о предсуществовании душ, в частности души Христа, о шарообразности воскресших тел, об апокатастасисе и др.

§ 8. Блаженный Августин

Блж. Августин (или лат.: св. Аврелий Августин) не просто один из выдающихся философов Средневековья, а философ, положивший начало всему западному средневековому методу философствования. До Августина, собственно говоря, христианской философии как таковой не было, предпринимались лишь попытки философствовать, опираясь на положения Священного Писания. Августин явился именно тем гением философии (не говоря о других его достоинствах, он был замечательный богослов, церковный деятель, епископ), который заложил начала нового философствования.

В целом философия идет по пути смены направлений, философских парадигм. Мы уже изучали парадигмы досократовской философии, парадигмы философии классического и эллинистического периодов и видели, что каждый раз между двумя парадигмами есть период, когда критическая философия подрывает основы предыдущего метода философствования. Так было со школой софистов, когда они разрушили философствование досократовских школ и подготовили переворот Сократа. Так случилось и с эллинистической философией, когда скептики подорвали основы стоической, эпикурейской и других школ, и только гений Плотина позволил философии с честью выйти из этого сражения и заложить основу для следующего философствования. Так же как и Сократ, Плотин основывался на принципе, который дал возможность преодолеть совершенно неопровержимые на первый взгляд скептические аргументы, — на самопознании. Философом, продолжившим дело Плотина, основываясь на христианском, а не на языческом (как это было у Плотина) мировоззрении, стал блж. Августин. Августин очень многое взял от Плотина, критически переработав его идеи, и от многого отказался — от тех языческих положений, которые никак не могли быть перенесены в христианскую философию.

Благодаря творческому синтезу философии Плотина и христианского богословия Августин создал без преувеличения гениальную, величественную и стройную философскую систему, существующую на протяжении более полутора тысяч лет. Лишь в XIII в. усилиями Фомы Аквинского была создана несколько другая школа философствования, которая смогла хоть как-то конкурировать с учением блж. Августина.

Жизнь и произведения

Родился Августин в 354 г. в г. Тагаст на севере Африки. Отец его был язычником, мать — христианкой. Прожив в семье молодые годы, Августин после смерти отца решил уехать из дома, несмотря на уговоры матери не предаваться светским увеселениям. Пятнадцатилетним юношей он уезжает в Карфаген, где получает достойное для своего времени образование. Здесь в руки ему попадает диалог Цицерона «Гортензий», возбудивший в нем интерес к философствованию. Эта работа впоследствии была утеряна, из-за чего мы не можем узнать, что же прочел Августин и что навеки поразило его, вселило в его сердце пламенную любовь к философии.

Августин знакомится в Карфагене с манихеями, которые убеждают его в том, что именно их религия является истинной. Им удавалось увязывать христианские положения, которые были близки Августину, с теми философскими положениями, которые казались ему логичными. Ему казалось, что манихеи действительно логично объясняют с философской точки зрения многие положения христианства, которые он не мог понять, непосредственно читая Священное Писание. Прежде всего — это волновавший Августина на протяжении всей жизни вопрос о происхождении зла и страданий. Он не представлял, как возможно зло в мире, сотворенном всемогущим и всеблагим Богом. Манихеи же утверждали, что зло в мире — от злого бога, добро — от доброго. На некоторое время это решение устраивает Августина, поскольку снимает с Бога ответственность за зло. Но и полностью удовлетвориться этим решением Августин не мог, понимая логическую самопротиворечивость двубожия.

В возрасте 30 лет Августин едет в Рим, где его мировоззрение меняется: он все больше разочаровывается в манихейской религии и склоняется к скептицизму. Вскоре после этого Августин отправляется в Милан, где в это время епископом был св. Амвросий Медиоланский. Он тепло принял Августина, и отеческое попечение владыки подвигло Августина к более глубокому принятию истин христианства. Он все более внимательно вчитывается в тексты Священного Писания, но назвать себя христианином пока не может. То решение, которое предлагали манихеи (о существовании двух богов — одного доброго, а другого злого), Августина уже не устраивает. Но и понять, каким образом зло существует в мире при благом и всемогущем Боге, он пока еще не может.

В 386 г., как пишет Августин в «Исповеди», в руки ему попадает книга одного платоника, переведенная с греческого на латынь. Этим платоником оказался Плотин. Именно благодаря его книгам Августин нашел ответ на вопрос о происхождении зла в мире. Вот что пишет Августин в своей «Исповеди» («Исповедь» обращена к Богу и является как бы диалогом его с Богом): «Ты доставил мне через одного человека, надутого чудовищной гордостью, некоторую книгу платоника, переведенную с греческого на латинский. Я прочитал там, не в тех же, правда, словах, но то же самое, со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог...” (и далее — цитата из Евангелия от Иоанна. — *В. Л.*). <...> Также прочел я там, что Слово, Бог, родилось “не от крови, не от хотения мужа, не от хотения плоти”, а от Бога... Я выискал, что в этих книгах на всякие лады и по-разному сказано, что Сын, обладая свойствами Отца, не полагал Себя самозванцем, считая Себя равным Богу, Он ведь по природе Своей и есть Бог»[[57]](#footnote-58). На нескольких страницах Августин описывает, какие именно христианские положения он прочитал у Плотина, но пишет также, что многого он не нашел в его книгах. Последнее препятствие было, таким образом, устранено, и больше ничто не удерживало Августина от полного принятия христианства. Вскоре Августин принимает святое крещение.

После этого он посвящает всю свою жизнь подвижническому служению Церкви. В 386 г. он пишет свою первую работу «Против академиков» (академики — это философы платоновской Академии, разделявшие скептические взгляды), в которой Августин порывает со скептицизмом. Он опровергает скептицизм и полностью (душой, сердцем и умом) становится истинным христианином.

В последующие годы Августин пишет «О жизни блаженной», «О порядке», «О бессмертии души». В 388 г., вскоре после смерти матери, он переезжает в Тагаст, где основывает общину и живет там почти монастырской жизнью. Пишет разнообразные работы (диалоги «О количестве души», «О свободном решении» и др.), полемизирует с манихеями («О двух душах против манихеев», «Рассуждение против Фортуната-манихея» и др.).

В 396 г. Августин рукоположен во епископа Гиппонского. Будучи епископом, он пишет свои фундаментальные работы: «О Троице», «О граде Божием», «Исповедь». В последующие годы активно ведет борьбу с ересями пелагиан и донатистов. Умер Августин в 430 г., во время нашествия вандалов на север Африки, в осажденном ими Гиппоне.

Отношение к античной философии

Чтобы понять философию Августина, нужно прежде всего понять его отношение к античной философии. В VIII книге трактата «О граде Божием» Августин излагает свое отношение к древнегреческой философии в форме краткого историко-философского экскурса. Философию он называет естественной теологией и указывает, что «если Премудрость есть Бог, через Которого все сотворено, как свидетельствуют о том божественное Писание и истина, то истинный философ — это любитель Бога»[[58]](#footnote-59). Августин пишет, что греческая философия возникает сразу в двух школах — италийской и ионийской. Основоположником первой был Пифагор, который первым стал употреблять термин «философия», второй — Фалес Милетский. От Фалеса через Анаксимандра, Анаксимена, Анаксагора, Диогена Аполлонийского и Архелая философия приходит к Сократу. Именно Сократ первым направил философию на изучение нравов; до этого изучали природу. Сократ первым стал понимать, что познать Бога и вещи можно лишь чистой душой. Однако Сократ выводил на свет глупость своих современников, за что его не любили и в конце концов казнили. Впоследствии же стали почитать до того, что одного из его врагов, по навету которого Сократ был казнен, толпа растерзала, а второй спасся бегством из Афин.

После Сократа его ученики создали множество школ, однако все они брали какой-то аспект сократовской философии, и только Платон, лучший ученик Сократа, сумел развить истинные черты его философии. Правда, Платон имеет своим первоисточником философию не только Сократа, но и Пифагора. Как указывает Августин, от Пифагора Платон взял созерцательную часть — исследование истины, а деятельную часть — устроение жизненных вопросов — взял от Сократа.

Всю философию Платона Августин делит на три части: естественную (т. е. онтологию), рациональную (логику, или гносеологию) и этическую. Во всех частях философии Платон выше всех античных философов и единственный, кто вплотную приблизился к положениям христианства. В *естественной* части Платон показал, что Бог нематериален, что Он выше всякого изменчивого и в материальной и в душевной жизни. Платон показал также, что все существует благодаря Богу, что Бог все сотворил, Сам не будучи сотворенным. Наблюдая изменчивость мира и понимая, что мир познаваем, и стремясь таким образом к истине, Платон первым узнал, что существуют некоторые нематериальные образы — идеи. Платон понял, даже не зная фразы ап. Павла из Послания к римлянам (1, 20), что «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы». В *логической* *(рациональной)* части Платон также был выше всех философов, поскольку доказал, что постигаемое умом выше того, что постигается чувствами, что «для изучения всего необходим умственный свет и что этот самый свет есть Бог, Которым создано все»[[59]](#footnote-60). И в *этике*, *нравственной* части своей философии, Платон также был выше всех остальных, ибо показал, что блажен лишь тот, кто познал Бога; что познание Бога есть высшее благо: «А таким истинным и высшим Благом Платон называет Бога; поэтому и вменяет философу в обязанность любить Бога, чтобы он, поскольку философия стремится к жизни блаженной, вследствие любви к Богу находя в Боге наслаждение, был блаженным»[[60]](#footnote-61). Правда, следует отметить, что впоследствии Августин пересмотрел свое отношение к Платону. Так, в одной из последних работ, «Retractationes», в которой он описывает свое отношение к своим ранее написанным работам, Августин осуждает бывшее увлечение платонизмом, замечая, что гораздо необходимее было защищать христианство от тех заблуждений, которые распространяли платоники.

Но откуда Платон смог узнать истины, которые стали известны людям благодаря Божественному откровению? Августин высказывает две противоположные точки зрения. С одной стороны, он считает, что Платон пришел к этому путем своих собственных философских размышлений. Но, с другой стороны, Августин не отрицает и версию о заимствовании Платоном некоторых идей из Ветхого Завета и упоминает о различных мнениях по этому поводу: что Платон какое-то время жил в Египте и мог слышать пророка Иеремию (хотя сам Августин и доказывает, что Платон жил позднее), или что Платон мог читать Септуагинту (однако Платон жил раньше, пишет Августин), но соглашается, что тем или иным способом Платон познакомился, будучи в Египте, с мудростью, изложенной в Ветхом Завете. Хотя, по всей видимости, Платон просто описал то, что сказано в книге Исход («Я есмь Сущий»), и в диалоге «Тимей» изложил то, что изложено в первых главах книги Бытие.

К остальным философским школам у Августина отношение достаточно противоречивое. У стоиков он замечает только их учение о душе, точнее, о страстях. Некоторые стоики утверждают, что мудрец должен не иметь страстей, и в этом Платон выше стоиков, считавший, что мудрец должен владеть своими страстями. Августин описывает случай, приведенный в «Аттических ночах» Авлом Геллием. Некий стоик плыл на корабле, и разыгрался шторм. Стоик страшно испугался и побледнел. Когда же шторм утих, все стали смеяться над ним: как же так, ты провозглашаешь воздержание от страстей, а сам испугался больше всех. На что этот философ сказал: «Вам за ваши пустые души бояться нечего, а мне за мою божественную душу есть чего бояться». И дальше, как пишет Августин, Авл Геллий рассказывает, как философ доказывает, что мудрец отнюдь не должен не иметь страстей, он обязан только ими владеть. Это, по мнению Августина, роднит стоиков с платониками и возвышает их над другими философами. Эпикурейскую школу Августин выставляет в самом неприглядном свете, и, вероятно, от Августина пошел миф об эпикурейцах как о философах, практикующих лишь чувственные наслаждения: в их философии «добродетели во всем величии своей славы раболепствуют перед похотью, будто перед какою-нибудь властолюбивой и ничтожной женщиной. <…> Нет ничего постыднее и безобразнее этой картины»[[61]](#footnote-62). Хотя, как увидим далее, в своей теории познания Августин часто соглашался с эпикурейцами и многое взял именно от их гносеологии. Философов-киников Августин называл «собачьими философами», сводя всю их философию к половой разнузданности[[62]](#footnote-63). Полностью забыв Демокрита, он вообще его не упоминает.

Августин практически не упоминает Аристотеля, которого он воспринимал лишь как ученика и последователя Платона[[63]](#footnote-64). Различия между Платоном и Аристотелем, на которые обратили внимание в позднем Средневековье и, особенно, в эпоху Возрождения, во времена Августина не замечали: Аристотель считался просто учеником Платона.

Плотина Августин ставит выше всех философов, но тем не менее ценит его не как самобытного философа, а лишь как наиболее последовательного платоника: «…чистейшее и светлейшее в философии лицо Платона, раздвинув облака заблуждений, воссияло особенно в Плотине. Этот философ был платоником до такой степени, что был признан похожим на Платона; казалось, будто они жили вместе, а ввиду разделявшего их огромного промежутка времени, что один ожил в другом»[[64]](#footnote-65), «Плотин пользуется заслуженной известностью, как человек, лучше других… понявший Платона»[[65]](#footnote-66). У него Августин вычитал многие истины Священного Писания, а самое главное — Августин взял его метод, благодаря которому смог преодолеть свой собственный скептицизм и манихейство, решить проблему зла и доказать, что истина существует и является познаваемой.

Невероятно высоко Августин относился к ученику Плотина Порфирию: «в лице Порфирия мы имеем платоника, который противоречит Платону к лучшему»[[66]](#footnote-67). Это кажется тем более удивительным, что Порфирий был явно ниже своего учителя по уровню философствования, а кроме того, был известен своим ярым антихристианским трактатом и вообще своей антихристианской направленностью. Августин очень много, может быть, больше всего, посвящает страниц анализу философии Порфирия (и даже не философии, а демонологии) и называет его ученейшим из философов и видит превосходство Порфирия над Плотином в том, что он гораздо ближе подходит к христианской трактовке ипостаси. Не просто ближе — он пишет, что Порфирий, в отличие от Плотина, избегает субординационизма в трактовке ипостасей; отказался от идеи о переселении душ, от учения о знании как припоминании; учил о благодати Божией, об уважении к Богу евреев.

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

Но при всем своем уважительном отношении к античной философии Августин все же оценивал ее так же, как и предыдущие богословы и отцы Церкви — Тертуллиан, Татиан и Иустин, — называя пестрым собранием различных философских положений, которые не могли в целом достичь истин, открытых в Священном Писании.

Вера и разум

В «Монологах» Августин говорит: «Я желаю знать Бога и душу». «И ничего более?» — спрашивает Августин и отвечает: «Решительно ничего»[[67]](#footnote-68). В этих словах ключ ко всей его философии. Собственно говоря, любая философия, особенно религиозная, может быть сведена к этим двум проблемам. Что такое душа (и соответственно что такое человек) и как мы можем знать Бога, как душа может познать Бога, прийти к Богу и получить спасение, кто такой Бог, как Он создал мир и т. п. Из этих двух проблем вытекают, собственно говоря, все вопросы — гносеологические, онтологические, аксиологические, этические и т. д. Поэтому прежде чем приступить к философии Августина, надо выяснить, каким методом собирался Августин строить свою философию.

Естественно, в любой религиозной философии возникает антитеза двух методов: веры и разума, что в более общем виде может быть выражено как противоречие между религиозным и философским методами познания. В доавгустиновские времена философы, решая проблему отношения веры и разума, или указывали на существование гармонии между ними, или же считали, что полное право на существование имеет либо вера, либо разум. Августин пытается мыслить шире и впервые вводит положение о том, что вера и знание, различаясь, все же не исключают друг друга. Вера есть один из видов разума. Вера противопоставляется только постигающему, рациональному мышлению. Но вера тоже есть мышление. Не всякое мышление есть вера, но всякая вера есть мышление, пишет Августин: «Ибо никто не поверит во что-либо, если сперва не помыслит о том, что нужно в это веровать. Ведь хотя незамедлительно, хотя в высшей степени стремительно некие помышления предваряют волю уверовать, хотя сама она таким образом следует [за ними], что как бы сопровождает их в теснейшей связке, однако необходимо, чтобы во все, во что верят, верили благодаря предваряющему это помышлению. Да и само [слово] “верить” значит не что иное, как мыслить [о чем-то] с согласием и одобрением»[[68]](#footnote-69). В доказательство он приводит тот факт, что религия есть только у мыслящего существа — человека. Поэтому и вера есть только у того, кто может мыслить. Так что в любом познании всегда вера и понимание сменяют друг друга. Они не отрицают друг друга, а просто находятся на своих местах.

В начале любого познания имеет место вера: ученик верит своему учителю, ребенок верит родителям, ученый верит своим предшественникам, верит книгам, которые читает, — если каждый будет подвергать сомнению все и начинать все сначала, то никакого познания вообще не будет[[69]](#footnote-70). Поэтому вера прежде понимания, но ниже него, потому что человек должен не просто верить, но понимать то, во что он верит. Он должен перейти на новый уровень благодаря своему познанию, своим умственным способностям. То есть *по времени* первична вера, а *по сути* первичен разум: «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, другое же наиболее ценится при достижении»[[70]](#footnote-71).

Мысль о приоритете разума у Августина не является случайной. В трактате «О граде Божием» мы видим даже некоторый гимн разуму. Августин пишет, что всякий человек стремится к истине, к познанию, и для человека тягостно потерять способность быть разумным, о чем говорит тот факт, что любой человек предпочтет быть в здравом уме и бедствующим, нежели радующимся и сумасшедшим («как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства»[[71]](#footnote-72); ср. у Пушкина: «Не дай мне Бог сойти с ума, уж лучше посох и сума...»). В работе «О порядке» Августин довольно снисходительно отзывается о людях, которые не могут постигать истину существования Бога разумом: «Если же они ленивы, или преданы другим занятиям, или уже неспособны к науке, пусть обратятся к вере»[[72]](#footnote-73).

Но в целом если рассматривать веру в контексте знания, то вера оказывается шире понимания. Не все можно понять, но во все можно верить. Как пишет Августин, «что я разумею, тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею. Все, что я разумею, то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего не знаю. <…> Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать»[[73]](#footnote-74). Таким образом, вера шире, чем понимание.

Итак, между верой и пониманием существует достаточно тесная связь. С одной стороны, как мы видели, прежде чем понять, нужно поверить, и знание есть награда человеку за его веру. Но, с другой стороны, поверить можно лишь в то, что каким-либо образом понято. В этом аспекте блж. Августин цитирует пророка Исаию: «Ибо пророк говорит: “Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены” (Исаия, VII, 9). Этого он не сказал бы, если бы, по его представлению, между тем и другим (разумом и верой. — *В. Л.*) не было никакого различия»[[74]](#footnote-75). Отсюда вытекает та августиновская мысль о глубокой взаимосвязи веры и разума, которую можно выразить словами: *верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить*.

Августин, таким образом, не противопоставляет веру разуму. Он не считает, как некоторые, что вера противоразумна, хотя истинность положений веры и невозможно доказать. Вера и разум находятся не просто в гармонии; они являются как бы ветвями одной человеческой способности — способности к познанию. Вера не противоразумна, а сверхразумна. Это значит, что если положения веры кажутся человеку нелепыми, то только потому, что человек не до конца понимает их. Человек не может всего понять, во многое он может лишь верить; глубокая вера и истинный разум тождественны.

Августин делит все объекты человеческой веры на три вида: 1) те области, которые доступны лишь человеческой вере и не допускают понимания (история); 2) те области, где вера равна пониманию (доказательные науки — логика и математика); 3) та область, где только через веру достигается понимание (религия).

Существуют науки полезные и науки вредные. Полезные науки следует развивать, а от вредных стоит отказаться. Развивать стоит те науки, которые помогают понять Священное Писание: теорию знаков, учение о языке, естественные науки, помогающие понять Священную историю (минералогия, зоология, география, математика — она поможет разобраться в таинстве чисел), музыку, медицину, историю. Это науки, имеющие Божественное происхождение, поэтому они нужны людям. Те же науки, которые изобретены людьми, являются вредными, и от них следует отказаться: астрология, магия, разного рода театральные представления.

Опровержение скептицизма.
Самопознание как исходный пункт философствования

Вопрос о соотношении веры и разума для Августина не является праздным. Августин уверен, что проблема существования истины и ее познания является основной, ключевой для христианства. Августин в своей концепции истины исходит из фразы, которую произносит Спаситель: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14, 6). Если истина не существует, как утверждают скептики, то не существует и Бог. А если истина непознаваема, то и Бог непознаваем и для нас закрыты все пути к спасению. Поэтому для Августина чрезвычайно важно опровержение скептиков, важно доказать, что истина и существует и познаваема.

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

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

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

Еще один довод выдвигает Августин: сами скептики всегда аргументируют, доказывают, т. е. верят в истинность доказательств — логических правил и законов. В частности, Августин говорит о законе исключенного третьего и законе противоречия. Как бы люди ни старались, ничего нового они придумать не смогут: вещь или существует, или не существует. И этот закон будет всегда истинен, как бы с ним ни спорили. «Все или истинно, или ложно» — сама по себе эта фраза истинна.

Не могут спорить скептики и с истинами математики: «Ибо, что трижды три есть девять и представляет собой непременный квадрат отвлеченных чисел, будет верно и в ту пору, когда род человеческий погрузится в глубокий сон»[[75]](#footnote-76). Математические выражения являются абсолютной, непререкаемой истиной.

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

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

Для скептиков органы наших чувств были границей, за пределы которой мы не можем выйти. Для Августина наоборот: чувства — это то, что связывает человека с миром. Здесь отличие Августина от Плотина, для которого все познание состоит лишь из познания своего собственного мыслящего «я». Плотин абсолютно не доверял своим чувствам, поскольку чувства дают знание о материальном мире, а материальный мир есть мир теней, мир зла, на который не стоит обращать внимания. Но все же главным для Августина, как и для Плотина, является именно самопознание, и Августин выдвигает еще один основанный на интроспекции аргумент против скептиков: если человек сомневается, то он мыслит, он существует — и это истина. Нельзя сомневаться в собственном сомнении — это самая очевидная истина. Вот что пишет он об этом в XI книге «О граде Божием»: «Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: а что если ты обманываешься? Если я обманываюсь, то поэтому я уже существую, ибо кто не существует, тот не может, конечно, обманываться. Я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, я присоединяю эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству»[[76]](#footnote-77). Эту же мысль Августин высказывает и в работе «О Троице»: «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Следовательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться»[[77]](#footnote-78). Об этом же он пишет еще в одной работе: «А если ты не понимаешь, что я говорю, или сомневаешься, верно ли все это, обрати внимание на то, не сомневаешься ли ты в самом этом своем сомнении, и если верно, что сомневаешься, разбери, отчего оно верно: в этом случае тебе навстречу идет свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в сей мир (Ин. I, 9). <…> Это правило примени таким образом: всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает, — следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе как от истины»[[78]](#footnote-79).

Отсюда Августин делает выводы, может быть, бóльшие, чем сделал впоследствии Декарт, который скажет: «Я мыслю, следовательно, я существую». Для Августина убежденность в своем существовании как свидетельство об истине есть лишь способ для познания Бога, как он пишет об этом в «Исповеди»: «…я вернулся к себе самому и, руководимый Тобой, вошел в самые глубины свои… Я вошел и увидел оком души моей… Свет немеркнущий… Кто узнал истину, узнал и этот Свет»[[79]](#footnote-80).

Теория познания (чувственное познание)

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

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

Каким же образом Августин строит свою теорию познания? Он отталкивается от тех же плотиновских положений теории познания, согласно которым душа, с одной стороны, активна в познании, а не пассивна (она создает формы, а не просто воспринимает их), а с другой — на душу не может воздействовать ничто низшее, т. е. она не аффицируема ничем, стоящим онтологически ниже нее. Для Плотина здесь возможна логическая последовательность, поскольку он не признаёт материальный мир и полностью погружается в глубины своего внутреннего духовного мира. Августин же стоит перед сложной задачей: для него важно соединить эти плотиновские соображения о формообразующей способности души и неаффицируемости души ничем внешним, нижестоящим — с положением о существовании материального мира и о том, что чувства дают нам истинную картину этого мира.

Проблема кажется неразрешимой. Августин не может признать, что материальный мир воздействует на душу человека, потому что материя пассивна, а активна лишь душа, поскольку материя онтологически ниже души. Эту проблему Августин решает следующим образом. При познании внешнего мира активность проявляет не мир, а душа. Посредством чувств душа осведомляется о том, что испытывает тело, и может влиять на него; чувства есть то, чем «душа пользуется посредством тела»[[80]](#footnote-81), «чувство есть то, в силу чего от души не укрывается испытываемое телом»[[81]](#footnote-82). Каким образом душа связана с телом, материальное с нематериальным, Августин не описывает, он говорит, что это выше нашего понимания, это тайна. Так, для всех очевидно, что нож, породивший рану, и боль от этой раны — совершенно разные вещи. Одно есть материальный элемент (нож), а другое — боль, рождающая нематериальное ощущение в душе.

Тем не менее Августин предлагает некоторый механизм, который может прояснить, понять, каким образом чувства участвуют в познании. Чувства не воспринимают воздействия внешних тел пассивно, а, наоборот, активно действуют на них (ибо не может низшее, т. е. материя, действовать на высшее, на душу). В качестве примера Августин рассматривает зрительное познание. Зрение возможно благодаря тому, что в верхней части головы, в области лба, есть некая светоносная материя. Она проникает в наши глаза, и посредством глаз мы как бы излучаем из себя этот свет, ощупываем предмет этими лучами. Таким образом, мы получаем информацию о предмете, так что, по Августину, зрение есть некоторый вид осязания. Форма предмета «ощупывается» зрительными лучами, и при их помощи она проникает в органы чувств, где рождается некоторый материальный физиологический образ формы предмета. Далее этот физиологический образ поступает в душу, где образуется уже не материальный, а духовный образ предмета, который существует в памяти уже после того, как мы этот предмет видели. Мы этот предмет можем забыть, а можем вызвать его в своей памяти благодаря способности к воображению. Это уже четвертый образ, который находится в способности воображающего, в его созерцании. Всего, по Августину, существует четыре вида образов: первый — форма самого предмета, второй — ее физиологический образ (эти образы телесны, материальны), третий и четвертый — бестелесные формы, существующие в памяти и воображении.

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

Августин не может до конца согласиться с Плотином, ибо, конечно же, считает, что мир материальный сотворен Богом и потому он хорош. Поэтому чувства, дающие нам знание о материальном мире, не могут нас совершенно обманывать и также дают определенную степень истины. Но каким образом информация от материального мира поступает в душу, как нематериальное соединяется с материальным — это загадка, которая остается загадкой и для самого Августина. Он лишь намечает некоторые этапы на пути от чувственного материального объекта к знанию о нем, но не дает окончательные ответы.

Теория познания (разум)

Однако основной упор Августин все-таки делает на рассудочное, разумное познание и указывает, что кроме познания чувственного, которое является по своей природе изменчивым, существует и познание умопостигаемое, дающее неизменное знание. Ведь кроме чувственного мира, изменчивого самого по себе, существует и мир умопостигаемый — мир неизменный, вечный. Это доказывается, в частности, тем, что (как указывал Августин еще в споре со скептиками), к примеру, истины математики — истины всегда. Три плюс семь равняется десяти всегда, это не зависит ни от каких материальных условий; даже если вся материя исчезнет, эта истина останется. Поэтому эта истина (поскольку она истинна всегда, вечна и неизменяема) невыводима из чувственного восприятия.

Также невыводимы из чувственного восприятия многие моральные законы, в частности законы справедливости. Поэтому умопостигаемое существует, и существует оно всегда, а не иногда — чем и отличается от мира чувственного, и существует поэтому в большей степени, чем мир чувственный[[82]](#footnote-83).

Между изменчивым чувственным миром и миром умопостигаемым, вечным существует посредник — человеческий разум, ведь он может быть направлен как на чувственный мир, так и на мир умопостигаемый. Он может познавать оба мира, однако особенность его положения состоит в том, что ум выше чувственного мира, но ниже умопостигаемого.

Августин разделяет плотиновскую концепцию неаффицируемости высшего низшим. Поэтому при чувственном познании материальный мир не воздействует на душу, ибо он ниже души. При познании разумом душа тоже не воздействует на мир вечный, умопостигаемый; наш ум может лишь созерцать вечные истины, находящиеся в Божественном разуме, но ни создавать их, ни влиять на них он не может. Ум видит истины, содержащиеся в Божественном уме, непосредственно, сразу, в некотором интеллектуальном созерцании, поскольку он подобен уму Божественному, в то время как чувственные объекты он видит опосредованно — через чувственные образы, ведь природа души и материи совершенно различна.

Умопостигаемый мир Августин вслед за Плотином понимает как мир истины и бытия, однако есть и существенное отличие от плотиновской концепции, ибо Августин не разделяет идею субординации, высказанную Плотином, и считает, что умопостигаемый Божественный мир есть и мир идей, и мир истины, и мир бытия. То есть Августин соединяет положения плотиновского Ума и плотиновского Единого в одну умопостигаемую субстанцию — Слово, или Логос.

Несмотря на то что наш ум подобен умопостигаемому миру и в силу этого может непосредственно его в интеллектуальном видении созерцать, имеется и отличие нашего ума от мира умопостигаемого. В отличие от мира Божественного, который неизменен и вечен, наш ум изменчив. Это мы можем видеть в акте самопознания. Душа и Логос одной природы, но не есть одно и то же, поскольку душа изменчива, а Логос — нет. В этом еще одно отличие Августина от Плотина, по которому все три ипостаси есть и в мире, и в нас, а это опасно близко сближает мир божественный и человеческий, грозя пантеистическими выводами. Понимая, что Бог как Творец по Своей сути отличен от твари, Августин отделяет умопостигаемый мир от души и указывает, что тот существует в Боге как Его разум.

Истины, содержащиеся в Божественном разуме, не создаются человеческим умом, а только созерцаются им непосредственно. Так же как объективность материального мира доказывается, в частности, тем, что предметы этого мира мы видим, также и истинность и объективность умопостигаемого мира доказывается тем, что умопостигаемую истину мы созерцаем: «Ничего не может быть нелепее утверждения, что видимое нашими глазами существует, а усматриваемое нашим умом не существует»[[83]](#footnote-84). Этот метод доказательства существования умопостигаемого мира мы также встречали у Плотина, выстраивавшего иерархию ипостасей соответственно анализу своего внутреннего мира. Августин тоже уделяет большое внимание самопознанию как способу богопознания, не делая при этом неоплатонических выводов о различных уровнях бытия: «И постепенно от тела к душе, чувствующей через тело, оттуда к внутренней ее силе, получающей известия о внешнем через телесные чувства (здесь предел возможного для животных), далее к способности рассуждать, которая составляет суждения о том, что воспринимается телесными чувствами. Поняв изменчивость свою, она поднимается до самопознания, уводит мысль от привычного, освобождается от сумятицы противоречивых призраков, стремясь понять, каким светом на нее брызнуло. И когда с полной уверенностью восклицает она, что неизменное следует предпочесть изменяемому, через которое постигла она и само неизменное — если бы она не постигала его каким-то образом, она никоим образом не могла бы поставить его впереди изменяемого, — тогда приходит она в робком и мгновенном озарении к Тому, Кто есть»[[84]](#footnote-85). Следовательно, теория познания для Августина представляет не просто теоретический интерес, но служит непосредственным целям богопознания.

Но здесь перед Августином встает проблема: если наш ум и Божественный разум не есть одно и то же, то каким образом мы можем познавать истины, содержащиеся в Божественном уме? Неужели, подобно механизму чувственного познания, и здесь должны появиться в душе некие образы вечных Божественных идей? Но этого не может быть, ведь душа в познании высшего бытия должна оставаться пассивной. Августин решает проблему следующим образом: поскольку Бог нематериален, вечен и неизменен, то Он не имеет пространственного протяжения, ибо пространственно только материальное. Следовательно, Бог находится везде целиком. Целиком Он находится и в нашем уме. Таким образом, в уме находится и весь умопостигаемый мир, весь Божественный разум. Поэтому душа любого человека имеет в себе всю истину во всей своей полноте. «Бог, сотворивший все, гораздо ближе к нам, нежели все сотворенное»[[85]](#footnote-86), — пишет Августин в толковании на книгу Бытие. Телесные вещи оказываются более отдаленными от человеческого ума по причине своего рода несходства с ним, чем от Бога, Которому подобен наш разум. Конечно, и «сам наш ум не способен созерцать многое сотворенное у Бога в тех идеях, по которым оно сотворено, так, чтобы, не основываясь на чувственных восприятиях, знать его число, количество и качество. <…> Выходит, что познание твари порою бывает более трудным, нежели познание Творца, хотя ощущать Его благоговейным умом в наималейшей степени бесконечно блаженней, чем познавать хотя бы и всю вселенную»[[86]](#footnote-87).

Августин считает, что Божественный истинный мир находится у человека в памяти, ведь в каждый конкретный момент человек не обязательно мыслит все, что он знает. То, что математик не мыслит в какой-то момент о музыке, не говорит о том, что он музыки не знает, — просто он сейчас занимает свое мышление другим предметом. Поэтому он может вспомнить, как бы вытащить из памяти другие истины, ему известные, а может в последующем и открыть неизвестное для себя. Вся истина содержится у человека в памяти в потенциальной форме. Поэтому познание, по Августину, есть актуализация потенциального знания с помощью мышления. Человек при помощи своего мышления может эту потенциальную истину актуализировать, т. е. превратить ее в действительное знание. Поэтому память Августин трактует достаточно широко — не просто как некое вместилище знаний, когда-то приобретенных человеком, которые он может помнить, а может и забыть, а как все, что присуще душе: и акты воли, и положения нравственности, и вообще все, что человек может в принципе познать.

В ранних трактатах Августин иногда позволял себе соглашаться с платоновской теорией предсуществования души. Однако он тут же оговаривал, что по этому вопросу не имеет пока определенного мнения. В последующем Августин полностью отказался от идеи предсуществования душ, хотя и продолжал разделять платоновское мнение о врожденных идеях. В отличие от Платона, он объяснял это не тем, что душа видела эти идеи в своей прошлой жизни, а тем, что эти истины сущностно врожденны любому человеку, ибо человек сотворен по образу Божию и в каждом человеке Бог содержится со всеми истинами, целиком.

Человек познаёт потому, что существует истина, что эта истина существует в человеке и эта истина освещает человека своим собственным светом. Августин с одобрением отзывался о плотиновской метафоре: наша душа подобна Луне, светящей отраженным от Солнца светом. Августин считает, что наша душа освещается Божественным светом так же, как Луна освещается Солнцем. Эта концепция получила название *иллюминизма*. Душа освещается светом истины, исходящим от Логоса, в силу чего она и получает способность познавать истину и вообще мыслить, потому что способность мыслить означает способность приобщиться истине.

Онтология

Кроме того что Бог есть истина, Он, по Августину, есть и бытие. Он не имеет в себе никакого небытия, Он вечен, не изменяется, не уничтожается и всегда подобен только Себе. Все то, что изменяется, причастно бытию, но не есть собственно бытие: «Ибо будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим и неизменяемым бытием, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, каким представляется Он сам, а одним дал большее, другим — меньшее и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от существования (еssе) называется сущность (essentia)»[[87]](#footnote-88).

Материальный мир и душа изменчивы, следовательно, они причастны небытию. В этом Августин видит свидетельство того, что наш мир был сотворен Богом из небытия, которое некоторым образом присутствует в мире. Поэтому в нем не все истинно, абсолютная истина есть только в Боге. Ведь для Августина *быть* и *быть истиной* — одно и то же.

В Боге все действительно, все существует, в Нем нет изменений, поэтому и нет времени; в Нем и прошлое, и настоящее, и будущее. В материальном же мире существует и действительное и возможное. Источником возможности, по Августину, является материя (здесь он вновь следует учению Аристотеля).

Поскольку бытие существует всегда, оно неделимо, значит, нематериально и непространственно. Таким бытием является только Бог.

В учении о Боге как бытии и истине видно еще одно несогласие Августина с философией Плотина. По Плотину, Бог (если понимать под Богом плотиновское Единое) существует выше истины и выше бытия. Августин же утверждает, что Бог есть истина, и бытие, и благо. Августин объединяет плотиновские характеристики Ума (умопостигаемость, бытие, вечность, истина, красота) и характеристики Единого (простота, благость и единственность).

Однако здесь можно столкнуться с одной трудностью. Обычно считается, что бытие и существование — это одно и то же. Следовательно, если мир существует, то он есть бытие. Бог тоже есть бытие. Но поскольку Бог творит мир из небытия, то получается, что или небытие существует (что парадоксально), или что Бог должен творить мир из Себя (что противоречит Священному Писанию). Поэтому великие отцы-каппадокийцы, Дионисий Ареопагит и другие отцы Церкви утверждают, что Бог выше бытия. Лишь будучи сверхсущностным, Он может сотворить бытие из небытия.

Августин утверждает другое: Бог — это и есть бытие, «высочайшее и неизменяемое бытие»[[88]](#footnote-89), Бог Сам сказал, что Он есть Сущий: «И кто же больший, как не Тот, Кто сказал слуге Своему Моисею: Я есмь Сущий (Исх. 3, 14)… и потому это единственно неизменяемая субстанция»[[89]](#footnote-90). Сотворенный Им мир — это не совсем бытие, неистинное бытие, смесь небытия и бытия. Ведь небытие, из которого мир сотворен, остается в нашем мире. Оно остается источником непостоянства, временности этого мира, лжи и зла, существующих в нем. Бог же есть вечная и неизменная природа, которая имеет «в самом Себе причину бытия, как сказано Моисею: “Я есмь Сущий” (Исх. 3, 14), т. е. сущий совсем иначе, чем существует все прочее, Им сотворенное, поскольку существует истинно, изначально и неизменно, не переходит ни во что, Им сотворенное, и все имеет в Себе как Самосущий; Он не сотворил бы ничего, если бы не созерцал, не созерцал бы, если бы не имел, не имел бы ничего до сотворения, если бы не имел так, как существует Он сам, несотворенный»[[90]](#footnote-91).

Однако то, что Августин считает Бога бытием и истиной, не означает, что он считал Бога познаваемым, и не делает его богословие катафатическим, в отличие от апофатики восточных отцов. И Августин, и отцы-каппадокийцы признают сущностное отличие Творца от твари. Просто каппадокийские отцы понимают бытие по-аристотелевски, как мир чувственный, материальный, и поэтому Творец этого мира должен возвышаться над бытием, быть сверхсущностным. Блж. Августин понимает бытие по-платоновски, как вечный и неизменный мир, а вечным может быть только Бог. Материальный мир — это неистинное бытие, «мир теней». Поэтому богословие Августина столь же апофатично, как и богословие восточных отцов Церкви, просто различные философские установки приводят к различному пониманию одних и тех же терминов: если для каппадокийцев бытие — это мир материальный, то для Августина это мир божественный.

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

Учение о времени

В отличие от Бога, мир и душа изменяются, поскольку существуют во времени. Проблема времени для Августина — одна из основных, ей он посвящает практически всю одиннадцатую книгу «Исповеди». Начинает он с ответа на очень популярный вопрос противников христианского учения о сотворении мира Богом: что делал Бог до того, как создал небо и землю? Ведь если в Боге появилось желание сотворить мир, значит, в Нем ранее этого желания не было. Получается, что в Боге произошло изменение, что противоречит понятию о вечной и неизменной божественной субстанции. Если Бог ничего не делал до того, как создал небо и землю, то Он не может быть назван в абсолютной мере Богом, ибо Он бездействовал; а если Он что-то делал, то почему тогда не творил?

На это Августин пишет: «Я отвечу не так, как, говорят, ответил кто-то, уклоняясь шуткой от настойчивого вопроса: “приготовлял преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком”. Одно — понять, другое — осмеять. Так я не отвечу»[[91]](#footnote-92). Согласно Августину, человек существует во времени, поэтому подняться над временем и понять Бога, существующего в вечности, он не может. Творя мир, Бог одновременно творит и время. Поэтому спрашивать, что было до того, как Бог сотворил мир, неправильно, ведь до мира не было времени[[92]](#footnote-93). Время неотделимо от мира, является его свойством. Более того, Бог выше времени, Он существует в вечности, поэтому в отношении Бога этот вопрос также бессмыслен.

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

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

Августин указывает, что, по всеобщему мнению, время состоит из трех частей: прошлого, настоящего и будущего. Но возникает парадокс: прошлое уже не существует, будущее еще не существует, а настоящее переходит в прошлое и поэтому тоже стремится исчезнуть. И тем не менее познать можно только настоящее. Но где это настоящее? Может быть, настоящим для нас является настоящий год? Но в нем тоже есть и прошлое и будущее. Поэтому же не может быть настоящим ни месяц, ни день, ни час, ни даже минута, ведь и в них тоже можно найти и прошлое и будущее. «Настоящим можно назвать только тот момент во времени, — пишет Августин, — который невозможно разделить хотя бы на мельчайшие части, но он так стремительно уносится из будущего в прошлое! Длительности в нем нет»[[93]](#footnote-94). В конце концов мы приходим к некоторому моменту, к временнóй точке настоящего. Но как только мы пытаемся этот момент настоящего схватить, его уже нет — оно стало прошлым.

Таким образом, о существовании времени можно говорить лишь в аспекте настоящего. И прошлое и будущее существуют лишь как то, что мы в настоящий момент представляем — или вспоминаем, или предвидим. Поэтому Августин утверждает: можно сказать, что существует лишь настоящее, а о прошлом и будущем можно говорить лишь как о настоящем прошедшего и настоящем будущего. Все существует в настоящем: прошлое существует в памяти, а будущее — в предчувствовании. Мы видим в памяти прошедшие события, мы «видим» события будущие. Но увидеть можно только то, что есть, а то, что есть, это уже не будущее и не прошлое, а настоящее. Следовательно, и будущее и прошлое, если они существуют, существуют в настоящем. Как о грядущем восходе солнца мы судим о появившейся заре, так же и о будущем мы судим по тому, что существует настоящее. Поэтому правильнее говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. И существуют они только в нашей душе: настоящее прошедшего существует в памяти, настоящее настоящего в непосредственном созерцании, настоящее будущего — в ожидании. Августин приходит к выводу: время существует лишь в нашей душе.

Некоторые философы говорят, что время есть движение — в частности, движение звезд. Августин не согласен с таким положением, ибо движение и существует, и мыслится во времени, а не наоборот — время в движении. Мы знаем, что движение звезд может быть или быстрым, или медленным, а для этого должен существовать некий критерий. Поэтому не движение есть время, но движение существует во времени.

Неменьшая проблема возникает и в отношении измерения времени. Как можно измерить то, чего уже нет (прошлое), то, что еще не наступило (будущее), и то, в чем нет длительности (настоящее)? И чем измерять время? Для измерения длины есть мера длины — метр или фут, также имеющая длину; для измерения веса есть мера веса — грамм или фунт, также имеющие вес. А чем измерить время? Длиной пути, прошедшего стрелкой циферблата или солнцем по небосводу? Но можно ли измерять время расстоянием? Расстоянием можно измерить подобное себе, т. е. длину. Так и время — его можно измерять лишь временем; но как это возможно? Каков временной эталон времени? Ведь он должен иметь длительность, а значит начало его находится в прошлом, которого уже нет, а конец скрывается в будущем, которого еще нет? Что же это за эталон, имеющий несуществующие границы? Возникает запутанная ситуация. Блж. Августин пишет: «В каком же промежутке измеряется время, пока оно идет? В будущем, откуда оно приходит? Того, чего еще нет, мы измерить не можем. В настоящем, через которое оно идет? То, в чем нет промежутка, мы измерить не можем. В прошлом, куда оно уходит? Того, чего уже нет, мы измерить не можем»[[94]](#footnote-95). Но тем не менее мы можем измерить время, говоря о более длинных и более коротких промежутках времени. Значит, «время есть не что иное как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души»[[95]](#footnote-96). «В тебе, душа моя, измеряю я время»[[96]](#footnote-97), — делает вывод Августин.

Космология

Время Бог творит вместе с материальным миром. Материальный мир для Августина не есть небытие, не есть, как говорил Плотин, «разукрашенный труп», намекая на значение слова «космос» — «красота». Августин не разделяет и античную концепцию мира как существующего в циклическом времени — концепцию, которую высказывали стоики, утверждавшие, что мир постоянно возникает и постоянно сгорает. Нет, мир существует один раз, он существует не в цикличном времени, а во времени линейном, иначе жертва Иисуса Христа оказалась бы напрасной, и в каждом новом, сменяющем друг друга мире потребовалась бы своя жертва Спасителя, что является абсурдным. Поэтому мир существует реально в линейном времени, он есть творение Бога — творение благое, творение из ничего, а не эманация, не порождение из природы Бога. Если бы Бог сотворил мир из Своей субстанции, то мир был бы равен Богу. Творение есть результат не природы Бога, а Его благодати. Бог может творить, а может и не творить, это акт Его воли. Мир творится Богом из ничего, поэтому ничто входит в мир, и от него все несовершенство и изменчивость мира, а от Бога, от Его бытия — все совершенство, красота, бытие мира.

Из небытия творится материя, которая, не имея в себе формы, есть почти ничто. Бесформенная материя названа в Библии «безвидной и пустой землей», а также водой, «ибо вода подвижнее земли, и потому подлежащая действию Творца материя, в виду легкости обработки и большей подвижности, должна была быть названа скорее водою, чем землей»[[97]](#footnote-98). До сотворения материи Бог сотворил небо, которое, указывает Августин, можно понимать по-разному, — например, как мир ангельский, духовный, не вечный, как Пресвятая Троица, но причастный Ее вечности. Этот же ангельский мир, по мнению Августина, назван в Библии светом. Мир творится в течение шести дней, которые Августин понимает аллегорически, а не просто как шесть календарных суток. С одной стороны, пишет Августин, Бог существует вне времени, и поэтому нельзя считать, что Бог творит мир во времени, ведь для Бога решить сотворить мир и сотворить его — одно и то же: «Бог действует не во времени, не с помощью, если так можно выразиться, движений Своего духа или тела, как действуют ангелы и люди, а в вечных и неизменных идеях совечного Своего Слова»[[98]](#footnote-99). Таким образом, Бог творит весь мир сразу в виде неких семенных логосов (rationes seminales), в которых заложено все последующее развитие мира. В дальнейшем каждая вещь развивается по слову Божию, имея в себе этот логос — как бы программу своего развития. Бог сотворил мир посредством Своего Слова, Которое есть истина. Это значит, что в Слове Божием заключены не только сущности всех сотворенных вещей, их идеи, логосы, но и их прошлое и их будущее. Бог Слово вечно заключает в Себе образцы-архетипы всех возможных вещей, их умопостигаемые формы, законы их существования, вес, меру, количество. Эти образцы вечно остаются идеями, несотворенными и единосущными с Богом Словом. Эта концепция, получившая наименование *экземпляризма* (от лат. exemplar — образец), в эпоху схоластики приведет к появлению крайнего реализма как одного из решений спора об универсалиях.

Но, с другой стороны, мир существует во времени и, следовательно, появление его тоже должно быть во времени, что и указано в Библии как шесть дней творения. Правда, понимать вечер и утро этих дней следует не только буквально, но и аллегорически: вечер и утро знаменуют собой конец и начало некоего онтологического процесса, состоящего в придании материи новой формы: «…под вечерами всех первых трех дней, пока не были созданы светила, можно понимать окончание совершенного (творческого) акта, а под утрами — начало нового»[[99]](#footnote-100). Поэтому и после образования светил дни нужно понимать в этом же духе: «…но и в остальных трех под словом “день” разумеются виды творимых вещей, а под ночью — отсутствие или недостаток вида, или, если найдется лучшее слово, нечто такое, что обозначает (момент) лишенности вида при переходе от бесформенности к форме… затем, вечер — это как бы окончание завершившегося творения, а утро — начало нового, ибо всякая сотворенная природа имеет свое начало и свой конец»[[100]](#footnote-101). Следовательно, можно говорить о трояком смысле творения мира. Во-первых, мир творится от вечности в уме Бога, и поэтому творение не принадлежит времени; во-вторых, для Бога захотеть сотворить — это значит сотворить, и поэтому творение происходит мгновенно; и, в-третьих, мир существует во времени, и поэтому творение его занимает некоторое время: «Но одним образом (идеи) существуют в Слове Бога, в котором они несотворены и вечны, иным — в элементах мира, где все, имевшее явиться к бытию, сотворено разом, иным — в вещах, которые, будучи причинно сотворены разом, производятся затем порознь, каждая в свое время»[[101]](#footnote-102).

Мир сотворен разумно, что Августин иллюстрирует фразой из книги Премудрости Соломона, согласно которой Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21)[[102]](#footnote-103). Следовательно, в вещах чисел нет, они существуют в Боге как Его премудрые идеи: «…отсюда мыслящий ум не может не задаться вопросом, существовали ли эти мера, число и вес прежде, чем были созданы твари, и если да, то где именно? Понятно, что прежде твари не было ничего, кроме Творца, а, значит, в нем они и должны были существовать»[[103]](#footnote-104). Следовательно, весь порядок в мире, его гармоничность, красота, единство — все это от Бога, в самой по себе материи этого нет. Материя по своей природе стремится к разрушению, в ней нет созидательного начала. Если бы мир был оставлен Богом без Своего попечения, то он разрушился бы. Поэтому то, что после шести дней Бог почил от Своих дел, означает не то, что Он якобы оставил этот мир, но лишь то, что Он закончил творение мира: «Бог почил от создания новых родов творения, перестав создавать роды, однако при этом Он непрерывно доселе (равно как и впредь) делает, т. е. промышляет о тех родах, которые были изначально установлены»[[104]](#footnote-105). Порядок в мире иерархичен: «…имеющее силу рождать и даже желать ставится выше того, что не имеет такого побуждения. И между живущими существами чувствующие ставятся выше нечувствующих, как животные, например, выше деревьев. И между чувствующими разумные ставятся выше неразумных, как люди, например, выше животных. И между разумными бессмертные ставятся выше смертных, как ангелы выше людей. Все это ставится одно выше другого в силу порядка природы»[[105]](#footnote-106).

Учение о человеке

Высшим творением является человек. Хотя человек творится в тот же день, что и животные, но о его сотворении, по причине превосходства человека над животными, говорится в Библии отдельно. Образ и подобие Божие в человеке, по Августину, это его разумная природа: «…образ Божий, по которому сотворен человек, заключается в том, чем человек превосходит неразумных животных. А это называется умом, или разумом, или сознанием»[[106]](#footnote-107).

Говоря о сотворении человека, Августин указывает, что человек «был создан из ничего»[[107]](#footnote-108). Он категорически не согласен с Платоном, утверждавшим, что тело есть оковы, гробница души: «Разве кто-нибудь любит свои оковы?» — риторически спрашивает он. «Если некоторые говорят, что они решительно желают остаться без тела, то они решительно обманываются, ибо им не тело ненавистно, но его болезни и тяжесть»[[108]](#footnote-109). И если мы читаем у ап. Павла о противоборстве духа и тела, то следует понимать, что речь идет о противоборстве по первенству, а не по ненависти. Тело и душа, будучи созданными Богом, имеют благую природу, причем тело задумано как та часть природы человека, которая подчинена душе. Но из-за грехопадения тело вышло из подчинения, и душа стала служанкой тела. Христос Своей искупительной жертвой восстановил первоначальный порядок и дал понять людям, что тело должно служить душе, а не душа — телу.

Человек, по Августину, составляет единство души и тела. Здесь он опять возражает платоникам, утверждавшим, что сущностью человека является лишь душа. Конечно, душа онтологически выше тела, но без тела она еще не человек: «…человек не есть одно тело или одна душа, но состоит из души и тела. То верно, что душа не составляет всего человека, а лучшую часть человека, и тело не составляет всего человека, а низшую часть человека; когда же то и другое бывает соединено вместе, называется человеком»[[109]](#footnote-110). В этом единстве душа все же обладает более высоким статусом, и поэтому Августин говорит, что человек есть разумная душа, владеющая своим телом.

Таким образом, человек представляет собой единство души и тела. Однако тело и душа — это все же абсолютно различные субстанции, обе изменяющиеся, но душа, которая не имеет пространственной структуры, изменяется лишь во времени. А раз так, то душа не смешивается с телом, хотя всегда находится в теле. Душа есть основа жизни, разумное начало; именно душа сообщает и жизнь телу, и позволяет через тело познавать чувственный мир. Как же соединяются эти столь различные субстанции? На этот вопрос сложно ответить однозначно, и Августин пишет лишь, что душа есть некая сила, которая оживотворяет тело. Однако он выдвигает гипотезу, что душа управляет грубым телом посредством тонкой материальной телесности — света и воздуха[[110]](#footnote-111).

Душа бессмертна. Доказательству этого положения Августин посвящает трактат «О бессмертии души». О бессмертии души говорят следующие доводы. Человек при помощи своего разума познаёт истину, которая существует всегда, поэтому и разум также должен существовать всегда. Человек состоит из тела и души, разум находится в душе (или есть сама душа) и неизменен. Значит, в душе есть нечто неизменное, а «смерть не может быть присущей вещам, не подлежащим изменению. Следовательно, душа живет всегда, независимо от того, есть ли она сам разум, или разум существует в ней, но существует нераздельно»[[111]](#footnote-112). Душа не может быть свойством или, как говорят, гармонией тела, ибо как в таком случае объяснить то, что душевные качества усиливаются лишь тогда, когда она старается отрешиться и освободиться от телесных привычек. Не может погибнуть душа и вследствие ослабления своих сил. Ибо главное свойство души — ее разумность, значит, наибольший вред ей может принести именно ложь. «Ведь большего она не может сделать, как только обмануть. А обманывается только тот, кто живет. Следовательно, ложь не может убить душу»[[112]](#footnote-113). Тело состоит из частей, и когда болит какая-либо часть тела, душа вся ощущает эту боль. Душа не находится в каком-либо месте тела, а находится в каждой части вся целиком. А то, что не состоит из частей, не может на них и распасться и, следовательно, бессмертно.

Происхождение зла. Полемика с манихеями

Во все годы своей жизни Августин особое внимание придавал вопросу о причинах существования в мире зла. Именно поэтому Августин одно время был сторонником манихейства, именно поэтому он впоследствии разочаровался в манихействе, был скептиком, и именно решение этой проблемы посредством бесед со св. Амвросием Медиоланским и чтения трактатов Плотина привело Августина в лоно христианской Церкви. От св. Амвросия Августин взял учение о том, что за зло в мире отвечает человек, имеющий свободную волю, а от Плотина — то, что злом следует считать не некую субстанцию, а просто более низкий уровень бытия, т. е. умаление добра.

Таким образом, проблема *зла* тесно связана с проблемой *свободы*, в частности - с проблемой взаимоотношения человеческой свободы и Божественной *благодати*: как согласовать свободную волю человека с Божественным домостроительством, с тем, что Бог все творит и все знает, через Него все происходит. Исторически Августин разрабатывал эти проблемы чаще всего в споре с еретиками: вопрос о зле — в полемике с манихеями, а вопрос о свободе воли — в более поздней полемике с пелагианами. Полемизируя с манихеями, Августин больше касался проблем онтологических, в споре же с пелагианами его более волновали проблемы, связанные с природой человека.

Манихейство — религиозное учение, основателем которого является перс Мани (III в.). Главным в его учении было утверждение о существовании в мире двух вечно противоборствующих начал — доброго и злого. Учение Мани излагалось в виде весьма причудливой мифологии, включавшей в себя и некоторые моменты библейского повествования. Разумеется, с истинным христианством манихейство не связывало ничего, но тем не менее оно очень быстро стало распространяться, оказывая влияние на многих христиан. Одной из причин было довольно логичное решение вопроса о наличии в мире зла. Сложно представить себе, что всемогущий Бог, творец и промыслитель мира, не может победить существующее в мире зло. Многим казалось, что разумнее предположить существование второго начала в мире, злого, отвечающего за наличие в мире зла, в то время как Бог хочет и делает только добро. Манихейский дуализм доброго и злого начал, казалось, разумно отвечает на все сложные вопросы и позволяет снять с Бога ответственность за творимые в мире безобразия. Поэтому манихейство привлекало многих интеллектуалов — риторов, преподавателей, философов. Кроме того, оно производило большое впечатление и на обычных людей. Манихейство проповедовало усмирение телесной плоти, строгие посты и т. п., что, конечно, создавало представление о манихеях как об истинно религиозных людях, подвижниках, по сравнению с которыми обычные христиане казались чуть ли не сибаритами.

Августин в молодости также подпал под влияние манихеев, но не из-за их показной религиозности и аскетизма, а вследствие того что решение проблемы зла, которое предлагали манихеи, казалось ему наиболее логичным. Однако впоследствии его стали посещать все большие сомнения в истинности учения манихеев, что Августин подробно изложил в «Исповеди». А в седьмой книге «Исповеди» (гл. 3–16) Августин предлагает и свое решение этой проблемы, вызревшее у него из главного вопроса, который никак не могли решить манихеи, даже Фавст, самый известный из них: в чем смысл этой вечной борьбы благого Бога с силами зла? «Что сделало бы Тебе это неведомое племя мрака, которое они обычно выставляют против Тебя как вражескую силу, если бы Ты не пожелал сразиться с ним?»[[113]](#footnote-114) — пишет он, обращаясь к Богу. Действительно, если бы силы тьмы могли причинить Богу какой-либо вред, то оказалось бы, что Бог уступает им и поэтому уже не является Богом. Если вреда они не смогли бы принести, то исчезла бы всякая причина для борьбы Бога с силами тьмы. Ведь Бог совершенен, Он не может стать ни хуже (тогда Он перестанет быть совершенным, т. е. быть Богом), ни лучше (иначе Он до этого был бы несовершенным). Значит, Бог неизменяем.

Августин пытается понять христианское учение о причине зла в мире, услышанное им от св. Амвросия Медиоланского, — что «воля, свободная в своем решении, является причиной того, что мы творим зло и терпим справедливый суд» Божий[[114]](#footnote-115). Бог не может быть злым, следовательно, зло существует в мире вследствие свободной человеческой воли. Но этот ответ опять приводит Августина к серьезным проблемам, ведь воля человека тоже сотворена Богом. И если Бог сотворил человеческую волю такой, что она может склоняться ко злу, значит, Бог предусмотрел это зло в мире. Он сотворил волю злой, несовершенной, и поэтому именно Бог виновен в этом зле. Но может быть, виновник зла — диавол, сатана? Но откуда зло в самом первом ангеле, совершившем этот грех? Ведь он тоже был создан Богом и, создавая этого ангела — денницу, Бог вложил в него возможность согрешить, поэтому также вложил в него возможность зла. Как бы мы ни пытались оправдать Бога, возлагая причину зла на любое из Его творений, мы в конце концов понимаем, что поскольку все сотворено Богом, то именно Он отвечает и за все зло в мире.

Этот ответ, естественно, не устраивает Августина, и он хочет найти другое решение проблемы. Может быть, сам страх зла — это зло? Или сама материя есть зло? — спрашивает Августин, намекая на решение этой проблемы Платоном. Но не может быть, чтобы Бог, будучи всеблагим, сотворил материю злой. Может быть, материя не сотворена Богом, а существовала вечно и имела злую природу? И на это Августин также отвечает отрицательно, потому что даже если допустить, что материя вечна, то Бог все равно имеет всемогущую силу изменить злую природу материи, превратить ее в добрую или уничтожить. Тем более что материя не вечна, а творится Богом. Поэтому и эти варианты ответа Августина не устраивают.

Казалось бы, безвыходное положение: зло в мире есть, мир сотворил Бог, значит Бог отвечает за зло в мире? И в этот трагический момент жизни, пишет Августин, обращаясь с исповедью к Богу, «Ты доставил мне… некоторые книги платоников, переведенные с греческого на латинский»[[115]](#footnote-116). И именно книги Плотина помогли Августину найти правильный ответ на мучившую его проблему.

У Плотина причина происхождения в мире зла — это недостаток добра. Зла как такового в природе нет, но есть иерархия добра. Единое, по Плотину, это Добро абсолютное, в котором совершенно ничего нет злого. Ум, создаваемый Единым, содержит в себе добро, излитое из Единого, но в меньшей степени, а в Душе, эманируемой из Ума, добра еще меньше. Вот эта меньшая степень добра и есть, по Плотину, зло. Как тьма есть недостаток света, так и зло есть недостаток добра. У зла, по Плотину, нет метафизической основы.

Августин, конечно же, не может принять плотиновский субординационизм ипостасей. Но он берет у Плотина его главную мысль: зла нет, есть лишь недостаток добра. Значит, зло есть в том, что может изменяться, стать хуже. Но что может стать хуже? Хуже не может быть или то, чего нет, или Бог, все остальное может быть или лучше, или хуже. «Мне стало ясно, — пишет Августин, — что только доброе может стать хуже. Если бы это было абсолютное добро или вовсе бы не было добром, то оно не могло бы стать хуже. Абсолютное добро не может стать хуже, а в том, в чем вовсе нет добра, нечему стать хуже. Ухудшение наносит вред; если бы оно не уменьшало доброго, оно бы вреда не наносило»[[116]](#footnote-117). Все ухудшающееся лишается доброго, лишается в какой-то степени бытия. Если вещь полностью ухудшится, то она лишится бытия, т. е. перестанет существовать. Поэтому все, что существует, — доброе, а зло не существует, точнее, зло не имеет субстанции, иначе, если бы субстанция зла существовала, она была бы добром.

Можно привести такой пример. Ухудшается только то, что существует, а существует только доброе — скажем, болеть может лишь живущий организм. Если человек умирает, то и болезнь также исчезает. Гниение тоже может происходить только с существующим предметом. Если предмет сгнивает и исчезает, то и процесс гниения тоже прекращается. Так же и с любым другим злом в мире. Зло в мире существует только тогда, когда существует вещь, которая может стать хуже, т. е. существует добро, которое может уменьшаться. Зло не имеет субстанциальной основы, и в этом манихеи ошибались.

Августин указывает, что зло приходит в мир из небытия, из которого Бог творит мир. Лишь Бог является чистым, абсолютным бытием, а мир сотворен из небытия и поэтому это небытие в себе содержит. А поскольку небытие как таковое не существует, то не существует и зло. Бог не мог сотворить абсолютно совершенный мир, подобный Себе, ибо Бог не может сотворить Сам Себя. Любое творение всегда ниже Бога, поэтому в любом творении есть недостаток блага. Зло существует лишь в этом аспекте — как недостаток блага. Отсюда и возможность зла. Поэтому существует зло физическое: уродство, болезни и т. п.

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

Антипелагианская полемика. Учение о свободе

Кроме зла естественного существует и нравственное зло. *Естественное* зло существует независимо от человека, *нравственное* зло делает человек, оно зависит от свободной воли человека и является его греховностью.

Греховность также не есть субстанция. «Я спрашивал, — пишет Августин в “Исповеди”, — что же такое греховность, и нашел не субстанцию: это извращенная воля, от высшей субстанции, от Тебя, Бога, обратившаяся к низшему, отбросившая прочь “внутреннее свое” и крепнущая во внешнем мире»[[117]](#footnote-118). Человеческая душа тоже может ухудшаться, а ее ухудшение состоит в том, что она отворачивается от Бога и обращает взгляд на низший материальный мир.

Причиной нравственного зла, или греховности, является не только то, что наша душа сотворена из небытия несовершенной. Наша воля сотворена свободной, и поэтому в самой нашей воле имеется возможность грехопадения. Эта возможность, конечно, не является необходимостью, Бог не создал нашу душу такой, что она *необходимо* должна была выбрать именно такой, а не иной поступок, направить свою волю обязательно на непослушание Богу. Бог вложил в нее лишь возможность, а возможность может стать действительностью только при свободном участии человека.

Впервые проблема свободы наиболее остро была поставлена английским монахом Пелагием (греческая форма от его настоящего имени Морган). Родился ок. 360 г., скончался ок. 420 г., место его кончины неизвестно. В начале V в. Пелагий приехал в Рим и был поражен нравственной обстановкой в городе. Это было время, когда с принятием христианства как официальной религии Римской империи изменилось и отношение людей к христианству. Если раньше христианами становились из-за любви ко Христу и люди шли на мученическую смерть, чтобы исповедовать свою веру в Спасителя, то в это время появляются люди, которые начинают пользоваться тем, что христианство является официальной религией. Люди становятся христианами, чтобы получить материальные блага и привилегии, не разделяя сердцем веру в Спасителя. Происходит ухудшение нравов среди христиан, люди начинают оправдывать свои поступки некоторым подобием христианских доводов: говоря о том, что все предопределено Богом, как и их безнравственная жизнь, и человек греховен по своей природе, а первородный грех так изменил человека, что грех стал его естественным состоянием и т. д.

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

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

Что такое свобода? По Пелагию, это Божественный дар и особая нравственная сила, способная самостоятельно направлять себя как в сторону добра, так и в сторону зла. Поскольку свободная воля направляет себя в сторону добра или зла, она сама не должна быть присуща ни добру, ни злу. Она индифферентна, безразлична к тому и другому. Свобода есть некая формальная способность выбора между добром и злом. В ней нет никакого нравственного содержания. Поэтому сам человек, по мнению Пелагия, стоит между добром и злом. В «Послании к Деметриаде» Пелагий пишет об этом так: «Наделив человека и той и другой возможностью, Бог, собственно, сотворил так, что тот поступает как хочет, дабы, способный к добру и злу, имел он по природе своей две возможности и по своей воле склонялся бы к одному или же к другому. Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло»[[118]](#footnote-119).

Свобода — это не какая-то нравственная сила, а лишь некая возможность направить себя к добру или злу. То и другое остается для нее безразличным. Поэтому и состояние, предшествовавшее поступку, для человека также не играет никакой роли. Человек, ведущий нравственную жизнь, вполне способен в определенный момент сделать выбор в сторону безнравственного поступка и наоборот — человек безнравственный может направить свою свободную волю к гораздо лучшим целям. В этом и состоит суть нравственности человека — в том, что человек всегда может сделать свободный выбор: «…в самой свободе выбора этих двух сторон и заключается преимущество разумной души. В этом-то, говорю я, и заключается вся честь природы нашей, в этом-то и есть ее достоинство, из-за этого, наконец, все великие люди и заслуживают хвалы и награды. И вообще, не было бы никакой добродетели у того, кто пребывает в добре, если бы он не имел возможности перейти на сторону зла»[[119]](#footnote-120). И уж, разумеется, поступки наших предков ни в коей мере не могут повлиять на нашу свободу, уменьшить ее или увеличить. Свобода — это сущностное свойство человека, ее не может быть больше или меньше. Если человек несвободен, это не человек (имеется в виду, конечно, свобода воли, а не свобода действия).

Отсюда, из такого понимания свободы как возможности выбора, и вытекают все следствия пелагианства.

Поскольку, по мысли Пелагия, наличие свободного выбора составляет сущностную особенность человека, то, следовательно, нет отличия между нашими прародителями — Адамом и Евой до грехопадения — и нами. И Адам имел свободную волю, и мы ее имеем. Свободы не может быть больше или меньше, она или есть, или ее нет, поэтому свобода воли у нас одинакова. Далее, поступки других людей, в том числе и наших предков, не влияют на нас. Поэтому грехопадение Адама и Евы является их частным греховным поступком, на нас оно никак не влияет. Человек остается человеком и после грехопадения, поэтому он так же свободен, как и Адам. Отличие нас от Адама состоит лишь в том, что Адам не имел примера греховных поступков, а мы знаем о греховных поступках других людей, и это нас соблазняет и смущает. Следовательно, за первородный грех ответствен лишь Адам, и у Бога нет никаких оснований наказывать все человечество.

Но почему тогда Адам жил в раю, а мы живем в бедственном мире? На это Пелагий отвечал, что зло, существующее в мире, — это нормальный порядок вещей. Неверно думать, что Адам был сотворен бессмертным, абсолютно нравственным человеком, а мы утеряли знание истины и дар бессмертия. Адам был так же смертен, как и мы, и в его состоянии могли быть и болезни, и страдания, и телесные влечения, и страсти, в том числе и половая.

Отсюда вытекает и то следствие пелагианства, что Иисус Христос, Который тоже был человеком со всеми присущими ему страстями, имеет только то отличие от нас, что Он мог управлять и владеть своими страстями. Здесь также кроется огромная проблема, которая со всей силой заявит о себе впоследствии (в VI–VII вв.) в ереси монофелитства, в споре о том, были ли во Христе две воли или одна. Если мы не согласимся с Пелагием и его утверждением, что Иисус Христос был человеком и имел все страсти, то мы вынуждены будем склониться к монофелитскому тезису, что в Нем была только одна воля — Божественная, совершенная. Здесь Церкви пришлось выдержать множество испытаний и разработать теорию, которая, с одной стороны, не попала бы в ловушку пелагианства, приписывающего Христу порочные страсти, а с другой — не впала бы в ересь монофелитства, утверждающего, что Иисус Христос хотя и обладал человеческой природой, но воля у Него была одна. Проблема свободы воли пронизывает все христианское богословие, а не является только особенностью пелагианства.

Из рассуждений Пелагия следует, что поскольку человек абсолютно свободен, то и благодать как особая божественная сила, направляющая к благим делам, человеку не нужна. Человек имеет сам в себе эту силу и сам направляет себя к благому или злому деянию. Человек может спастись и без благодати, все зависит от его собственной личной воли. Однако Пелагий не мог отрицать сам факт наличия благодати, он говорил, что благодать существует и Бог дал ее человеку в виде способности к добру, в виде самого факта наличия свободной воли. В свободе Пелагий выделял три элемента: мочь, желать и совершать. Человек *может* совершить какой-то поступок, *хочет* его совершить и *совершает*. Возможность совершения — это и есть благодать, она дается всем людям, а дальше уже лишь от человека зависит, захочет ли он совершить добрый поступок и совершит ли его. То есть благодать — в наличии у человека свободной воли, в том, что человек *может* выбрать благую цель для своей жизни.

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

Эта концепция вполне может быть названа деистической: Бог творит человека, а потом только наблюдает за ним, ни во что не вмешиваясь. Поэтому непонятной становится искупительная миссия Христа, роль Церкви и многое другое. Почему человек грешит? Пелагианство утверждает, что одной из причин наших греховных поступков является незнание того, как нужно поступать, чтобы не совершить грех. Поэтому роль Христа в деле нашего спасения Пелагий фактически сводил только к Его проповеди добродетельной жизни, а Церковь выполняет роль общества порядочных людей.

Таким образом, исходя из совершенно правильного тезиса о наличии у человека свободной воли, Пелагий приходит к абсолютно еретическому выводу о неповрежденности человеческой природы в результате первородного греха, о ненужности Церкви и Божественной благодати в деле нашего спасения, совершенно неправильно трактует искупительную миссию Иисуса Христа. Как эту проблему решить?

Одно из решений предложил блж. Августин. Он утверждал, что человек действительно был сотворен благим. Он получил свободную волю, через которую мог или сохранить свое райское совершенство, или лишиться его. Однако, в отличие от Пелагия, Августин выделял в свободе не только *формальный* элемент — что свобода есть некая способность выбирать между добром и злом, — но и элемент *качественный*: свобода есть нравственная сила, имеющая в себе внутреннее расположение к приобретению некоторого содержания. Эта сила может быть как доброй, так и злой. Таким образом, Августин иначе определяет свободную волю. Это не просто возможность выбора. Выбирать может лишь свободное существо, поэтому сущность свободы гораздо глубже, чем просто выбор. В работе «О свободе воли» Августин пишет: «Ведь воля наша не была бы волей, не будь она в нашей власти. Ну а если она в нашей власти, то она у нас свободна»[[120]](#footnote-121). Именно поэтому свободен Бог: все в Его власти, над Богом ничто не довлеет. Иначе говоря, свобода — это независимость. Человек также имеет от Бога эту способность (будучи образом Божиим), но поскольку человек не всемогущ, то проявляется эта способность как выбор. Пелагий же не замечает глубинного смысла свободы и сводит ее лишь к ее проявлению в мире.

Только что сотворенный человек имел свободную *добрую* волю. Но если у Адама и Евы была только добрая воля, то почему же прародители согрешили? Августин говорит, что свобода не только качественна, но и формальна. То есть в действительности у Адама и Евы была добрая воля, но у них была и возможность согрешить, и они эту возможность реализовали, превратив ее в действительность. Адам и Ева имели добрую волю, но в первоначальном ее состоянии — так называемую меньшую свободу. Эта свобода была благой, но еще имела в себе возможность грешить. Своими делами они должны были таким образом направить себя к служению лучшему, чтобы и формально их свобода стала такой, чтобы они уже не только не хотели — не могли грешить. Пелагиане стали возражать Августину, говоря, что такого не может быть — свобода именно в том и состоит, чтобы выбирать между добром и злом. На это Августин ответил, что тогда и Бог несвободен, ибо Он не может грешить. На это пелагиане уже не могли ничего возразить.

В вопросе грехопадения и свободной воли Августин долго спорил с Пелагием, который считал, что грехопадение не изменило природу человека и что человек после грехопадения остался таким же свободным и деятельным, как до того. По Августину, грехопадение изменило человеческую природу таким образом, что дальнейшее спасение возможно только при помощи Бога. Если до грехопадения воля человека была доброй и лишь *могла* согрешить, то после грехопадения воля изменилась так, что не грешить она уже *не может*, потому что человек потерял власть над своими плотскими вожделениями. После грехопадения воля стала волей только ко греху, именно в этом и состоит испорченность человеческой природы. Человек стал таким, что теперь он уже не может не грешить. Это надо понимать в самом широком смысле: даже если человек считает, что он делает благие дела, то он все равно совершает грех — ведь в нем всегда присутствует элемент или тщеславия, или гордости, или чего еще. После грехопадения душа наша настолько изменилась, что возврат в первоначальное состояние своими силами человеку стал невозможным; только благодать, только непосредственная помощь Бога может спасти человека. И если в ранних своих трактатах Августин допускал возможность самостоятельного выбора в сторону добра, ибо «и наказание, и награда были бы несправедливы, если бы человек не обладал свободой воли»[[121]](#footnote-122), то в более поздних трактатах он отказывается от этой точки зрения в пользу практически полной зависимости человека от Бога в отношении совершения добрых дел. Так, в работе «О предопределении святых» Августин часто повторяет фразу апостола Павла: «Что имеешь, чего бы не получил?» (1 Кор. 4, 7) — и признает: «…я сам был обличен этим исключительным апостольским свидетельством, когда думал нечто иное об этом деле. И открыл мне Бог истину при решении этого вопроса»[[122]](#footnote-123).

Эти положения ставят перед Августином сложный вопрос: все же свободен человек или нет? Как соединить, казалось бы, несоединимые понятия: свободу воли и предопределение Божие? Августин не отрицает ни свободу человека, ни благодать Бога, он стремится найти гармонию между ними. Хотя, следует признать, не всегда ему это удавалось, а в более поздних работах он практически признал свое бессилие решить эту проблему, указывая на ее таинственный характер, превышающий способности человеческого познания. Попытки же рассудочно решить эту проблему в молодости он считал явно ошибочными.

И тем не менее Августин стремится найти гармонию свободы и благодати. В произведении «О граде Божием» Августин полемизирует на эту тему с Цицероном, известным греческим философом, который также рассматривал проблему соотношения предопределения и свободы. Цицерон утверждал, что если существует только предопределение всего и вся, то тогда нет никакой необходимости для человека быть нравственным. Ибо зачем наказывать или поощрять человека, если можно сказать, что тот или иной поступок не является заслугой его свободной воли, его нравственных стремлений, а вызван к жизни какими-то роковыми обстоятельствами или Божественным вмешательством? Поэтому в этой проблеме, в противопоставлении свободы и благодати, свободы и предопределения, Цицерон выбирает свободу, отрицая всеобщее управление миром.

Августин говорит, что Цицерон, отдавая предпочтение человеческой свободе, является святотатцем, потому что отрицает Божественный промысл в мире. Августин говорит, что существуют и свобода, и благодать — и Бог все знает и все предопределяет, и мы свободны: «В противоположность этим святотатственным и нечестивым попыткам мы утверждаем, что и Бог знает все прежде, чем оно совершается, и мы делаем по доброй воле все, что чувствуем и сознаем как свое добровольное действие»[[123]](#footnote-124). Сам факт наличия религиозно-нравственного сознания у человека говорит и о том, что человек свободен, и о том, что существует провидение. Если человек верит в Бога, то он, с одной стороны, верит в то, что существует божественное провидение, а с другой — что он должен держать ответ перед Богом за свои дела, т. е. что он свободен. Поэтому существование и предопределения и свободы — это эмпирический факт. Это нужно исследовать, а не доказывать. Ошибка Цицерона состояла в том, что божественное провидение он понимал по-античному, как судьбу. Но судьбы в том понимании, в котором ее мыслили древние греки, судьбы как рока, как безличной силы, управляющей всем и вся, такой судьбы нет вовсе, тем более такой судьбы, как влияние звезд. Ведь судьба — это полное отрицание свободы, Бог же свободен, поэтому в Боге соединяются и предопределение и свобода.

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

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

Бог предвидит то, что человек сделает, ведь предвидеть еще не значит воздействовать, заставлять. Если Бог знает, что я что-то сделаю, это еще не значит, что я это делаю при Его непосредственном вмешательстве. Однако все существует в силу причин, восходящих, в конце концов, к Богу. Поэтому, можно сказать, такое решение Августина является не совсем последовательным, мы вынуждены будем сказать, что свобода человека иллюзорна, что *свобода воли* у человека есть, но *свобода действий* отменяется Богом.

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

Но это не совсем так, потому что свобода, по Августину, есть возможность для свободной воли выбирать наилучшее. В каком случае человек может выбирать наилучшее? Только в том случае, если он представляет себе весь выбор, который перед ним стоит, т. е. чем больше знаний у человека, тем он свободнее. Бог помогает человеку стать свободным, даруя ему Свою благодать. Поэтому такое взаимодействие благодати Божией и свободной деятельности человека осуществляется следующим образом: благодать не отрицает свободу, а, наоборот, увеличивает ее. Чем более свободен человек, тем менее он грешит. Ведь абсолютно свободный и знающий все Бог не грешит вовсе, а человек, сподобившийся божественной благодати, также теряет способность грешить. Человек, наделенный божественной благодатью, обладает гораздо большим выбором в своем действии (уподобляясь Богу, который может делать все, кроме греха), следовательно, у него гораздо большая свобода. А поскольку свобода есть возможность выбирать наилучшее, то человек, находящийся под благодатью, более свободен, потому что он всегда выбирает наилучшее. Без благодати человек несвободен, привязан к плоти, становится рабом греха, поэтому человек, познавший Бога и получивший от Него благодать, действительно становится свободным. После Страшного Суда, после всеобщего воскресения, и свободы будет больше, чем сейчас, потому что тогда не будет ни греховной воли, не будет греховного знания, не будет возможности грешить. «И такой она (свобода. — *В. Л.*) будет по дару Божию, а не по возможности, заключающейся в самой ее природе. Ибо одно дело — быть Богом, и совсем другое — быть причастным Богу. Бог не может грешить по самой природе; причастный же Богу невозможность грешить получает от Бога. В этом божественном даре должны были существовать степени, так что сначала дана была такая свободная воля, при которой бы человек мог не грешить, а в будущем такая — при которой бы он уже не мог грешить»[[124]](#footnote-125).

Этика

С проблемой свободы у Августина связана и проблема любви, ведь, как правило, человек выбирает то, что любит. А поскольку человек выбирает либо добро, либо зло, то и любовь может быть или доброй, или злой. Добро человек выбирает вследствие благодати Божией, а зло — вследствие поврежденности грехом. Поэтому «благая воля есть любовь добрая, а воля превратная — любовь дурная»[[125]](#footnote-126). Любовь Августин объясняет в аристотелевских терминах — как стремление к естественному месту. Поскольку, по Августину, весь мир имеет иерархическую структуру, то все в мире имеет свое естественное место. В неживом мире естественным проявлением этой любви являются: тяжесть — для вещи, стремление подняться ввысь — для огня, всплывать на поверхность воды — для масла, которое налито на воду, и т. д.: «Всякое тело вследствие своего веса стремится к своему месту. Вес тянет не только вниз, он тянет к своему месту. Огонь стремится вверх, камень вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут свое место. Масло, если налить его вниз, поднимется над водой; вода, налитая на масло, опустится вниз; они увлекаемы своей тяжестью, они ищут свое место. Где нет порядка, там беспокойство; упорядоченное успокаивается. Моя тяжесть — это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился»[[126]](#footnote-127). Любовь — это принцип, организующий весь мир. Для души естественное место — в Боге, поэтому душа влечется к Богу. Душа должна любить Бога, в этом и есть стремление души к Богу, в этом и есть проявление ее любви к Богу. «Любовь туда возносит нас, и благой Дух Твой поднимает нас, низких, прочь от дверей смерти. <…> Там поместит нас добрая воля, и ничего мы больше не пожелаем, как пребывать там вовеки»[[127]](#footnote-128).

Если душа стремится к Богу, то тело влечется к телесному. Отсюда возникает телесная любовь и любовь духовная. Они могут друг другу противоречить, и если человек увеличивает любовь телесную, то у него уменьшается любовь духовная, и наоборот — с увеличением любви к Богу — уменьшается любовь к телесному. Духовная любовь, основанная на свободной воле, является свободной, в отличие от любви телесной, которая несвободна и подчиняется законам телесного мира. Человек может любить свою любовь или, наоборот, ненавидеть ее, и именно в этом состоит нравственность человека. «Ибо и саму любовь должно любить, соблюдая известный порядок, чтобы хорошо любить то, что следует любить; чтобы она была в нас добродетелью, делающею жизнь доброй. Поэтому мне представляется кратким и верным такое определение добродетели: она есть порядок в любви»[[128]](#footnote-129). Нравственный человек тот, кто любит свою любовь к Богу и ненавидит свою любовь к телесному, и наоборот — порочный человек тот, который не любит свою любовь к Богу и любит свою любовь к телесному, к удовольствиям. В этом отличие августиновской и вообще христианской концепции добродетели от античной. В Античности не было такого понятия, как любовь или ненависть к своей собственной любви. Моральной оценке поддавались лишь дела. Добродетель в Античности — это соответствие своей природе. Как писал Аристотель, добродетельная лошадь — та, которая быстро бегает, добродетельный человек — тот, кто правильно мыслит, и т. п.

По Августину, добродетельный человек — тот, кто любит лишь то, что достойно любви, ибо во всем мире есть порядок в любви, установленный Богом. Внутренним регулятором этого порядка в любви, оценки, правильно или неправильно человек любит свои собственные желания, свою собственную любовь, является совесть. Совесть есть у каждого человека, даже у которого нет правильного представления о порядке в любви, и именно этот принцип вложен в человека Богом.

Если в человеке есть этот порядок в любви и он достигает свое естественное место, то такой человек достигает блаженства, счастья. Ведь блаженство не может быть без обладания благом. Поэтому «блаженным является лишь тот, кто имеет все, что желает, но [при этом] не желает ничего дурного»[[129]](#footnote-130), — пишет Августин в работе «О Троице». Нельзя желать того, что есть зло, иначе это приведет человека к несчастью. Наслаждаться можно лишь безусловным благом, плодом любви достойного к Богу, всем остальным можно лишь пользоваться.

Если человек наслаждается тем, чем надо пользоваться, то это приводит к страданию; если человек пользуется тем, чем надо наслаждаться, это также приводит к страданию, поэтому наслаждаться надо тем, что достойно наслаждения, и пользоваться тем, чем необходимо пользоваться. В этом также существует свой порядок. И человеческая испорченность, или грех, состоит в перемене местами наслаждения и пользования. «Ибо, когда любят творение само по себе, тогда это вожделение. И тогда оно не помогает тому, кто им пользуется, но вредит наслаждающемуся им. Так как творение либо равно нам, либо ниже нас, то следует пользоваться низшим ради Бога, а наслаждаться равным в Боге. Ибо собой ты должен наслаждаться не в себе самом, но в Том, Кто сотворил тебя; и также [ты должен наслаждаться] тем, кого ты почитаешь как самого себя»[[130]](#footnote-131).

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

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

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

Философия истории

Августин справедливо считается философом, который первым рассмотрел проблемы истории человечества в философском плане. Дело в том, что в Античности не было философии истории, поскольку не было линейного представления о времени. Мир представлялся цикличным, в котором все повторяется, — как написано у Гераклита, «мерно возгорающимся, мерно угасающим». Эта концепция циклического времени не могла породить философско-исторической концепции, и поэтому античные философы практически не занимались проблемами истории, не видя в истории смысла.

Христианство приносит в мир совершенно иное понимание истории, в которой мир имеет начало в божественном творении и конец, описанный в Апокалипсисе. Античная история не имела в себе никакого смысла, христианская же картина наполнена глубоким смыслом: если Бог творит мир, промышляет о нем, Сам становится человеком, создает Церковь, то, конечно же, неспроста. Эти идеи и лежат в основе августиновского понимания исторического процесса. Для Августина античный циклизм неприемлем хотя бы по одной простой причине: если Бог сошел на землю, стал человеком и искупил наши грехи, то в мире циклическом искупительная жертва Спасителя теряет свой смысл. Эта жертва имеет смысл, только если наш мир единственный и имеет свою собственную историю.

Благодаря Священному Писанию известно, что история человечества развивается по законам, предписанным миру Богом. Ветхий Завет говорит, что у Бога имеется замысел при создании нашего мира, и человек благодаря помощи Божией может этот замысел познать. Об этом говорит деятельность пророков, которым давалась эта способность познания и предсказания будущего. Всю историю Августин делит на семь периодов, вернее на шесть периодов, по числу дней творения, а седьмой период, который наступит после конца света, символизирует седьмой день, когда Бог «почил от всех дел Своих». Вся история между грехопадением и Страшным судом делится на шесть периодов, каждый имеет свой собственный смысл. Первый период — от Адама до всемирного потопа, второй — от потопа до Авраама, третий от Авраама до Давида, четвертый — от Давида до переселения в Вавилон, пятый — от переселения в Вавилон до воплощения Иисуса Христа, сейчас идет шестой период, а седьмой будет потом, он будет нашей субботой после воскресения из мертвых. «Седьмым днем будем даже и мы сами, когда будем исполнены и обновлены Его благословением и освящением»[[131]](#footnote-132). Каждый период имеет свой собственный смысл и свою собственную задачу на земле. Длительность всех этих периодов различная. Поэтому невозможно предсказать, когда наступит седьмой период, когда закончится наш шестой день. Августин отрицал концепцию хилиазма, утверждая, что невозможно знать время конца нашего мира.

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

Символом града земного является Вавилон или Римская империя, которую Августин называет вторым Вавилоном, а символом града небесного является Иерусалим, или земная Церковь. Человек может быть формально в Церкви, а на самом деле в глазах Божиих принадлежать к земному граду.

К земному государству, т. е. к реальному земному образованию, Августин относился по-разному. С одной стороны, он его не считал безусловным благом, но с другой — он его признавал и считал благом относительным, потому что земное государство помогает людям в этой жизни. Этим благом следует не наслаждаться, но лишь пользоваться. Хотя Августин часто нападал на государство, особенно на Римское, которое долгое время противостояло христианству, однако и в Римском государстве Августин видит некоторые достоинства. Государство возникает, конечно, вследствие грехопадения и существует только в земной жизни, но оно полезно, потому что является гарантом мира и порядка.

§ 9. Дионисий Ареопагит

Проблема авторства

Любому человеку, читавшему Деяния святых апостолов, имя Дионисия — первого афинского епископа — хорошо известно. О произведениях его не было ничего известно до тех пор, пока на Константинопольском соборе в 532 г. впервые были представлены произведения под авторством, как утверждалось, Дионисия Ареопагита. Представили его впервые монофизиты, чтобы в доказательстве истинности своего еретического учения опереться на чрезвычайно серьезный авторитет.

Непосредственно на соборе возникли сомнения в подлинности этих произведений, и еще тогда многие отрицали авторство Дионисия. Утверждалось, что первый афинский епископ, ученик апостола Павла, не мог быть еретиком, а также что в этих работах имеются философские положения, которые гораздо позднее встретятся у философов-неоплатоников, в частности у Прокла. Некоторое время эти труды были важным аргументом в руках монофизитов, однако впоследствии прп. Максим Исповедник показал, что ничего еретического в них нет, и дал православное толкование идеям, изложенным Дионисием Ареопагитом. Прп. Максим был совершенно уверен, что эти книги были действительно написаны афинским епископом, и обвинил самих греческих философов в воровстве. Он указал, что христианский философ не мог этого сделать, ведь иначе он солгал бы, приписав эти произведения не себе, а весьма почитаемому афинскому епископу. Лгать, как и воровать, свойственно не христианам, а язычникам, поэтому, скорее всего, считает прп. Максим, это неоплатоники взяли некие мысли у св. Дионисия и переработали их в своем ключе, подобно тому как в свое время Платон по-своему переработал идеи Моисея[[132]](#footnote-133).

Однако до сего времени принято считать, что поскольку эти произведения до IV в. не были известны, то, скорее всего, они были написаны в промежутке между IV и V вв. Настоящий автор до сих пор неизвестен, называют различные имена, выдвигаются разные версии — что это или Севир Антиохийский, монофизит, живший в конце V — начале VI в., или Дионисий Великий, епископ Александрийский, или некий ученик Климента Александрийского, живший в середине III в., или ученик св. Василия Великого. Встречается также мнение, что это Аммоний Саккас, учитель Плотина, или грузинский философ Петр Евер (IV–V вв.). Но так или иначе авторство этих произведений точно не установлено, поэтому их принято приписывать некоему Псевдо-Дионисию Ареопагиту, а сами произведения называют «Корпусом ареопагитик». В этот корпус входят «О мистическом богословии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «О Божественных именах» и десять посланий разным лицам. С философской точки зрения наиболее важны «О мистическом богословии» и «О Божественных именах».

После того как прп. Максим доказал, что содержание книг Дионисия Ареопагита вполне православно, они стали пользоваться огромной популярностью и в западной, и в восточной Церкви и переводиться на множество языков. Известно, что они были переведены на славянский язык и что их читал Иван Грозный. В Западную Европу эти книги были принесены Иоанном Скотом Эриугеной, который перевел их на латынь вместе с комментариями прп. Максима Исповедника.

Апофатическое и катафатическое богословие

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

Для того чтобы подняться до познания Бога, человеку необходимо отречься от всего тварного. Так он писал в начале своего «Мистического богословия», произведения, в котором Дионисий обращается к Тимофею, епископу Ефесскому: «Ты же, дорогой Тимофей, усердно прилежа мистическим созерцаниям, оставь как чувственную, так и умственную деятельность и вообще все чувственное и умозрительное, все не-сущее и сущее и изо всех сил в неведении устремись к соединению с Тем, Кто выше всяких сущности и ведения»[[133]](#footnote-134). Поэтому главным для единения с Богом и познания Его является отказ от всех форм обычного познания: чувственного и рационального. В первую очередь надо устраниться, конечно, деятельности чувств. Подобный способ восхождения к Единому предлагал и Плотин. Вначале, по Плотину, надо отрешиться от чувств, затем от дискурсивной деятельности рассудка, потом вообще от деятельности разума, от самого себя — и тогда можно достичь созерцания Единого.

То же самое мы видим у Дионисия Ареопагита. Устранившись от деятельности чувств, от деятельности разума, от всего чувственно-воспринимаемого, умопостигаемого, сущего и несущего, не воспринимая свое собственное познание, будучи независимыми от всего, мы сможем устремиться к единению с Богом. Поэтому ступени достижения познания Бога у него такие же, как у неоплатоников. Несомненно, есть очевидная связь с учением неоплатоников, но есть и существенные различия.

Главный путь описания божественной сущности, по Дионисию, — путь апофатический, отрицательный, в котором человек отказывается от какого-либо описания божественной сущности. Ведь Бог выше бытия, Бог не есть бытие, Он творит бытие из небытия, будучи выше и того и другого. Бог выше не только бытия, но и разума. Поэтому Бог бессловесен, ибо существует вне слов и мышления и может открыться лишь добрым людям (в этом отличие от неоплатонизма, где принцип нравственного совершенства не являлся необходимым для познания Бога и единения с Ним). Но и нравственно совершенному человеку Бог открывается не целиком, ибо тот созерцает не Бога, а лишь место, где Он пребывает. Бог выше всего, выше любой возможности Его познания.

Познание, созерцание и славословие Бога — это неведение и невидение, и познать Бога можно, только не зная и не видя Его. Познать Бога можно, только отстранившись от всего сущего, «подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту»[[134]](#footnote-135). Поэтому и для достижения Бога нужно отрешиться от всего лишнего, от того, что мешает нам достичь Бога. Поэтому отрицательные суждения более предпочтительны, чем положительные.

Но путь положительный для познания Бога также справедлив в меру своего применения, и нужно лишь понимать, где находятся границы положительного богословия и где — границы отрицательного. В положительном, катафатическом богословии следует исходить из некоего знания о Боге, из того, что наиболее присуще Ему по Его сущности, по Его природе. Сущности Бога соответствуют самые высшие суждения. Ведь «разве не более Бог жизнь и благодать, нежели воздух и камень?»[[135]](#footnote-136)

С другой стороны, в отрицательном богословии следует исходить из утверждения несправедливости самых низших суждений о Боге. «И не в большей ли мере не бывает Он в похмелье и не гневается, чем не может быть выражен словом или помыслен?»[[136]](#footnote-137)

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

Умопостигаемые характеристики также не присущи Богу. Поэтому Бог не есть ни душа, ни ум, ни разум, ни мышление, ни равенство, ни неравенство. Он не покоится, не движется, Он не есть ни вечность, ни время, Он не есть ни знание, ни истина. Дионисий пишет, что Бог не есть ни единое, ни единство, ни благость, ни дух, поясняя, что это следует понимать не так, как мы это обычно представляем. Понятно, что Бог есть Дух и что Бог есть любовь, но часто человек воспринимает дух и любовь как нечто тварное. В таком виде Бога, конечно же, нельзя представлять.

Поэтому Бог превосходит всякое утверждение и всякое отрицание. Дионисий Ареопагит идет дальше Плотина. Соглашаясь с ним, что Бог превосходит любое бытие и любую способность к познанию, он утверждает, что Бог выше даже единства, выше всего, что мы можем каким-либо образом выразить.

Однако существуют и положительные характеристики Бога. В работе «О Божественных именах» Дионисий пишет, что можно назвать Бога Спасителем, Искупителем, Премудрым, Умом, Истиной, Словом, Сущим, Благом.

Поскольку истинны оба подхода — и апофатический и катафатический, то Бог не только трансцендентен миру, но и имманентен ему. Он и превосходит весь мир, и одновременно находится во всем мире. Мир есть творение Бога, и Бог присутствует в любой части нашего мира. Отличие от неоплатонизма здесь очевидно. Если у неоплатоников Бог творит мир в силу своей природы, в силу своей сущности, изливая из себя свою сущность, и мир поэтому вечен, как и Единое, то, по Дионисию Ареопагиту, мир творится Богом из небытия и имеет начало во времени. Поэтому главная проблема философии у Дионисия смещается в иную сторону по сравнению с Плотином. Если для Плотина главной проблемой была проблема соотношения единства и множественности: как возникают из Единого множество вещей, то для Дионисия главная проблема — это творение мира: как запредельная сущность может сотворить бытие, которое отличается от Бога по своей сущности. Непознаваемость Единого у Плотина обусловлена немощью рассудка, который не может отречься от множественности вещей, не может выйти за пределы времени и пространства. А непознаваемость Бога для Дионисия состоит в том, что человек, как тварное существо, не может выйти за пределы тварного мира и подняться до Творца.

Происхождение зла

Говоря о Боге как о благе, Дионисий остро ставит проблему зла и подробно останавливается на ней в 4-й главе работы «О Божественных именах». Если мир творится благим Богом, то непонятно, откуда в мире зло. Эта проблема была одна из основных и для Августина. Вообще, очевидно, что это одна из наиболее острых проблем христианства.

Дионисий задает множество вопросов: «И вообще, что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего помимо Добра? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо Добра?»[[137]](#footnote-138)

Очевидно, что зло не может исходить из благого Бога, так же как огонь не может охлаждать. Добро — это сущностное свойство Бога, так же как необходимым свойством огня является тепло. Благо не может творить не-благо. Зло — это разрушение, поэтому происходить все может только из блага — из того, что является началом творения, созидания. Благо и бытие, таким образом, оказываются синонимами. А зло есть разрушение и не может быть началом созидательным. Поэтому если зло существует, оно должно заключать в себе некоторую часть добра, ибо существование есть благо.

Бог как благо превосходит и сущее и не-сущее. И поэтому зла нет ни в сущем, ни в не-сущем. В этом еще одно отличие Дионисия Ареопагита от неоплатоников, отождествлявших зло и небытие.

Иногда говорят, продолжает Дионисий, что зло необходимо для того, чтобы сущее могло становиться. Ведь Бог есть начало творения мира, а изменение и движение в мире происходят из-за того, что существует зло. Но это неверно, поскольку зло не может быть причиной становления сущего, ибо становление — это также элемент творения, а зло может только уничтожать.

Благость распространяется на всех существ — и на добрых, и на злых, поэтому и злое становится добрым в той мере, в какой все злые существа участвуют в благости. Но благость проявляется в неравной степени, иначе в мире не было бы благообразия. Все было бы одинаково, поэтому все существующее причастно благу в разной степени. Но все причастно благу, поскольку если бы оно было лишено блага, то не существовало бы. Поэтому все сущее есть в какой-то мере сущее и в какой-то мере — не-сущее, ибо оно причастно благу в какой-то мере, в какой-то мере непричастно, поскольку оно отпало от вечно сущего. И поэтому «одни причастны Добру в совершенстве, другие более или менее Его лишены, третьи имеют к Добру еще более смутную причастность, а четвертым Оно является в виде предельно слабого отголоска»[[138]](#footnote-139). И следовательно, «зло представляет собой несовершенное добро»[[139]](#footnote-140).

Поскольку все существующее *отпало* от вечно сущего, то его нет, но поскольку оно *причастно* вечному бытию, то оно есть. Зло же не является добром ни в какой степени. Итак, зла нет во всем сущем. Иначе мы пришли бы к выводу, что начало зла находится в благе. Но, повторяет Дионисий, зла в благе нет, как в огне нет холода. Следовательно, у зла должно быть другое начало. Однако в мире не может быть двух начал. Поэтому зло не может исходить из Бога и у зла не может быть начала.

Дионисий подходит к этой проблеме и с другой стороны, пытаясь понять, что, может быть, существует какой-то конкретный носитель зла, и рассматривает все сотворенное Богом. Может быть, зло существует в ангелах? Нет, ангелы суть подобие Божие. И если ангелы наказывают грешников, то злыми они являются только в глазах этих грешников. Но наказание не есть зло. Зло — это поступок, заслуживающий наказания. Существуют и злые ангелы, т. е. демоны, но и они злы не по своей природе. Ведь они произошли от Добра и были при сотворении благими. Но и сейчас, поскольку демоны существуют, то они причастны благу, ведь существует лишь то, что причастно благу. Демоны не совершенно отлучены от блага, поскольку существуют, живут и мыслят. «Так что поскольку *демоны* существуют, они существуют из Добра, и они благи»[[140]](#footnote-141). Злыми они стали по причине оскудения в них добра. Поэтому зло в них — это извращение наследственных свойств, отказ от них и, следовательно, утрата сил, направляющих к совершенству. Поэтому демоны злы не по природе, а вопреки ей.

Зло не существует и в человеке, поскольку люди также происходят из блага, поэтому и они благи. Люди бывают злыми вследствие уклонения от благой деятельности, по причине собственной слабости.

В бессловесных тварях, т. е. животных, также нет зла, ибо те животные, которые кажутся нам злыми, — хищники, поедающие других живых существ, — есть часть общей гармонии всего мира.

Многие считают злом уродство или болезнь, но уродство и болезнь есть не зло, а умаление красоты, как уродство, или внутреннего порядка, как болезнь.

Злом не является и материя, ибо материя существует в виде разнообразных форм, а формы причастны красоте, и поэтому через формы материя также причастна красоте. Даже если допустить, что материя есть небытие, то в ней нет ничего, в том числе и зла, а не только добра. Если же материя существует, то материя есть благо в силу своего существования. Поэтому зло существует в человеческих душах не в силу того, что материя влечет их к себе, а в силу ошибочного, греховного движения самой души, т. е. направленности ее не к Богу, а от своего Творца. Зло есть оскудение и недостаток добра и имеет свое бытие вопреки природе, вопреки разуму. В то время как у добра есть цель, есть движение, есть замысел, то у зла нет ни того, ни другого, оно существует без начала, без цели и без причины.

И существует зло при спасительном Промысле, для того чтобы служить на пользу людям. Человек создан свободным, поэтому Промысл не может вести нас против нашей воли к нравственному совершенству. Зло и существует, для того чтобы человек пришел к нравственному совершенству по своей воле.

«Так что зло не-суще, и зла нет среди сущих, — делает окончательный вывод Дионисий. — Зло как таковое не существует нигде. Зло возникает не от силы, но от слабости»[[141]](#footnote-142).

В дальнейшем работы Дионисия Ареопагита в восточной Церкви стали популярны, благодаря главным образом прп. Максиму Исповеднику, а в Западной Европе основным пропагандистом его идей стал Иоанн Скот Эриугена.

§ 10. Иоанн Скот Эриугена

Жизнь и произведения

Иоанн Скот Эриугена (810—877), по происхождению шотландец, родился в Ирландии, о чем говорят оба его имени: Скот — шотландское, и Эриугена — ирландское. В 847 г. он переселяется в Галлию, куда его приглашает правитель Галлии Карл Лысый. К тому времени в Западной Европе вновь оживляются философские и богословские споры, в частности возникает спор о свободе и предопределении. Основное противоречие этой проблемы, отмеченное еще блж. Августином, состоит в том, что, с одной стороны, человек свободен, а с другой — при сотворении мира все люди были предопределены: одни к спасению, другие — к осуждению.

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

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

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

Об Иоанне Скоте Эриугене написана замечательная работа А. И. Бриллиантова — «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». В ней дается детальный анализ философии Эриугены, а также рассматриваются особенности западнокатолического и восточноправославного образа мышления, ибо Иоанн Скот Эриугена, как никакой другой мыслитель Средневековья, был связан и с западной и с восточной культурами.

Предмет философии

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

Учение о «четырех природах»

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

Бог творит мир, но творит не в однократном акте, а в некоем вневременном созидании, которое Эриугена описывает в виде четырех этапов, четырех ступеней. Это и есть четыре природы. Первая природа — это natura non creata creans, «природа несотворенная и творящая». Вторая — natura creata creans, «природа сотворенная и творящая». Третья — natura creata nec creans, «природа сотворенная и нетворящая». И четвертая — natura non creata nec creans, «природа несотворенная и нетворящая». Как понимать эти четыре природы?

Природа несотворенная и творящая — это Бог как причина всего. Только Бог творит, Сам будучи несотворенным. Бог творит Ум, божественные идеи, существующие в Логосе, Сыне Божием, которые являются посредниками между Богом и миром, — это и есть природа сотворенная и творящая. Рождение Сына не предшествует во времени сотворению в Нем идей. Они совечны Ему, но все же отличаются от Него, как отличается тварь от Творца. Создание неба или, скорее, создание света, о чем говорится в первой главе книги Бытие, и есть создание творческих идей в Сыне. Сами по себе идеи непознаваемы и для людей, и для ангелов. Познавать их можно только в конечном мире, в теофаниях. Следуя Дионисию Ареопагиту, Эриугена ограничивается указанием 15 идей: благость, сущность, жизнь, разум, интеллигенция, мудрость, сила, блаженство, истина, вечность, величие, любовь, мир, единство, совершенство.

Для Бога существуют только эти идеи, уже в них Он мыслит конечный мир. Но сам мир есть дальнейшее раскрытие божественных идей. Это природа сотворенная и нетворящая, имеющая источник творения вне себя.

На четвертом этапе Бог возвращается Сам к Себе как цели всего существующего. Теперь Он природа несотворенная и нетворящая. Бог есть природа несотворенная: сотворив мир, Он достигает цели Своего творения и поэтому уже не творит.

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

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

Человек есть творение Божие, но он есть и образ Божий, Его мысль. Собственно говоря, все творение Бога есть мысль, человек же есть мысль, мыслящая сама себя. Поскольку мышление тождественно бытию, то мысль человека и есть бытие. Материальный мир существует в нашей мысли и есть проявление божественного духа. Все находится в человеке, и сотворение человека является одновременно и сотворением мира. Весь мир есть лишь явление в его уме. Поэтому все по своей сущности духовно, и лишь нефилософскому уму, поврежденному грехопадением, кажется, что чувственный мир существует самостоятельно.

Человек — это мысль, познающая сама себя. Познавая себя, человек познаёт находящийся в нем весь мир и поэтому познаёт и Бога. Самопознание для Эриугены является ключом к познанию и мира и Бога. Но человек в свое время совершил грехопадение, он отпал от Бога. Идеальное, райское состояние для Эриугены — это состояние именно *идеальное*, т. е. нематериальное, непространственное. Человек же есть существо духовно-материальное, и поэтому грехопадение неразрывно связано с моментом его творения. Так что человек не был в раю ни одного мгновения, ведь Сам Господь называет дьявола человекоубийцей от начала (Ин. 8, 44), т. е. с самого начала творения. Поэтому грехопадение было актом чисто трансцендентным, внутренним и состояло в отделении чувств от разума, которые перестали находиться с ним в гармонии. Происходит некоторое несоответствие того, что воспринимают наши чувства, и того, о чем говорит разум. Чувственный мир кажется человеку реально существующим, но это лишь из-за неумения философски осмыслить данные чувственных восприятий.

Смысл жизни человека состоит в том, чтобы привести себя в идеальное состояние, очиститься от всего, что не может быть признано свойственным ему как образу Божию. Человек должен объединить в себе духовную и материальную природы и воссоединиться с Богом. Очищенная материальная природа тогда обратится в дух, в интеллект. Первым этапом этого объединения является физическая, телесная смерть человека, ибо в момент смерти заканчивается преобладание в человеке животных стремлений и низших потребностей. Второй этап — это воскресение из мертвых, которое будет состоять в новом соединении душ с телами. Третий же момент возвращения в райское состояние есть полное превращение тела в дух и вообще всего низшего в человеке в высшее. Низшее при этом не отменяется, а объединяется с высшим. В этих положениях Эриугена опирается на св. Григория Богослова, утверждавшего, что «душа обратит в будущей жизни в саму себя все тело всецело и будет с ним едино, — дух, и ум, и Бог», и прп. Максима Исповедника, который писал в комментарии на это место свт. Григория, что «во время воскресения <...> поглощена будет плоть душою в духе, душа же Богом»[[142]](#footnote-143). Впервые этот процесс был совершен в Иисусе Христе, а через Него человек тоже может достичь этого объединения.

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

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

Глава II. Схоластика

§ 1. О понятии схоластики

Слово «схоластика» происходит от греческого слова σχολαστικός — школьный, ученый. В позднем Средневековье под схоластикой стали понимать определенный способ философствования и богословствования. В современном понимании схоластика — это нечто мертвое, чуждое жизни, реальным человеческим запросам. На самом же деле под схоластикой в IX–XIV вв. понималась конкретная практика преподавания в западных университетах и школах.

Западные школы появились достаточно давно — с VII–VIII вв., когда стала стабилизироваться жизнь в Западной Европе, начали образовываться монастыри, укреплялась власть пап и епископов. Тогда же возникает необходимость и в укреплении церковной власти, подготовке священнослужителей и образованных монахов, а впоследствии и образованных мирян. Для этого при монастырях и в епископатах создаются школы. Первоначальная причина возникновения школ вполне проста и понятна. Языком Римской Католической Церкви являлась латынь, на этом языке писали отцы Церкви, велось богослужение, написана Вульгата (богодухновенный перевод Библии, выполненный блж. Иеронимом Стридонским). Однако к тому времени латынь перестала быть разговорным языком новых народов, населявших Западную Европу. Поэтому возникла насущная необходимость обучения будущих священников латыни, пониманию Священного Писания, отцов Церкви и т. п.

Епископские школы считались более престижными, чем монастырские, но и те и другие готовили в первую очередь священнослужителей. Наиболее известной из первых епископских школ была школа *Исидора Севильского*, образованная в VII в. Исидор был епископом Севильским, жил в Испании, в городе Толедо. Ему принадлежит произведение «Начала, или Этимология», в котором он изложил основную школьную программу преподавания в учебных заведениях того времени.

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

Но наиболее знаменитой была школа, основанная *Алкуином* (730–806) в Йорке (Британия). Система образования, принятая в этой школе, а позднее в Турском монастыре во Франции, широко распространилась в последующие века. Алкуин был знаменитым педагогом; он переехал во Францию по просьбе короля Карла Великого и обучал самого Карла и его сыновей. Среди произведений Алкуина выделяется «Диалектика», которая считается первым схоластическим произведением. В нем Алкуин, так же как и Исидор Севильский в «Этимологии», изложил основные принципы образования, по которым следует готовить грамотных священников.

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

В дальнейшем из монастырских и епископских школ начинают образовываться университеты. Первый университет был открыт в 1088 г. в итальянском городе Болонья, затем возникают университеты в Оксфорде, Кембридже, Париже и т. д. К XI в. относится и начало той философии, которую принято называть схоластической. Представление о схоластической философии как о чем-то мертвом и застывшем восходит к эпохе Возрождения — эпохе раскрепощения нравов и всеобщего отхода от Церкви; именно тогда термин «схоластика» стал пониматься отрицательно. С этого времени отрицательное представление о схоластике (и в целом о Средневековье как о темных веках) дошло и до наших дней. Однако схоластическое преподавание было достаточно грамотным, а схоластическое образование — необходимым для христиан того времени, особенно если принять во внимание, что появилось оно еще до отделения католицизма от православия.

Со временем значительно большее внимание начали уделять диалектике — одному из семи свободных искусств, что придало новое значение и смысл схоластическому образованию. Диалектика стала основой для изучения всех остальных наук, в том числе и Священного Писания. Философское мышление все более распространяется на область богословия; этот синтез и получил название схоластической философии. Схоластическая философия — это философия определенного исторического промежутка (XI–XIV вв.), основанная на христианском Откровении, на вере в истинность того, что изложено в Священном Писании, и в то, что эту истину можно и нужно понимать при помощи философии. Иными словами, схоластическая философия основана на том положении, что при познании Божественных истин определенная роль принадлежит и вере и разуму.

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

§ 2. Беренгарий

Иногда схоластику начинают с Иоанна Скота Эриугены, но чаще с мыслителей, живших в XI в., когда возникает университетское образование. Одним из первых таких философов был Беренгарий (ум. 1088). Пожалуй, основная проблема философии того времени, существовавшая и в более ранние века и получившая наибольшее выражение в работах Тертуллиана и Августина, — это проблема соотношения веры и разума. Беренгарий был из тех философов, которые отдавали приоритет разуму, считая, что в вопросах веры разум так же авторитетен, как и в других вопросах, где этот авторитет не подвергается сомнению.

В частности, в работе «О священной трапезе» Беренгарий исследует таинство причащения. Он считает, что вполне возможно исследовать это таинство, в том числе и превращение вина и хлеба в Кровь и Тело Христовы, с точки зрения разума. Беренгарий утверждает: невозможно помыслить, чтобы субстанция хлеба превратилась в субстанцию Тела Христова, ибо субстанция сама по себе неизменна по определению. Кроме того, акциденция, т. е. свойство предмета, не может существовать без самого предмета. Поэтому поскольку, причащаясь, мы ощущаем вкус вина и хлеба, то можно сделать вывод, что субстанция вина и хлеба не исчезла. Смысл таинства Евхаристии состоит в том, что к субстанции хлеба чудесным образом добавляется субстанция Тела Христова, а к субстанции вина — субстанция Крови Спасителя. Потому это и является таинством, что происходит чудесным образом. Потому и действенно это таинство, что мы действительно причащаемся Телу и Крови Христовым.

Эта концепция была осуждена Католической Церковью, и сам Беренгарий вынужден был публично отказаться от своих взглядов.

§ 3. Петр Дамиани

Противоположную позицию в споре между верой и разумом занимал Петр Дамиани (1007–1072). Он считал, что познать Бога можно лишь верой, а разум если и может быть полезным, то лишь в качестве служанки. Благодаря Петру Дамиани классической формулой схоластики в Западной Европе стала фраза, восходящая еще к Филону Александрийскому: «Философия есть служанка богословия». Все, что относится к мирскому, светскому, должно подчиняться церковному, ибо мирское, светское есть тело, а Церковь есть душа. Так же как в человеке тело подчиняется душе, так и светская власть должна подчиняться церковной власти — власти папы. Философия, не поставленная в рамки церковного учения, есть вымысел диавола, а логика есть источник всех ересей. Если бы философия была необходима для спасения людей, пишет он в книге «О святой простоте», то Христос избрал бы философов в качестве Своих учеников; однако Он избрал рыбаков и иных простых людей.

Философия должна быть не самостоятельной, но лишь служанкой богословия, и ей должны быть поставлены определенные пределы, каковыми являются догматы и таинства. Философия ни в коем случае не должна анализировать христианские таинства и догматы, потому что они выше нашего разума, превосходят его. Божественное всемогущество, согласно Петру Дамиани, настолько превосходит наше понимание, что Бог действительно может сделать все. Один из популярных вопросов христианской философии: «Может ли Бог сделать бывшее небывшим?» В работе «О Божественном всемогуществе» Петр Дамиани утверждает, что в силу Своего всемогущества Бог может уничтожить даже прошлое, и если Он этого не делает, то только потому, что не может и не хочет отменить Божественный Промысл. Изменить прошлое — значит признать ошибки в Промысле, чего не может быть. Божественная воля ничем не ограничена, в отличие от нашего разума, имеющего свои пределы. К Богу, превосходящему всякое мышление, неприменимы те правила рассуждения, которыми пользуется человеческий разум. Бог — это вечность, и для Него равны и прошлое и будущее.

§ 4. Ансельм Кентерберийский

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

Ансельма Кентерберийского современники называли «вторым Августином». И действительно, учение Ансельма во многом связано с философией Августина. К тому же Ансельм систематизировал и рационализировал учение Августина, которое сам великий отец Церкви развивал многие годы своей жизни, часто сомневаясь и отказываясь от ранее высказанных взглядов. Один из таких вопросов — отношение веры и разума. Вера, указывал Ансельм в согласии с Августином, выше разума, является его основой. Она всегда предшествует разуму. В любом исследовании мы всегда сначала во что-то верим, и в акте веры истина нам дана полностью и целиком. Но эта целая истина человеку еще не совсем понятна, и чтобы человек мог лучше понять ее и уяснить, Бог и дал ему разум. При помощи разума человек лучше понимает истину, которая была дана ему в первоначальном акте веры. Поэтому разум может помочь в более глубоком понимании истин веры, но неспособен привести к вере.

Это решение проблемы отношения веры и разума помогает Ансельму лучше понять бытие Бога, понять, как он пишет, «что Ты есть, как мы веруем; и тó есть, во что мы веруем»[[143]](#footnote-144). Сам Ансельм считает, что он не доказывает бытие Бога, но лишь хочет лучше понять Его бытие: «Ибо я не разуметь ищу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что “если не уверую, не уразумею”»[[144]](#footnote-145).

Доказательства бытия Бога

Но все-таки нельзя сказать, что проблема доказательства бытия Бога Ансельма совершенно не волнует. В «Монологионе» он предлагает ряд рассуждений, утверждающих бытие Бога, основываясь на внешнем опыте. Суть их состоит в том, что, наблюдая природу, внешний мир, можно прийти к выводу, что существует Бог, Которого мы не видим, но о существовании Которого нам говорит наш разум. Первое рассуждение основано на том, что блага в мире неодинаковы и существуют различные степени совершенства. А если мы видим в мире что-то менее совершенное, более совершенное и еще более совершенное, то необходимо, чтобы было мерило совершенства, венчающее эту пирамиду совершенств, т. е. абсолютно совершенное Cущество, Бог. Второе исходит из того, что поскольку у всего в мире есть какая-нибудь причина, то и у мира в целом также должна быть причина — причина сама в себе, т. е. Бог.

Однако все эти доказательства не совсем удовлетворяют Ансельма, потому что делают вывод о существовании Бога на основании наблюдений за природой, т. е. как бы подчиняют веру в Бога данным органов чувств. О Боге же нужно судить непосредственно, а не опосредованно. Поэтому более важным, с точки зрения Ансельма, является доказательство, не основанное ни на чем, самодостаточное, которое получило впоследствии название *онтологического*.

У Ансельма Кентерберийского оно фигурирует в следующем контексте. Он анализирует псалом 13 (52), в котором говорится: «Сказал безумец в сердце своем: нет Бога». Почему, спрашивает Ансельм, автор псалма назвал человека, говорящего, что Бога нет, безумцем? В чем его безумство? Безумство состоит в том, что тот, кто говорит эту фразу, противоречит сам себе, ибо Бог всегда мыслится как существующий. Ведь даже тот, кто отрицает существование Бога, понимает, что такое Бог. Он понимает, что Бог — это «нечто, больше чего нельзя ничего помыслить»[[145]](#footnote-146). Значит, понятие Бога имеется, по крайней мере, в его разуме. Но может ли быть то, что имеется только в разуме, тем, больше чего нельзя ничего помыслить? Конечно, нет, ибо «если оно уже есть по крайней мере только в уме, можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше»[[146]](#footnote-147). А то, что существует и в действительности, и в понятии, всегда больше того, что существует только в понятии. Поэтому сказать, что Бога нет, значит высказать противоречие. «Ведь если то, более чего нельзя ничего помыслить, может быть помыслено как то, чего нет, из этого следует, будто бы то самое, более чего нельзя ничего помыслить, не есть то, более чего нельзя ничего помыслить; а это явное противоречие»[[147]](#footnote-148). Поскольку логических противоречий быть не может, то, следовательно, Бог существует. И атеист является безумцем, ибо высказывает логически противоречивую мысль.

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

Аргумент Гаунилона кажется разумным, но он бьет мимо цели. Потому что сам Ансельм говорил, что такого рода доказательства применимы только к одному существу — к Богу, Который действительно есть Тот, больше чего ничего нельзя помыслить. Никакой остров не обладает таким свойством, поэтому при помощи этого примера опровергать онтологическое доказательство нельзя.

Но все же в рассуждениях Ансельма действительно кроется трудноразрешимая проблема. Если безумец говорит, что нет Бога, значит можно вообразить себе Бога несуществующим, а это противоречит тому, что, представляя Бога несуществующим, мы делаем логическую ошибку. Ансельм приводит следующее соображение. Существуют два вида мышления: адекватное и символическое. Человек весьма часто путает области применения адекватного и символического мышления. Символическое мышление действительно может воображать все что заблагорассудится, но адекватное мышление есть мышление о действительности и поэтому истинно. Оно может анализировать символическое мышление и находить в нем противоречия. И если таковые находятся, то это значит, что символическое мышление оказывается ложным. Адекватное мышление, таким образом, показывает нам, является ли символическое мышление истинным. Иначе говоря, истинное мышление — это адекватное мышление, мышление о действительно существующем. А символическое мышление — это воображение, к действительности необязательно имеющее отношение. Например, мы можем вообразить кентавра, но помыслить его не можем, поскольку помыслить кентавра — значит, например, описать его физиологию, места обитания и т. п. Бога же мы действительно помыслили, поскольку указали на то Его свойство, которое никто отрицать не будет: высочайшее превосходство.

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

Онтологическое доказательство имеет корни в древней философии, а не является чистым изобретением Ансельма. Еще Парменид утверждал, что бытие и мышление — одно и то же. От понятия об Уме и Едином к выводу об объективном их существовании приходил Плотин. Подобное рассуждение встречается у Августина, строящего следующую цепочку рассуждений: я сомневаюсь, следовательно, я существую, это истинно, — следовательно, истина существует, следовательно, истина есть Бог. Августин приходит через представление о своем собственном сомнении к мысли о том, что Бог существует. В последующей философии онтологический аргумент также будет встречаться весьма часто; особенно отчетливо он будет формулироваться Декартом, Лейбницем, Гегелем; значительное развитие это доказательство получит в русской философии у еп. Михаила (Грибановского), С. Л. Франка, Н. О. Лосского.

Смысл онтологического доказательства достаточно просто был сформулирован в XVII в. Декартом: *Бог, «по определению», есть наиболее совершенное Существо и поэтому обладает всеми положительными свойствами (знанием, могуществом, благостью и т. п.). Существование — тоже положительное свойство, следовательно, Бог обладает существованием*. Невозможно представить себе Бога несуществующим, ибо это противоречит самому понятию Бога. Если мы мыслим себе Бога, то мы мыслим Его Всесовершенным, а значит, существующим. То есть понятие существования Бога выводится из самого понятия Бога. Это наиболее известная и простая формулировка онтологического доказательства. Очевидно, что основывается это доказательство на признании врожденности понятия Бога человеку, иначе это понятие многим было бы неизвестно. Следовательно, онтологическое доказательство может существовать лишь в философии рационалистической, считающей, что разум самодостаточен и не зависит от чувственных восприятий.

Проблема универсалий

Такое понимание разума приводило Ансельма к платоновскому учению о понятиях. Действительно, если разум самодостаточен, а мышление состоит в оперировании понятиями, то источник понятий не может находиться вне разума, в чувственных восприятиях. Понятия сами обладают реальным бытием. Такая концепция получила название *реализма* понятий, в отличие от *номинализма*, который утверждал, что источник понятий — в чувственных восприятиях о материальных вещах, а сами понятия есть не что иное, как знаки этих вещей. Этот спор восходит к античному спору Платона, Аристотеля и стоиков: существуют ли идеи реально вне предметов (Платон), в самих предметах (Аристотель) или есть лишь знаки предметов (стоики)? Термин «идея» в Средние века не был распространен, поскольку мир идей, по Платону, вечен и независим от Бога, что несовместимо с христианским учением о Боге — Творце всего сущего. Поэтому говорили об общих понятиях, универсалиях. Реалисты утверждали, что реально существуют лишь универсалии, а единичные предметы существуют случайно, в силу причастности им. Реальность существования универсалий может быть разной: *крайние реалисты* утверждали, что универсалии существуют в уме Бога, а *умеренные реалисты* говорили, что универсалии существуют реально в самих вещах. Понятно, что крайние реалисты были сторонниками платоновской (точнее, августиновской) философии, а умеренные — аристотелевской. Номиналисты же вслед за стоиками считали, что реально существуют лишь единичные вещи, а понятия — это лишь имена (nomen) этих вещей. Этот спор получил название *спора об универсалиях*.

Одним из первых сторонников крайнего реализма в эпоху схоластики был Ансельм Кентерберийский, утверждавший, что реально существуют только понятия, а единичные вещи существуют в силу причастности им. Иначе невозможно богопознание, ведь восхождение к Богу должно идти через внутренний опыт, через мышление, самопознание. Образ Божий в человеке — это его разум, поэтому общие понятия, содержащиеся в человеческом уме, должны быть и в уме Божественном. Кроме того, без признания реализма понятий нельзя понять большинство христианских догматов и таинств — ни первородного греха Адама, ни таинства Причащения, ни искупления Иисусом Христом человеческих грехов и т. д. Действительно, как понять, что каждый конкретный человек несет на себе печать первородного греха? Это невозможно, если мы не представим себе, что первородный грех существует в качестве некоторой идеальной онтологической сущности, существующей самостоятельно, и все люди причастны ей. Ведь абсурдно было бы считать, что каждый человек является носителем того первородного греха, который совершили наши прародители, в том смысле что этот грех передался нам по наследству.

Так же понимается и догмат искупления Иисусом Христом наших грехов: Иисус Христос искупил грехи всех людей, которые родились и еще родятся, потому что понятие об этом существует в Божественном уме, а для Божественного ума не существует понятия времени — это вечность, которая распространяется на всех людей. И в таинстве человек приобщается этому божественному знанию; невозможно представить себе, чтобы каждый раз в каждом храме присутствовало тело Христово как отдельный конкретный предмет.

Кроме Ансельма Кентерберийского, следует отметить ряд других философов, его современников. В частности, следует упомянуть *Петра Ломбардского* (ум. 1160), автора четырех книг «Сентенций». Эти книги знамениты тем, что по ним учились в университетах в продолжение трех веков, их комментировали различные богословы. Существовала даже должность в университетах — сентенциарий, т. е. преподаватель по «Сентенциям». Следует выделить также *Гильома из Шампо* (1068–1121), представителя крайнего реализма. Гильом утверждал, что реально существуют только общие понятия, а индивидуальные предметы существуют лишь благодаря причастности универсалиям, а отличаются друг от друга некоторыми случайными свойствами. Существовал и крайний номинализм, родоначальником которого был *Росцелин* (1050–1120). Он утверждал, наоборот, что существуют только единичные вещи, а общих понятий нет вообще, это лишь «звуки голоса». Из этого тезиса Росцелина следовали чрезвычайно еретические выводы, которые были тут же осуждены Католической Церковью. В частности, поскольку нет общих понятий, то нет и Единого Бога, Единой Божественной природы, которая объединяла бы в Себе три Ипостаси, а есть лишь три конкретных индивидуальных бога. На соборе в Суассоне в 1092 г. эта идея Росцелина была осуждена как тритеизм.

§ 5. Петр Абеляр

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

История жизни Абеляра описана им в автобиографической книге «История моих бедствий», где повествуется о гонениях физических и духовных. Абеляр родился в знатной семье, но отказался от наследства. Почувствовав неодолимую тягу к философии, поехал учиться к Росцелину, а затем в Париж, где стал слушателем епископа Гильома из Шампо. Однако крайний реализм Гильома не удовлетворяет Абеляра, и он вступает с ним в споры, упрекая его в непоследовательности. Ведь если, как говорит Гильом, реальным бытием обладает лишь общее, а индивидуальные вещи существуют только благодаря случайным свойствам, то непонятно, каким образом вообще возникает сама индивидуальность вещи. Если реально существуют только общие понятия, то материальные вещи одной сущности должны быть абсолютно похожими одна на другую. Следовательно, надо признать, что либо реально существуют индивидуальные вещи, либо за отличия между индивидуальными вещами отвечают некие общие понятия. За постоянные препирательства Абеляр впал в немилость у епископа Гильома и был изгнан из его школы.

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

В 1113 г. Абеляр становится учеником епископа Ансельма Ланского, но также разочаровывается и вновь начинает преподавать. Ансельм Ланский запрещает Абеляру читать лекции. В это время начинается знаменитый роман Абеляра с Элоизой, весьма просвещенной девушкой, знавшей многие языки, в том числе и те, которых не знал сам Абеляр (древнегреческий, древнееврейский). Ради встреч с Элоизой Абеляр становится ее домашним учителем. Но, как пишет Абеляр в «Истории моих бедствий», под предлогом учения они всецело предавались любви. Вскоре Элоиза забеременела, и Абеляр тайно увозит ее от родителей. Вскоре рождается сын, которого Элоиза нарекла Астролябием. Чтобы сохранить честь Элоизы и ее родителей, Абеляр готов жениться на ней, но при одном условии — этот брак должен быть тайным. Дело в том, что для женатого мужчины были закрыты все пути богословской деятельности — ни преподавать в университете, ни стать священником Абеляр, будучи женатым, не смог бы. Родители Элоизы не хотят этого и делают все, для того чтобы разлучить Абеляра и Элоизу. И однажды ночью родные и близкие Элоизы, подкупив слугу Абеляра, напали на философа и оскопили его. Несчастные влюбленные принимают постриг и разъезжаются по разным монастырям. Но любовь друг к другу они сохраняют до конца своих дней. После смерти Абеляра Элоиза завещает похоронить себя в одной могиле с ним, и через 22 года это завещание было выполнено. Впоследствии останки Абеляра и Элоизы были перенесены в Париж, где их вновь похоронили рядом на кладбище Пер-Лашез.

Разлукой с Элоизой бедствия Абеляра не заканчиваются. В 1021 г. состоялся собор в Суассоне, на котором, в частности, разбирался трактат Абеляра «О Божественном единстве и троичности». Абеляра обвиняют в ереси и ссылают в монастырь св. Медарда в Суассоне, который служил в то время духовной тюрьмой. Абеляр некоторое время живет там. Но друзья покупают ему участок земли, и он строит небольшую часовню и живет отшельнической жизнью простого монаха. Ученики его не забывают. Они строят рядом шалаши, помогают своему учителю возделывать землю. Из-за этого Абеляр вновь подвергается гонениям, и он в отчаянии пишет в «Истории моих бедствий», что мечтает даже уехать к язычникам (вероятно, имея в виду Испанию, которая была в это время занята арабами-мусульманами), чтобы там спокойно заняться философией: «Богу известно, как часто я впадал в отчаяние и помышлял даже о бегстве из христианского мира и о переселении к язычникам, чтобы там, среди врагов Христа, под условием уплаты какой-нибудь дани спокойно жить по-христиански»[[148]](#footnote-149). Однако вместо этого он возвращается в Париж, где опять начинает преподавать. Популярность его к тому времени становится чрезвычайно большой, а вместе с популярностью растет и ненависть со стороны правящих епископов. Бернард, епископ Клерво, созывает в 1140 г. новый собор в Сансе, и Абеляра осуждают в арианстве и пелагианстве. Он едет в Рим, к папе, чтобы просить у него защиты, по дороге останавливается в монастыре Клюни, где заболевает и умирает.

Среди работ Абеляра можно отметить «История моих бедствий», «Да и нет», «Диалектика», «Введение в теологию», «Познай самого себя» (само название говорит об отношении Абеляра к Сократу).

Абеляра, конечно, интересовали все вопросы, над которыми билась схоластическая философия того времени: и вопрос об универсалиях, и отношение веры и разума. В отношении последнего Абеляр утверждал, что все недоразумения происходят из-за того, что путают философию, т. е. диалектику, и софистику. «А известно, что диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая — в подобии их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные»[[149]](#footnote-150). Диалектика, т. е. логика, — это наука, имеющая Божественное происхождение, ибо в Евангелии от Иоанна сказано, что «в начале было Слово», т. е. Логос, разум. Поэтому разум и логика священны и имеют Божественное происхождение. Более того, читая Евангелие, мы видим, что Иисус Христос не только произносил проповеди, но и убеждал людей при помощи Своих аргументов, т. е. прибегал к авторитету разума. Ссылался Абеляр и на Августина, который говорил о пользе диалектики, философии и математики для уяснения Священного Писания.

Античная философия, по мнению Абеляра, тоже шла к Богу, и изобретение Аристотелем диалектики — это самое ценное приобретение человечества до вочеловечения Иисуса Христа. Конечно, как христианин и последователь блж. Августина, Абеляр понимает, что вера первична. Однако он восстает против бездумной веры, неразумного доверия авторитету. Христианская вера должна быть понята. Согласно Абеляру, «ни один разумный среди нас не запрещает исследовать и обсуждать веру при помощи разумных доказательств, и никто разумно не успокаивается на сомнительном, если только разумом не предпосылается то, на чем должно успокоиться <…> веру нужно защищать и утверждать больше всего при помощи разумных доводов»[[150]](#footnote-151).

Таким образом, если смысл решения проблемы отношения веры и разума, предложенный Ансельмом Кентерберийским, выражается фразой: «Я верую, чтобы понимать», то Абеляр высказывается в ином духе: «Я понимаю, чтобы верить». Абеляр отдает предпочтение знанию перед слепой верой. Он пишет, что во многих областях знания имеется прогресс, в вере же нет никакого прогресса, и объясняется это тем, что люди закоснели в своем незнании и боятся высказать что-то новое, считая, что, высказывая положение, которого придерживается большинство, они высказывают истину. Однако если бы положения веры были исследованы с помощью разума, то, по Абеляру, можно было бы добиться прогресса и в области веры.

Бернард Клервоский обвинил Абеляра в том, что он осмеивает веру простых, обсуждает то, о чем отцы Церкви молчали. В ответ Абеляр пишет работу «Да и нет», где приводит около 170 цитат из Священного Писания и творений отцов Церкви. Цитаты эти явно противоречат одна другой, но очевидно, что и Писание, и творения отцов Церкви тем не менее являются для всех главными авторитетами. Следовательно, сами свв. отцы показывали нам пример разумного исследования сложных проблем, не боясь впасть в противоречие с чьим-либо мнением. То есть, признавая авторитет Библии и отцов Церкви, мы тем самым признаём и авторитет разума. Поэтому Священное Писание необходимо исследовать при помощи разума, и тот, кто читает Библию без знаний в области философии, подобен ослу с лирой, который считает, что можно играть на этой лире без музыкальной подготовки.

В споре об универсалиях Абеляр занимал позицию *умеренного номинализма*, или *концептуализма*. Его не устраивал ни крайний номинализм Росцелина, ни крайний реализм Гильома из Шампо. Он считал, что понятия существуют, но не отдельно от вещей, не в уме Бога (как утверждал Гильом из Шампо), и это не просто звуки голоса, как считал Росцелин. Понятия существуют, но они существуют в человеческом уме, который в своей познавательной деятельности извлекает из индивидуальных предметов то общее, что в них есть, абстрагируясь от частных свойств предмета. Ведь в вещах материя и форма всегда существуют только вместе, но в процессе познания разум выделяет отдельно форму предмета: «…благодаря абстракции нечто извлекается (abstraho) из общей связанности, чтобы можно было рассмотреть отдельно его собственную природу»[[151]](#footnote-152). Эти абстракции формулируются в нашем уме в виде концептов, т. е. понятий, имеющих некое смысловое содержание. Таким образом, Абеляр считал, что общие понятия существуют, но не отдельно от вещей, а субъективно в человеческом уме, и поэтому теория Абеляра называется концептуализмом, или умеренным номинализмом.

Умеренный номинализм приводит Абеляра к недогматическому решению многих вопросов христианского богословия. В частности, отличалось от церковного его представление о миссии Иисуса Христа. Его роль, по Абеляру, состояла не в искуплении грехов, а в том, что Он учил людей нравственности. Грехопадение трактовалось Абеляром тоже по-своему: Адам и Ева дали нам не способность ко греху, а способность к раскаянию. Для добрых дел не нужна Божественная благодать. Наоборот, благодать дается нам за добрые дела. Человек сам отвечает за все свои дела — и добрые и злые. Поступок сам по себе не является ни добрым, ни злым, таковым он становится из-за намерения совершившего его. Это намерение может согласовываться или не согласовываться с убеждениями человека, поэтому доброта или злость поступка не зависят от того, когда был совершен этот поступок — до Рождества Христова или после. Поэтому праведники могут быть как до Рождества, так и после. В качестве примера Абеляр называет Сократа.

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

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

§ 6. Шартрская школа

Не менее оживленная интеллектуальная жизнь шла недалеко от Парижа, в городе Шартр, ныне знаменитом своим величественным собором. Шартрская школа была основана в 990 г. Фульбертом (ум. 1028), которого за его любовь к античной философии и вообще к философии называли Сократом.

Особенность шартрской школы состояла в том, что благодаря ей началось более тесное знакомство с классической античной философией, в основном с философией Платона и Аристотеля. Со временем школа в Шартре вызывает все больший интерес и в конце XI — начале XII в. при епископе Иве Шартрском начинает соперничать с другими, более известными тогда парижскими школами.

После Фульберта, основоположника шартрской школы, ее возглавляли Бернард Шартрский (ум. ок. 1130), Жильбер (Гильберт) Порретанский (1076–1154), Тьерри (Теодорик) Шартрский (ум. ок. 1155). К этой школе относятся также Гильом из Конша (1080–1154) и Иоанн Солсберийский (ок. 1110–1180). Среди всех этих мыслителей выделяется Гильберт Порретанский, которого наряду с Абеляром такой известный и влиятельный католический историк средневековой философии, как Э. Жильсон, называет самым мощным философским умом XII в.

Философы шартрской школы пытались преодолеть противоречия между философией и религиозным мировоззрением, между наукой и религией. Основную свою задачу представители школы видели в том, чтобы совместить философию и религию и установить союз разума и веры. Они опирались преимущественно на античные философские источники, главным образом на Аристотеля, Боэция и платоновского «Тимея».

Основоположник шартрской школы Фульберт был большим знатоком арабской науки, благодаря ему в Европу начинают проникать арабские трактаты. Переводятся на латинский язык арабские и еврейские книги, работы Гиппократа, Галена, математические и астрономические работы, распространяются идеи Демокрита и Эпикура — философов, явно не вписывавшихся в средневековое христианское мировоззрение.

Расцвет шартрской школы приходится на середину XII в. Одним из первых философов, способствовавших ее расцвету, был Бернард из Шартра, который возглавлял школу с 1114 по 1124 г. Произведения его до нас не дошли, и известно о его учении благодаря Иоанну Солсберийскому. Бернард говорил о необходимости изучения римских поэтов и писателей, у которых его привлекала и широта взглядов, и изящность слога, и идеи. Об отношении к античной философии можно судить по его знаменитой фразе: «Мы словно карлики, сидящие на плечах гигантов. Мы видим больше вещей и вещи, более удаленные по сравнению с тем, что видели древние, но не благодаря остроте нашего собственного зрения или нашему высокому росту, а потому, что древние поднимают нас до своей огромной высоты»[[152]](#footnote-153). Во многом благодаря Бернарду из Шартра стал изучаться Платон, хотя он и был известен лишь через один диалог — «Тимей». Да и сам Бернард разделял многие положения платоновской философии, правда с необходимыми поправками: в отличие от Платона, он считал, что и материя и идеи сотворены Богом, а не вечны.

Идеи, выдвинутые Бернардом из Шартра, развивал Гильберт Порретанский. Платонизм Бернарда он дополнял идеями Аристотеля и в своей книге «О шести принципах» изложил и развил аристотелевское учение о категориях. Книга «О шести принципах» Гильберта Порретанского считается первым сочинением по вопросам логики. Он ввел весьма важные для средневековой философии категории субстанции и субсистенции. Субстанцией является то, что имеет (несет с собой — sub stat) определенное количество свойств (акциденций), а субсистенцией — то, что не имеет никаких свойств (акциденций). Каждая индивидуальная вещь отличается какими-то свойствами и поэтому является субстанцией, а ее родовая идея свойств не имеет и поэтому является субсистенцией. Например, конкретное яблоко имеет свойства (красное или желтое, сладкое или кислое и т. п.), а его более общее понятие, «фрукт», свойствами не обладает и поэтому является субсистенцией. Именно субсистенция дает бытие, придает познаваемость этой вещи, а субстанция вещи есть совокупность случайных материальных характеристик предмета. То же самое разделение Гильберт Порретанский делал и в отношении Бога, разделяя в Нем соответственно собственно Бога (Deus) и Божество (Deitas). Бог — это субстанция, а Божество — субсистенция. Отличие Бога от тварного мира состоит в том, что в Боге субстанция и субсистенция совпадают. Поэтому свойства Бога являются одновременно и его сущностью (essentia); всемогущество и благость Бога — это не Его свойства (как сладость у яблока), а совпадают с Его сущностью. Поэтому Бог есть собственно бытие, а мы — неполное бытие, являющееся бытием лишь в той мере, в какой Бог соединяет субстанцию с субсистенцией, ибо сами субсистенции существуют в Божественном уме.

Тьерри Шартрский разрабатывал и развивал некоторые христианские идеи с точки зрения неоплатонизма. Его перу принадлежит несколько работ, в частности, неоплатоническая «О семи днях и о шести различных творениях» и «Гептатейхон» («Семикнижие» — сборник текстов и пособий, на их основе осуществлялось обучение семи свободным искусствам), в которой впервые привел переводы логических работ Аристотеля: «Первой аналитики», «Топики» и «О софистических опровержениях». В работе «О семи днях» Тьерри дает толкование на Шестоднев, стремясь соединить букву Священного Писания с философией Аристотеля и физикой. Он пишет о Боге в категориях аристотелевского учения о четырех причинах, говоря, что в Боге можно различать собственно Бога-творца как действующую причину, премудрость Бога как формальную причину и благоволение Бога как целевую причину. Бог творит из небытия мир, состоящий из четырех элементов, которые являют собою материальную причину мира.

Для познания Бога, по мнению Тьерри, весьма важно знание математики. Правда, математику он понимал не как науку о вычислениях, а скорее в пифагорейском смысле, как учение о числах. Такое пифагорейское понимание привело к тому, что Тьерри трактовал Бога Отца как единство, единое, называя Его «праединством», «основой числа». В Боге Сыне появляется двоица, и поэтому Он есть, по мнению Тьерри, равенство, а Бог Дух согласовывает единство и равенство.

Другой ученый шартрской школы, Бернард Сильвестр (ум. 1167), написал работу «О всеобщности мира, или Большой и малый мир». Находясь под влиянием платоновского «Тимея», он написал ее в форме диалога, в котором ведется беседа между Провидением и Природой. В соответствии с учением Платона он указывает, что материя существует вечно и в качестве злого начала противопоставляется доброму Богу. В диалоге у Бернарда Природа жалуется Божественному Провидению на хаотичность первоматерии и молит его упорядочить мир и привнести в этот мир красоту. Провидение соглашается и выделяет в недрах материи четыре элемента. Далее Провидение, обращаясь к Природе, прославляет порядок, привнесенный им в мир, и обещает создать человека — венец всего творения. Бернард Сильвестр развивал и неоплатонические идеи, указывая, что Логос — это вторая ипостась Троицы, Логос, Который эманирует из Бога. В Логосе возникают идеи, являющиеся формами вещей. Из Логоса эманирует мировая душа, которая преобразует хаотическую материю, существующую независимо от Бога, в гармонический космос.

Интерес к «Тимею» был свойствен также и Гильому из Конша. Его перу принадлежат комментарии на «Тимея» Платона и «Утешение философией» Боэция. Писал он и собственные работы — «Нравственные учения философов», «Философский драгматикон», а также «Философию мира», в которой развил неоплатонический пантеизм и эпикурейский атомизм. Гильом христианизирует Платона, и платоновский мир идей, по образцу которого демиург творит мир, становится у него Божественной мудростью, а собственной причиной творения является благость Бога.

Большинство философов шартрской школы были реалистами, признавали самостоятельное бытие универсалий в Божественном уме. Гильберт Порретанский выделяется из общего ряда философов этой школы своим умеренным реализмом. Он указывал, что универсалии являются не прототипами вещей в Божественном уме, а общими началами, существующими в индивидуальных вещах. Универсалии существуют реально, но в самих вещах. Человеческий ум, стремясь познать некую индивидуальную вещь, обнаруживает в ней эти универсалии и в процессе познания выделяет их из единичного предмета, абстрагирует и таким образом познает его.

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

К шартрской школе традиционно относят и Иоанна Солсберийского. Ему принадлежат несколько работ, в числе которых можно выделить работы «Поликратик» («Policraticus») и «Металогикон» («Metalogicon»). В «Поликратике» он повествует о своих социально-политических идеях, а в «Металогиконе» — о философских (прежде всего гносеологических) воззрениях. В молодости Иоанн Солсберийский учился у Гильберта Порретанского и Абеляра, в последние годы своей жизни был епископом Шартрским. Иоанну Солсберийскому принадлежит заслуга некоторой систематизации знаменитого спора об универсалиях, именно он классифицировал различные варианты решения этой проблемы и нашел пять способов решения: крайний реализм, умеренный реализм, концептуализм, умеренный номинализм и крайний номинализм.

Если большинство философов шартрской школы испытывали любовь к Платону и Аристотелю, то Иоанн Солсберийский проявлял большой интерес к античным скептикам, в частности к Цицерону. Иоанна Солсберийского даже называли «современным Цицероном». Согласно Иоанну, философы слишком полагались на силу своего разума; возомнив себя мудрыми, они начали говорить вздор. Подобно тому как у строителей Вавилонской башни возникло смешение языков, у философов, тоже впавших в особого рода богоборчество, каковым является философия, произошло смешение систем. Они создали огромное количество безумных философских учений и тем более достойны жалости, что самим философам неведома глубина их падения. «Академики» же благодаря своей скромности избежали опасности заблуждения. Они сознают свое неведение и сомневаются в том, чего не знают. Поэтому их нужно предпочесть всем другим философам именно вследствие их сдержанности в утверждении чего-либо. Нужно сомневаться в таких материях, в которых ни чувства, ни разум, ни вера не дают нам безусловной уверенности; можно составить длинный список неразрешимых вопросов, противоречивые суждения по которым опираются на одинаково прочные основания. Сам Иоанн придерживался скептических взглядов по многим вопросам — в частности, в отношении проблемы субстанции, сущности души, свободной воли, сущности материи, об отношении веры и разума, о проблемах универсалий — и говорил, что окончательных ответов на эти вопросы он дать не может.

Однако Иоанн Солсберийский, будучи скептиком, все же не был агностиком и считал, что знание все-таки возможно, невозможно оно лишь в абсолютном виде и только по некоторым особенно сложным богословским вопросам. Наиболее сложные проблемы потому и сложны, что предполагают несколько различных решений, каждое из которых, взятое отдельно, всегда будет неполным и догматичным. Иоанн Солсберийский высоко ценил логику и указывал, что, до того как изучать философию, каждый человек должен знать логику, ибо логика есть инструмент, при помощи которого человек постигает истину. Логика — это не цель, а только средство, инструмент для познания истины, для познания Бога. Те же философы, которые не изучали логику и сразу берутся за метафизические и богословские проблемы, не могут решить элементарных вопросов. Такие псевдо-философы не смогут даже ответить, свинью на базар ведет рука человека или веревка, на которой человек держит эту свинью. Логика важна не только для философии, но и для познания Бога. И вообще, целью жизни любого человека, по Иоанну Солсберийскому, является знание. Большинство людей, не обладая знанием и даже не стремясь к нему, ничем не отличаются от животных. Только знание может дать человеку счастье. Поэтому счастливым может быть лишь философ. Ведь истинная философия — это любовь к Богу, поскольку Бог — это истинная мудрость. Следовательно, настоящий философ не тот, кто стремится только к знанию, но тот, кто живет согласно этому знанию; иначе говоря, не тот, кто любит говорить о Боге, а тот, кто действительно любит Бога и живет согласно Его заповедям.

§ 7. Бернард Клервоский

Кроме стремления согласовать философию и христианство на основе разума существовала и другая направленность в западной схоластике — мистическая. Основным представителем средневекового западного мистицизма является Бернард Клервоский (1091–1153). Бернард происходил из знатного рыцарского рода. Еще в молодости он отличался глубокой религиозностью и впоследствии вступил в цистерианский монашеский орден. Этот орден отличался строгим аскетизмом, однако Бернард решил основать монастырь с еще более строгим уставом, и в местечке, названном им Клерво («Долина света»), он основал монастырь, в котором монахи занимались тяжелым физическим трудом. Будучи настоятелем этого монастыря, Бернард приобрел огромную духовную и политическую власть. Фактически на протяжении жизни двух римских пап именно он правил всей Католической Церковью. Он был вдохновителем и фактическим организатором Второго крестового похода.

Еще при жизни Бернарда многие считали его святым, а вскоре после смерти он действительно был канонизирован Католической Церковью. Среди его произведений можно выделить, в частности, «О степенях смирения и гордости», «О почитании Бога», «О благодати и свободе воли». Для Бернарда Клервоского характерно полное пренебрежение к философии. Не только на словах, но и на деле Бернард подчеркивал не просто свое равнодушие к философии, но и враждебность к ней. Он указывал, что философия и любое разумное познание Бога приводит лишь к неудачам. Познать Бога возможно лишь путем непосредственного Его созерцания, при помощи интуитивного видения Бога.

Тем не менее Бернард не отрицал науку, признавая ее в той мере, в какой она полезна для познания Бога. Но науку и философию как самоцель он резко осуждал, уделяя главное внимание познанию смысла человеческой жизни. Смысл жизни он видел в постижении Бога. Всей своей жизнью, всеми делами человек должен заслужить благодать Бога путем любви к Нему и путем смирения. Эта благодать дается не каждому; человек, будучи существом греховным, не может полностью и в один момент освободиться от всех своих грехов. Поэтому всю свою жизнь человек должен стремиться к Богу, чтобы заслужить Его благодать. Человек должен понимать, что зло исходит от его греховной воли, и, отказываясь от собственной свободы, от своих желаний, от любви к материальному миру и, в первую очередь, как наибольшего греха, от любви к себе, человек может сподобиться Божественной благодати. Человек должен осознать свое ничтожество, и лишь после этого он может созерцать Бога. Наиболее полное познание Бога есть состояние экстаза, когда душа уподобляется Богу.

Однако в этих положениях скрываются некоторые проблемы. Прежде всего, есть опасность пантеизма, ведь если человек может созерцать Бога, то в этом случае исчезает граница между Творцом и тварью. Эту проблему Бернард решает, утверждая, что душа созерцает Бога не при помощи собственных усилий, а благодаря благодати Бога, даруемой вследствие праведной жизни. Поэтому в экстазе душа не становится тождественной Богу, а всего лишь приближается к Нему и уподобляется Ему. Кстати, Бернард основывал свое учение на личном опыте экстатического видения Бога, хотя и подчеркивал, что выразить в словах этот опыт невозможно. Но тогда возникает другая проблема, ведь, согласно поздним работам блж. Августина, чей авторитет на Западе был непререкаем, человек полностью предопределен и не имеет свободного выбора в вопросе спасения. Выбирая между благодатью и свободой воли, Августин отдает предпочтение благодати. Бернард же уверен в необходимости и благодати, и свободной воли: «Отними свободный выбор — и не будет того, чем спасаемся; отними благодать — и не будет того, что есть причина спасения»[[153]](#footnote-154). Следуя блж. Августину, Бернард хочет согласовать свободу с благодатью при первенстве благодати и утверждает поэтому, что от человека, от его свободной воли зависит лишь то, согласен ли он принять благодать спасения, даваемую человеку Богом. Благодать действует посредством свободного выбора человека. «Следовательно, надо заботиться о том, чтобы мы, чувствуя, как внутри нас и с нами невидимо совершается это [спасение], не приписывали его своей воле… но только одной благодати, которой Бог полон. Именно она побуждает к свободному выбору»[[154]](#footnote-155).

§ 8. Сен-Викторская школа

Более мягкую позицию относительно наук занимали представители сен-викторской школы, названной по имени августинианского монастыря св. Виктора, основанного Гильомом из Шампо на окраине Парижа. Основным представителем школы был аббат этого монастыря Гуго Сен-Викторский (1096–1141). Своими учителями Гуго считал Бернарда Клервоского и Ансельма Кентерберийского. В работе «Дидаскалион», которую можно перевести как «Наука», Гуго Сен-Викторский предложил свод всех семи свободных искусств, служивших основой преподавания в школах и университетах тогдашней Франции. Эти семь свободных искусств служили для Гуго всего лишь введением в собственно богословие, которое было изложено им в работе «О таинствах христианской веры». В этой работе Гуго Сен-Викторский соединял идеи Аристотеля с мистическим познанием Бога. От Аристотеля Гуго берет его классификацию наук, деля все науки на теоретические и практические, а теоретические — на теологию, физику и математику, ставя на место философии теологию.

Гуго признавал возможность познания истины различными способами, в том числе и при помощи чувственного познания. Однако чувственное познание дает нам несовершенную истину, а гораздо более совершенную дает внутренний опыт. Гуго строит иерархию научного знания. Собственно знание дается наукой (scientia), гораздо выше ее стоит мудрость (sapientia), и самое высокое знание — познание Бога (intelligentia). Этим трем ступеням знания соответствуют и три органа познания. Наука познаётся при помощи чувственной способности, и человек оперирует образами; мудрость, нравственное знание достигается духовно-разумной познавательной способностью, в которой человек оперирует понятиями, а познание Бога достигается при помощи интуиции. При помощи чувств человек познаёт внешний мир, при помощи разума он познаёт душу, а Бога познаёт при помощи интуиции. Интуиция есть сверхразумная, иррациональная способность познания, благодаря ей человек может уподобиться Богу.

§ 9. Арабская философия

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

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

Центром философии становится Дамаск, а затем Багдад. Известно, в частности, что многие неоплатоники были сирийцами по происхождению (например, Порфирий и Ямвлих). Там продолжают развиваться философские школы Античности, туда же перевозятся и библиотеки — книги Платона, Аристотеля, античных математиков, врачей, астрономов.

Ислам к тому времени еще не представлял собой большой религиозной и политической силы, поэтому философы действовали совершенно спокойно, не опасаясь преследования со стороны мусульманских правителей. Характерно существование целых школ, которые занимались переводами на арабский язык античных трактатов. Так, в Багдаде был знаменитый «Дом мудрости», в котором были переведены на арабский язык работы Гиппократа, Галена, Евклида, Архимеда, Птолемея, Платона, Аристотеля, неоплатоников. На арабский язык были переведены практически все работы Аристотеля, кроме «Политики». Платон также был известен достаточно хорошо. Однако для арабских философских школ было свойственно не совсем точное представление об античной философии. И часто трактаты одних философов приписывались другим. Так, например, были переведены на арабский язык некоторые эннеады Плотина, однако авторство их приписывалось Аристотелю, их поэтому так и назвали — «Теология Аристотеля». Работы Прокла переведены были также под именем Аристотеля и назывались «Книга о причинах».

Большое развитие в научном арабском мире получила математика. Выделяется в этом плане великий математик аль-Хорезми (IX в.). Благодаря ему мы имеем позиционную систему счисления и так называемые «арабские числа». Именно аль-Хорезми основал алгебру как науку. Само слово «алгебра» происходит от арабского «аль джебр», т. е. операции, означающей перенос члена уравнения из одной части в другую с изменением знака. Имя аль-Хорезми увековечено в слове «алгоритм».

Аль-Кинди

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

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

Аль-Фараби

Аль-Фараби (870–950) родился на территории, которая сейчас находится в Южном Казахстане, потом переехал в Багдад, где учился у врача-христианина, несторианина. Так же как аль-Кинди, аль-Фараби был энциклопедически образованным человеком, врачом и музыкантом, блестящим ритором и философом. В философии аль-Фараби опирался на Аристотеля, у которого прежде всего его интересовала логика. Именно аль-Фараби собрал и упорядочил все логические трактаты Аристотеля. Среди наиболее значительных его произведений «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Об общности взглядов двух философов — божественного Платона и Аристотеля», «Слово о классификации наук», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Много работ он написал по логике, по естественным наукам, по математике и др.

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

Аль-Фараби сформулировал принцип существования двух видов бытия. Первый вид — это те вещи, из сущности которых не вытекает их существование, эти вещи могут как существовать, так и не существовать. Поэтому аль-Фараби называет их возможно-сущими. «Возможно-сущее в своем бытии нуждается в причине, которая бы вела его от небытия к бытию, и все, что у нее есть из бытия и вне ее сущности, является возможно-сущим»[[155]](#footnote-156). Такие вещи не могут иметь причину своего существования в самих себе. Для их существования должна быть причина вне этих вещей. Но есть и вещи, причина существования которых имеется в самих этих вещах, т. е. существование которых определяется их сущностью: «А каждое возможно-сущее в своем бытии [происходит] от иной [сущности], и если это иное — возможно-сущее, то речь о нем уже шла выше. Если бытие, которое является возможно-сущим, отнести к необходимо-сущему в своей основе, то оно не может быть причиной самой себя, потому что причина предшествует следствию в своей сущности»[[156]](#footnote-157). Необходимо-сущее — это Бог, поскольку только из сущности Бога вытекает Его существование. Он «должен быть одним», «недопустимо, чтобы [сущий] был телом», «он — разум, разумное и умопостигаемое»[[157]](#footnote-158).

Бога аль-Фараби понимает и по-аристотелевски, и по-плотиновски, указывая, что Он не имеет начала, непознаваем, Его невозможно определить, невозможно доказать Его существование, но не соглашается с пониманием Бога в качестве некоего безличного начала. У Бога есть личностная воля, и Он по Своей воле, путем эманации создает первый разум, а потом разум второй, который создает мир и четыре стихии. То есть плотиновская иерархия ипостасей у аль-Фараби соединяется с мусульманским креационизмом.

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

В «Трактате о взглядах жителей добродетельного города» аль-Фараби излагает свое учение о государстве. Очевидно влияние на арабского философа платоновского диалога «Государство», а также этических работ Аристотеля. Стремясь решить проблему, как сделать людей счастливыми, аль-Фараби в этом трактате вначале ставит наиболее общие вопросы: о Боге, бытии Его и нашего мира, о человеке и его способностях. Счастье «состоит в том, что человеческая душа поднимается до такого совершенства бытия, что она не нуждается для своего существования в материи, поскольку она соединяется с совокупностью бытий, свободных от телесности, и субстанциями, отделенными от материи, и существует, таким образом, вечно»[[158]](#footnote-159). Поскольку каждый человек по своей природе нуждается в помощи других людей, то люди неизбежно объединяются в государства. «Город… где люди помогают друг другу в целях достижения счастья, есть добродетельное общество»[[159]](#footnote-160). Такой город подобен здоровому организму, в котором все органы помогают друг другу. Как в организме есть главный орган и органы, ему подчиняющиеся, так и в государстве должен быть один глава, которому подчиняются все граждане. «Это человек, который достиг совершенства и стал разумом и понятием в действии»[[160]](#footnote-161). Это и философ, и имам, он стремится к достижению истинного счастья для всех жителей, в добродетельном городе господствует добро и справедливость. В невежественном городе, наоборот, правители и жители не имеют представления об истинном счастье и не стремятся к нему, а уделяют внимание только телесному здоровью, наслаждениям и богатству.

Ибн Сина

Наиболее выдающимся мыслителем после аль-Фараби был известный арабский мыслитель Ибн Сина, более известный в Европе как Авиценна. Полное имя его — Абу Али Хусейн ибн Сина; через еврейское прочтение как Авен Сена и получилось европейское Авиценна. Родился он близ Бухары в 980 г. Авиценна снискал себе славу не только великого философа, но и гениального врача. Известно, что в возрасте 17 лет он вылечил эмира Бухары, после чего получил возможность пользоваться придворной библиотекой. После взятия Бухары тюрками в 1002 г. Ибн Сина направился в Ургенч. В 1008 г. после отказа поступить на службу к султану Махмуду Газневи его благополучная жизнь сменилась годами скитания. Последние 14 лет жизни (1023—1037) служил в Исфахане (Иран) при дворе эмира Ала ад-Давла в должности главного врача и советника эмира. Умер в 1037 г. от тяжелой желудочной болезни.

Ибн Сина также интересовался философией Аристотеля и говорил, что он 40 раз читал «Метафизику» Аристотеля, но понял ее лишь тогда, когда прочитал толкование «Метафизики» аль-Фараби. И свою философию он разрабатывал как наиболее близкую философии Аристотеля. Главная книга Ибн Сины — «Книга исцеления», насчитывающая 18 томов. Сокращенный ее вариант он назвал «Книгой спасения», а еще более сокращенный, до одного тома, — «Книгой знания».

Авиценна придерживался такой же классификации наук, как у Аристотеля. Он признавал разделение наук на теоретические и практические, а в теоретической науке считал главной метафизику, ибо она занимается тем, что находится вне природы. Ниже метафизики лежит средняя наука, т. е. математика. Математика включает в себя среди прочего астрономические и музыкальные науки. Средней она является потому, что, с одной стороны, изучает явления нематериальные, а с другой — те, которые относятся и к материальному миру. Низшая наука — это физика, наука о чувственных вещах. Логику Авиценна, как и Аристотель, считал введением во все науки.

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

К тому времени проблемы универсалий начинают интересовать и арабских философов. Согласно Ибн Сине, придерживавшемуся аристотелевской позиции, универсалии существуют в вещах, а затем в уме человека, создающего общие понятия в процессе познания. Это позволяет сделать вывод, что Ибн Сина ближе к умеренному реализму, однако в других местах он подчеркивает, что универсалии существуют и «до вещей», в уме Бога. Это же решение проблемы универсалий позднее в католической философии предложит Фома Аквинский, согласно которому универсалии существуют «до вещей», т. е. в уме Бога, «в вещах» и «после вещей», т. е. в уме человека.

Большое внимание Авиценна уделял метафизике — основной философской дисциплине, поскольку именно она является учением о принципах всех наук и учением о бытии. Существует четыре вида бытия: 1) чисто духовные существа, в том числе и Бог; 2) духовные предметы, связанные с материей (например, небесные сферы вместе с оживляющими и приводящими их в движение душами); 3) предметы, связанные с телесностью, а иногда и не связанные (субстанция, свойство, необходимость, свобода и т. д., которые составляют основу метафизики); 4) понятия, всегда связанные с материей (существование и сущность индивидуальной конкретной вещи).

Ибн Сина развивает учение аль-Фараби о возможно- и необходимо-сущем. «Все сущее, — пишет он, — есть либо необходимо-сущее по своей сущности, либо возможно-сущее по своей сущности… Стало быть, бытие всего возможно-сущего обусловлено другим сущим»[[161]](#footnote-162). Бог — это единственное существо, у Которого сущность совпадает с существованием, т. е. существование Бога определяется Его же собственной сущностью. Поэтому Бог не может не существовать. Сущность Его такова, что именно она и определяет Его существование, поэтому Бог — это необходимо-сущее. Все остальное, кроме Бога, обусловлено другими вещами и в конце концов Богом, поэтому все остальное — это возможно-сущее, оно может существовать, а может и не существовать: как того захочет Бог. Сущность и существование совпадают только в Боге, а в любом другом предмете они различаются.

Строго говоря, все вещи, существующие в мире, можно назвать и возможно-сущими и необходимо-сущими одновременно, так как, с одной стороны, эти вещи возможно-сущие, потому что их сущность не определяет их существования, а с другой — они необходимо-сущие, потому что их существование определяется самим Богом, а Бог необходимо существует. Поэтому в конце концов цепь причинностей приводит в любом случае к Богу. Однако Бог как причина находится вне цепи вещей этого мира, иначе Он был бы возможно-сущим. Следовательно, Бог как «необходимо-сущее не соучаствует в сущности какой-либо из вещей»[[162]](#footnote-163). Это учение Ибн Сины гораздо ближе к аристотелевскому учению о Боге как существе, мыслящем Самого Себя, чем неоплатоническая схема аль-Фараби.

Однако сотворение мира Авиценна разрабатывает совсем не по-аристотелевски, а по-неоплатонически, поскольку считал Аристотеля автором «Теологии Аристотеля», на самом деле являвшейся собранием трактатов Плотина. Поэтому большинство арабских философов признавало такую эманационную картину сотворения мира аристотелевской. Ибн Сина разделял это заблуждение и указывал, что мир творится Богом эманатийно. Из Бога истекает первый разум, из которого истекает второй разум и т. д., всего десять ступеней разума. Десятая ступень сообщает формы телам и обеспечивает наше знание об этих телах. Но эти формы существуют лишь в самих вещах, отдельно от вещей они не существуют.

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

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

Бог есть чистая мысль, мыслящая сама себя, а также то, что Он эманатийно творит, т. е. некоторые общие вещи, общие роды бытия, но индивидуальные предметы Бог не познает. Таким образом, Бог, по Ибн Сине, оказывается ограниченным, ибо Он не ведает того, что творится в нашем мире. Все, что развивается в нашем мире, развивается не по воле Бога, а согласно законам разума и причинности.

Ибн Сина выступал против учения о переселении душ, ибо это учение тесно связывает душу с телом. Цель существования человеческой души в том, чтобы максимально освободиться от чувств, ибо чувства мешают познанию Бога. Душа бессмертна и постоянно будет существовать лишь в своей духовной сущности. В исламе считается, что на Страшном суде душа может соединиться с телом, для того чтобы праведники могли наслаждаться всеми удовольствиями, в том числе и телесными. Ибн Сина не признаёт эту концепцию, считая, что на Страшном суде не будет воскресения человека в его телесном виде; душа будет существовать именно как духовная сущность. Освободившись от тела после смерти, душа праведника уподобляется ангелам. В этом состоянии душа, лишенная чувств, мешающих познанию истины, становится подобной ангелам и знает всю истину без учителей и без грамоты.

Таким образом, согласно учению Ибн Сины, разум в какой-то степени может познавать Бога. Такие представления стали вызывать со временем негативную реакцию у других, более радикально настроенных представителей мусульманского мира. Начинают возникать и иные концепции, в которых философии отводится менее почетная роль, чем у Ибн Сины и аль-Фараби.

Аль-Газали

Одним из таких философов, скорее даже богословов, был аль-Газали (1059–1111). Полное его имя— Абу Хамид Мухаммед ибн-Мухаммед аль-Газали. Он родился в Персии, в молодости изучал философию, стремился к познанию истины и даже преподавал в медресе Низамия в Багдаде, одном из крупнейших учебных заведений средневекового мусульманского мира. Со временем, однако, он стал разочаровываться в философии, главным образом по скептическим причинам: ведь и чувства нас обманывают (например, отдаленный предмет, будучи большим, кажется нам маленьким), и разум не дает истинного знания (скажем, нет полного отличия сна от яви). Аль-Газали покидает Багдад и становится дервишем, т. е. странником-аскетом, ведет отшельнический образ жизни на протяжении 11 лет. Но ученики все-таки уговаривают его вернуться к преподавательской деятельности, и аль-Газали вновь начинает преподавать в медресе Нишапура, но уже совершенно в другом русле.

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

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

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

Метафизиков аль-Газали особенно осуждает, их учение гораздо опаснее, чем рассуждения ученых-атеистов, чья ошибочность видна сразу. Метафизики пишут вроде то же самое, что и правоверные мусульмане, о Боге, душе и т. п., и поэтому их учение можно принять за истинное. Однако они все-таки ошибаются, и их учение никак нельзя считать правоверным: «Да, их необходимо считать неверными, и этот вывод проистекает из трех посылок:

1) их утверждение в вопросе о предвечности мироздания, что все субстанции предвечны;

2) их утверждение, что Всевышний Аллах не объемлет знанием частности, возникающие от конкретных личностей;

3) непризнание ими воскресения тел и сбора их [после Воскрешения].

Данные тезисы не соответствуют установлениям ислама, и приверженность к ним означает убежденность во лжи пророков… По сути, это открытое неверие»[[163]](#footnote-164).

В противовес философам аль-Газали утверждает, что Бог всемогущ и поэтому невозможно предположить, чтобы было какое-то совечное Ему начало, существующее самостоятельно, каким, по мнению аль-Фараби, Ибн Сины и Аристотеля, является материя. Всемогущим является только Бог, поэтому материя несамостоятельна, зависит от Бога и сотворена. Бог творит и познает все вещи непосредственно, для этого Ему не нужно создавать какие-то универсалии, общие сущности — это излишне, ведь Бог может познавать все без всяких посредников. Поэтому аль-Газали может быть назван номиналистом: существуют лишь конкретные материальные тела, и Бог их творит непосредственно, обходясь без посредников в виде универсалий.

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

Однако, несмотря на такое негативное отношение к философии, аль-Газали не отрицает ее полностью и признаёт полезность в вопросах укрепления веры. Так, в «Книге об основах вероучения» он пишет: хотя «доводы Корана избавляют [нас] от нужды приводить рациональные аргументы и доказательства [в пользу существования Бога]… мы, стремясь [из благочестия] к уяснению [сути вопроса] и следуя ученым-богословам, [подготовим доводы и] скажем: с точки зрения разума и здравого понимания очевидно и бесспорно, что возникшее нуждается в причине, вызывающей его возникновение. Этот мир — возникшее, следовательно, он зависит от причины, послужившей толчком к его возникновению»[[164]](#footnote-165). Из этого рассуждения видно, что изучение Аристотеля не прошло бесследно.

Необычной является и концепция причинности у аль-Газали. В споре с философами-естествоиспытателями, которые объясняли все естественными причинами, аль-Газали утверждал, что естественных причин не существует, ибо есть лишь одна причина всего — это Бог. Материя не обладает способностью к движению, и поэтому все причинно-следственные связи между материальными телами не существуют, они нам лишь кажутся. Бог всемогущ, Его творческая потенция также всемогуща, поэтому сотворение мира Он не ограничивает каким-то разовым актом и творит мир постоянно, таким образом, что в каждый момент Бог творит новый мир. Мы не замечаем нового творения, потому что оно мало чем отличается от предыдущего состояния мира, и поэтому оно кажется нам изменением, вызванным предыдущим его состоянием. На самом деле это новое состояние мира не имеет никакого отношения к предыдущему, а является новым творением Бога. Все в мире зависит от воли Бога, нет никакой свободы, нет никакой случайности.

Философии, по аль-Газали, доступна ограниченная область знания, и поэтому она не имеет никакого отношения к познанию Бога. Бог, конечно же, имеет знание о Самом Себе, но оно непохоже на наше знание. Это знание сверхразумно. И поэтому человек, удостоенный Богом созерцания Его, может видеть Бога лишь в сверхразумном мистическом экстазе.

Ибн Рушд

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

Он родился в знатной семье в Кордове на территории нынешней Испании. Изучал множество наук: право, литературу, медицину, математику, философию и мусульманское богословие. Был приближен к кордовскому халифу, который отметил незаурядные способности Ибн Рушда в области философии. По заданию халифа Ибн Рушд прокомментировал все трактаты Аристотеля, кроме «Политики», а также «Государство» Платона и трактат «О разуме» Александра Афродисийского. Однако в 1195 г. начались гонения на философов, и халиф под воздействием общественного мнения изгнал Ибн-Рушда в небольшое еврейское селение, но потом вернул его к своему двору, так что последние месяцы своей жизни Ибн Рушд провел опять при дворе халифа.

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

Аверроэс настолько хорошо знал учение Аристотеля, что первым усомнился в авторстве «Теологии Аристотеля»; не будучи уверен в авторстве Аристотеля, он не стал комментировать эти трактаты, увидев их противоречие с работами Стагирита. Поэтому перипатетизм Ибн Рушда наиболее чист и последователен. Основная его работа — «Опровержение опровержения», направленная против «Опровержения философов» аль-Газали. На русском языке есть еще одна небольшая, но существенная работа — «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией».

Роль философии, по Аверроэсу, состоит в познании Бога: «Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально»[[165]](#footnote-166). «Но возжелавшим познать Аллаха, благословенного и всевышнего, и его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности]»[[166]](#footnote-167).

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

Предмет познания у философии и религии один и тот же, и поэтому противоречия между ними не существует, оно возникает, потому что люди не умеют пользоваться правильным методом познания. Из-за того что богословы используют свой диалектический псевдометод, и возникают расколы и секты. В действительности познание Бога возможно путем чисто аподиктического научного знания. Философский способ познания более адекватен своему предмету, чем религиозный.

Истина изложена в священных книгах Корана, но в Коране, по утверждению Ибн Рушда, существует два смысла: внешний (буквальный) и внутренний (аллегорический). Для получения псевдознания о Боге достаточно довольствоваться буквальным смыслом изложенного в Коране, но часто этот смысл дает лишь диалектическое и даже риторическое знание. Возникает масса противоречий, и их надо решать, находя внутренний смысл того, что сказано Аллахом через своего пророка в Коране. Аллегорический смысл доступен лишь аподиктикам, а риторикам и диалектикам — внешний смысл. Аподиктики вскрывают противоречия в Коране путем аллегорического толкования различных высказываний. Большинство верующих, неспособных к аподиктическому знанию, должны верить этим толкованиям. Более того, неподготовленным нельзя говорить об аллегорическом толковании, ибо они не поймут его, что чревато опасными последствиями. «Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и алле­горическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию»[[167]](#footnote-168). И поэтому «следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует запрещать аподиктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподиктическими книгами, и легче, поскольку с аподиктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков»[[168]](#footnote-169).

Одним из основных вопросов философии, по мнению Аверроэса, является вопрос о вечности мира. По мнению аль-Газали, основного противника Аверроэса, учение о вечности мира приводит к атеизму, поскольку Творец в этом случае не нужен. Ибн Рушд возражает на это, утверждая, что, наоборот, предположение о сотворенности мира приводит к разного рода противоречиям, из которых следует неправильное понимание Бога. Во-первых, утверждает Ибн Рушд, если предположить, что Бог творит мир, то, следовательно, у Бога чего-то недостает, что умаляет Его собственную природу. Во-вторых, если мы истинно считаем, что Бог вечен и воля Бога также вечна, то непонятно, откуда берется начало мира? И если Бог вечен и неизменен, то откуда в мире изменения? Поэтому истинное знание о Боге, по мнению Ибн Рушда, наоборот, предполагает совечность мира и Бога.

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

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

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

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

Правда, Ибн Рушд в своем экзотерическом учении был гораздо более лоялен по отношению к мусульманской религии и утверждал, что, несмотря на действительную ложность учения о бессмертии, не нужно говорить об этом народу, ибо народ не поймет и впадет в полный аморализм. Религия в том виде, в каком она существует, действительно истинна и нужна, но лишь постольку, поскольку держит народ в узде. Истинный философ, аподиктик, может возвыситься над обычными религиозными представлениями до познания истины, а пророки, в том числе и Мухаммед, — это обычные люди. Они всего лишь проповедники нравственных положений для народа и не находятся выше философов. Эти люди только помогают держать народ в рамках нравственных положений.

§ 10. Еврейская философия

Параллельно с арабо-мусульманской и в некоторой зависимости от нее развивается и иудейская философия. Зависимость объясняется тем, что иудеи, жившие в рассеянии, в основном были сконцентрированы в арабских странах и пользовались теми же философскими источниками, что и арабы. Хотя, разумеется, религиозная основа иудейской философии была совершенно иной. В первую очередь, конечно, это Тора — Пятикнижие Моисея, главная священная книга иудаизма. В первой половине 1-го тысячелетия сформировался *Талмуд* (букв. «учение») — огромный кодекс вероисповедной и морально-юридической мудрости евреев. Раввинистический иудаизм, основанный на Талмуде и Торе, господствовал в качестве ортодоксального учения на протяжении всего Средневековья. Его особенностью было отсутствие проблем отношения со светской властью, поскольку эта власть осуществлялась представителями других народов, среди которых и жили иудеи. Поэтому первостепенное значение для иудеев имели собственно религиозные и религиозно-правовые вопросы, рассматривавшиеся в Талмуде.

Существовало в иудаизме и мистическое направление, связанное с учением *Каббалы* (букв. «Предание»). Каббала состоит из двух книг, называющихся «Зогар» («Сияние») и «Сефер Иецира» («Книга творения»). Более философична первая книга. Она представляет собой аллегорический комментарий к Торе. В этом комментарии большая роль придается 22 буквам алфавита и первым 10 цифрам. В Каббале заметны гностические, неопифагорейские и неоплатонические элементы. В основе лежит учение об Энсофе (бесконечном), который полностью непознаваем, не имеет никаких свойств и является субстанцией мира. Будучи и активным и пассивным, он ограничивает себя, из чего возникают конкретные вещи материального мира. В дальнейшем Каббала оказала значительное влияние на учение хасидизма, согласно которому Бог присутствует всюду, каждое событие — это непосредственное проявление Его сущности. Задачей человека является преодоление ограниченности собственного бытия и слияние с Божественным светом. Хасиды считают радость величайшей добродетелью, рассматривают пение и танцы как путь служения Всевышнему.

Одним из первых иудейских философов является *Саадия бен Йосеф* (892—942). Его перу принадлежат «Комментарий к книге Йецира» и «Книга о верованиях и мнениях». Под влиянием арабских философов он ставил себе целью согласовать философию и еврейское религиозное учение. В частности, он ставит вопрос о доказательстве существования Бога. Мир, указывает он, не вечен, а имеет начало во времени, поскольку Вселенная конечна и сложна. Кроме того, сама гипотеза о бесконечном количестве прошедшего времени противоречива. Саадия утверждает, что мир был сотворен из ничего, и возражает против неоплатонического учения об эманации. Бог бестелесен и имеет атрибуты, главные из которых Жизнь, Сила и Мудрость, причем это не затрагивает Его единства. Что касается души, то Саадия отвергает платоновское учение о ее предсуществовании и считает, что душа создана Богом вместе с телом, с которым она соединена естественным образом. После смерти душа засыпает; она воскреснет в последний день и соединится со своим телом, чтобы предстать перед Богом и получить либо награду, либо наказание.

Начиная с XI в. центр еврейской философской мысли перемещается в Испанию. Одним из первых заметных философов этого периода является *Соломон Ибн Гебироль* (1021— ок. 1058). Наиболее важный трактат Гебироля — «Источник жизни». Долгое время его считали арабом, так что в Европе он был известен под именем Авицеброна (или Авицеброля). Как и арабские философы этого периода, Ибн Гебироль исходил из аристотелевских и неоплатонических положений. В его работах философские размышления преобладают над религиозными, однако Ибн Гебироль не чистый философ, а религиозный мыслитель. Так, например, неоплатоническая картина эманационного происхождения мира у него дополняется иудейским креационизмом. Вместо неоплатонического истечения из безличного Единого Ибн Гебироль говорит о творческой деятельности божественной воли. Воля Бога есть Его главный, деятельный атрибут, но Сам Бог остается за пределами нашего понимания. Бог своей волей эманационно порождает вселенную, состоящую из материи и формы, в которой уже действуют неоплатонические принципы эманации и аристотелевская структура мира. Иногда он отождествляет Волю, которая является подлинным источником жизни, с Божественным Логосом.

Многие философы поднимали проблему существования Бога и разработали целую серию доказательств Его бытия. Ибн Пакуда доказывает это исходя из сложности мира; Ибн Цаддик из Кордовы (1080—1149) в своем «Микрокосме» утверждает существование Бога, ссылаясь на случайный характер мира; Ибн Дауд из Толедо (1110—1180) доказывает его, опираясь на необходимость перводвигателя и на различие между возможным и необходимым. Против этих философских рационалистических интерпретаций иудаизма не замедлила выступить ортодоксальная традиция. Ее вдохновителем был Иегуда Галеви (1085 — ок. 1141), который выступил с чисто еврейской апологетикой, лишенной всякой философии. Согласно Галеви, верить надо не в Бога ученых и философов, но в Бога Авраама, Исаака и Иакова, Который освободил детей Израилевых из Египта и дал им во владение землю Ханаанскую. Это антифилософское выступление напоминает аналогичную реакцию аль-Газали в мусульманском мире.

Одним из самых известных иудейских философов Средневековья был *Моисей Маймонид* (Моше бен Маймон) (1135–1204). Научное наследие Маймонида чрезвычайно обширно и включает работы по логике, философии, еврейскому рели­гиозному законодательству, медицине. Философская и религиоведческая проблематика затрагивается в многочисленных посланиях Маймонида (особенно в «Послании об астрологии» и «Послании о воскресении мертвых»). Самое известное философское его сочинение — «Путеводитель заблудших». Оно адресовано людям, уже знающим философию, но не умеющим согласовать ее с буквальным смыслом Писания. Маймонид признаёт, что Закон и философия являются знаниями различной природы, но они обязательно должны быть согласованы, поскольку собственный объект философии — это рациональное подтверждение Закона. Для реализации этой задачи философ опирается на Аристотеля, неоплатонические же мотивы в его творчестве гораздо менее заметны, чем у Гебироля. Этим, в частности, объясняется влияние, которое он оказал на христианских философов следующего столетия, в особенности на Фому Аквинского.

Одной из проблем, стоявшей перед Маймонидом, был вопрос о вечности мира. Согласно его мнению, любые философские аргументы, доказывающие либо вечность мира, либо его начало во времени, не являются абсолютно убедительными. Поэтому необходимо иметь в виду обе возможные версии. Однако в любом случае мы приходим к выводу о бытии Бога. Если мир невечен, то, следовательно, аристотелевское учение ложно и мы должны принять Моисеево учение о сотворении мира во времени. Если же мир вечен, то вступает в силу логика Аристотеля, показывающая необходимость существования неподвижного перводвигателя, первопричины и необходимого бытия, т. е. Бога. Правда, сам Маймонид склонялся к креационизму исходя из этических аспектов иудаизма.

Маймонид решительно становится на позицию апофатического богословия и отказывает человеку в праве приписывать Богу какие-либо атрибуты, кроме негативных. Мы знаем о Боге, что Он *есть*, но не знаем, *что* Он есть. Все, что мы можем сказать о Боге, это отрицать у Него какое-либо несовершенство, т. е. показать, чем Он не является. В этом учении нетрудно разглядеть иудаистскую озабоченность тем, чтобы устранить любое, даже кажущееся, сомнение в единстве Бога. Однако если сущность Бога скрыта от нас, то результаты Его действия в мире видны каждому. Бог — это и конечная причина мира, и в то же время его действующая причина. Его провидение распространяется на мельчайшие детали всех вещей, а все зло и все недостатки в мире объясняются либо ограниченностью, присущей нынешнему состоянию творения, либо хаосом, привносимым самим творением.

Знания о Боге не могут передаваться публично, ибо общение людей основано на языке, а он не может выразить божественную сущность. Знание о Боге может быть воспринято только индивидуальным усилием разума. Для того чтобы быть понятой, Библия излагалась аллегорическим языком, что отчасти способствовало возникновению извращенных антропоморфных представлений о Боге. Маймонид исследует язык Библии и приходит к выводу, что большинство выражений, указывавших на Бога, имеет многозначный характер, но их истинное значение лишено антропоморфизма.

§ 11. Католицизм в XIII в.

В католическом мире в XIII в. происходят достаточно серьезные события, которые привели к значительным изменениям и в богословии и в философии. Это связано в том числе с тем влиянием, которое оказали идеи арабских мыслителей, прежде всего Аверроэса. Кроме того, в XIII в. на территории Южной Франции и в Испании возникают различные еретические движения — катаров, альбигойцев. Для борьбы с этими и другими ересями организуются монашеские ордена. Прежде всего такая задача ставилась перед орденом доминиканцев, который был основан Домиником Гусманом (1170–1221), по имени которого орден и получил свое название. Со временем монахам-доминиканцам было передано руководство папской инквизицией, которая также была создана с целью защиты чистоты католической веры. Борясь с еретиками, доминиканцы иронически называли себя «псами Господними» (игра слов: domini canes — «псы Господни»).

Другой монашеский орден был основан Франциском Ассизским (1182–1226). Главной задачей орден считал возвращение к идеалам и нормам ранней Церкви, в первую очередь отказ от стяжательства. Поэтому францисканский орден назывался нищенствующим орденом, а монахи ордена — нищенствующими монахами. В дальнейшем орден францисканцев, как и орден доминиканцев, был включен в жесткую иерархическую структуру Католической Церкви.

В самом начале XIII в., ок. 1215 г., основывается Парижский университет, ставший вскоре центром светского и богословского образования в Европе. После создания Парижского университета система образования начинает сильно прогрессировать. Светское образование отделяется от церковного. Во всех университетах существовал факультет искусств (имеется в виду семь свободных искусств — тривиум и квадривиум). Не окончив этот факультет, нельзя было продолжить образование на одном из трех факультетов: медицинском, юридическом и теологическом. Поскольку главной дисциплиной, преподававшейся на факультете искусств, была диалектика (философия и логика), то он часто назывался философским.

Теологический факультет Парижского университета был наименее многочисленным и наиболее престижным. Но со временем именно философский факультет привлечет к себе наибольшее внимание.

Активизируется и переводческая деятельность. Благодаря тесному соседству с арабским миром появляются переводы трудов Аверроэса, аль-Фараби и Ибн Сины, а также произведения античных философов, которые не были известны в Западной Европе. Переводятся произведения Аристотеля, который до этого был известен главным образом как автор логических трактатов. Теперь же появляются переводы «Метафизики», работ по физике и этике. Аристотель становится известным уже в полном объеме, его знают даже больше, чем в арабском мире, так как появляется и «Политика», неизвестная арабам.

Благодаря распространению работ Аристотеля в Европе создалась очень серьезная ситуация в философии с соответствующими выводами в богословии. Многие годы в различных учебных заведениях студентов учили мыслить по аристотелевским логическим трактатам. И вот наконец философы получили возможность ознакомиться с учением о природе того мыслителя, на работах которого они учились правильно мыслить! Как пишет Э. Жильсон, «физика Аристотеля, даже фальсифицированная с помощью неоплатонизма, давала для объяснения природы набор столь гибких и плодотворных понятий и принципов, что отказаться от нее добровольно не был готов никто. Эта физика могла вызывать беспокойство или оказаться трудной для изучения, но она была на самом деле единственной систематической физикой, существовавшей в то время. Впервые — и сразу — люди Средневековья обрели полное объяснение явлений природы. Фундаментальные понятия, лежавшие в основе этого объяснения, они находили в трактатах по астрономии, физике и медицине, распространение которых невозможно было остановить»[[169]](#footnote-170). И что же они узнали у Аристотеля, у философа, который лучше всех умеет мыслить и поэтому является образцом ученого? Что мир вечен, что душа смертна, а бессмертен лишь разум, что Бог не знает ничего о нашем мире и т. п. То есть полная противоположность тому, чему учит Церковь! И поэтому философы — последователи Аристотеля стали полагать, что в религиозном познании разум стоит выше, чем вера, и с помощью своих рациональных доводов начали опровергать доводы Католической Церкви, — в частности, отвергать индивидуальное бессмертие, сотворение Богом мира из ничего и т. д.

Такая ситуация приводит к серьезному философскому и богословскому кризису в западном мире, получившему название «аверроистского кризиса». Очевидно, что Церковь не могла спокойно смотреть на такие нововведения. В 1210 г. Парижский собор запретил под страхом отлучения от Церкви распространять естественную философию Аристотеля и комментарии к ней. Разрешалось изучать лишь логические трактаты Аристотеля, а «Метафизика» (в это время уже переведенная на латинский), «Физика» и другие физические работы запрещаются. Но тем не менее интерес к Аристотелю не исчезал. Поэтому 23 апреля 1231 г. папа Григорий IX создает комиссию по изучению наследия Аристотеля, которой поставлена задача очистить его произведения от ошибочных положений и найти в них истинные.

§ 12. Латинский аверроизм. Сигер Брабантский

Одним из наиболее последовательных и активных проповедников идей Ибн Рушда и Аристотеля был магистр факультета искусств Парижского университета Сигер Брабантский (ок. 1240 — между 1281–1284.). Основанная им школа получила название латинского аверроизма.

Перу Сигера Брабантского принадлежат несколько работ, в числе которых «О вечности мира», «О необходимости и взаимосвязи причин», «Вопросы о разумной душе». Аверроизм Сигера Брабантского не понравился епископату Католической Церкви, и в 1270 г. положения Сигера Брабантского осуждаются. Вначале епископ Парижский Этьен Тампье (Стефан Орлеанский) осудил 13 тезисов. Сигера уволили с философского факультета Парижского университета, и он основал параллельный факультет искусств, который также был популярным среди студентов. Потом осуждается гораздо более полный список в количестве 219 тезисов, правда, там были не только тезисы Сигера Брабантского, но и Аверроэса, Авиценны, а также Фомы Аквинского. Сигер Брабантский хочет найти правду у папы Римского, едет в Рим, но при неясных обстоятельствах его убивают. Говорят, что убил его некий сумасшедший из папского окружения.

Кроме Сигера к этому движению принадлежали такие философы, как Боэций Дакийский, Жан Жанденский и др. Латинские аверроисты развивали многие положения, высказанные их арабским предшественником. Как видно из заглавия одной из работ Сигера Брабантского, они также утверждали вечность мира. Главное, что беспокоило латинских аверроистов, — это проблема соотношения философии и религии, разума и веры. Оказывается, с точки зрения аверроистов, что истины философии и истины религии противоречат друг другу. Это противоречие не говорит еще о том, что одна из этих дисциплин должна уступить место другой. И философия приводит к истине, и христианство говорит об истине, и то, что эти истины различны, говорит о том, что истина существует в двух видах (так называемая *концепция двух истин*).

Известный католический философ и богослов Этьен Жильсон утверждает, что в чистом виде концепцию двух истин ни у одного из средневековых мыслителей найти нельзя, эта концепция есть некоторое упрощение и адаптация к нашему современному сознанию. По мнению Жильсона, Сигер может быть назван трагической фигурой. Дело в том, что аристотелевская философия, о которой Сигер узнал у Аверроэса, с логической убедительностью доказывает справедливость вполне определенных положений. А христианство с той же убедительностью возвещает истинность совершенно других положений. И как примирить одни положения с другими, Сигер не знал.

С одной стороны, разум говорит, что мир существует вечно, душа смертна, Бог не творит мир, а является просто перводвигателем и т. д., а с другой — христианство учит нас верить в личное бессмертие, в сотворенность мира, в Бога-творца. Поэтому Сигер понимает, что человек слаб и не может своими силами дойти до всей истины, и полагает, что принимать нужно обе истины, нравится это нам или не нравится.

Однако в XIII в. Церковь считала, что Сигер проповедует антихристианские положения, следующие из аристотелевской философии, — что мир вечен, душа человека есть форма тела и поэтому умирает со смертью тела. Так, о душе Сигер пишет в работе «Вопросы о разумной душе»: «Разумная душа всегда, пока существует, совпадает в своем бытии с актом тела… Из тех [действий], которые она совершает, находясь в теле, неочевидно, что она полностью отделима от тела, ибо, как уже известно, никакого действия она не может произвести, согласно своей природе, без тела и [чувственных] образов»[[170]](#footnote-171). Взгляды Сигера о Боге также являются скорее аристотелевскими, чем христианскими: Бог не есть творец мира, Он подчиняется необходимости разума, и поэтому у Него нет свободной воли, Он не знает ничего о мире, а познает лишь Себя, так что молитвы людей к Богу оказываются бессмысленными. Аверроисты отрицали и троичность Бога, и воплощение второй ипостаси Бога Слова, и искупление Иисусом Христом человеческих грехов. Поэтому последовало осуждение учения Сигера в виде 13 тезисов, перечисленных епископом Этьеном Тампье:

– разум всех людей — один и тот же и един;

– неверно или не соответствует истине положение: единичный человек познаёт;

– воля человека желает или делает выбор на основе необходимости;

– все, что происходит в этом мире, подчинено власти небесных тел;

– мир вечен;

– первого человека не было никогда;

– душа — форма человека; она гибнет, когда разрушается тело;

– душа, отделенная после смерти от тела, не страдает от плотского огня;

– свободная воля — потенция пассивная, а не активная, и потому по необходимости ею движет то, к чему можно стремиться;

– Бог не познаёт единичных вещей;

– Бог не познаёт того, что отлично от Него Самого;

– действия людей не направляются Божественным провидением;

– Бог не может дать бессмертие или нетленность преходящей и телесной вещи[[171]](#footnote-172).

По мысли латинских аверроистов, Бога нужно понимать как аристотелевский Ум, который может мыслить лишь самое достойное, т. е. Себя. Единичных чувственных предметов Бог не знает и не мыслит, поэтому бессмысленно богослужение и молитва, ведь Бог все равно нас не слышит. Все в мире подчинено причинно-следственным связям. Их можно видеть при помощи небесных светил, которые обладают огромным влиянием на весь мир. Человек бессмертен не как личность, а лишь как разум, который после смерти сливается с разумом Божественным.

Однако далеко не все относились к Сигеру негативно. Через несколько десятков лет Данте Алигьери в «Божественной комедии» описывает рай, где обитают католические святые, и помещает в него виднейших философов — Бонавентуру, Альберта Великого, Петра Ломбардского, Исидора Севильского и др. Среди них он вместе с Фомой Аквинским называет и его противника, Сигера Брабантского, упоминая, что это именно тот, «что читал в Соломенном проулке в оны лета и неугодным правдам поучал»[[172]](#footnote-173).

§ 13. Альберт Великий

Одним из первых, кто понял истинность многих научных и философских положений Аристотеля, был Альберт Великий (Альберт из Больштедта) (1193 (или 1206) — 1280). Долгое время преподавал в Кельнском и Парижском университетах, был руководителем доминиканского ордена в Германии. Альберт Великий изучал теологические и метафизические работы Аристотеля и впервые ввел в обиход и сами работы Аристотеля, и многие термины, которые впоследствии стали основными философскими терминами в западном мире.

Он написал множество работ, современное издание насчитывает около 38 томов, среди которых очень много естественно-научных работ, во многом основывающихся на идеях Аристотеля. Благодаря тому что Альберт Великий писал работы практически по всем областям знаний (по философии, естественным наукам, этике и др.), он получил прозвище «всеобъемлющего доктора» (doctor universalis). Альберт исходил из того, что между разумом и верой не может быть противоречия, и поэтому нужно четко разделять области познания веры и разума: «Когда между ними [философией и откровением] нет согласия, то в том, что касается веры и нравственности, нужно больше верить Августину, чем философам. Но если бы речь зашла о медицине, я больше поверил бы Гиппократу и Галену; а если речь идет о физике, то я верю Аристотелю — ведь он лучше всех знал природу»[[173]](#footnote-174). Отныне многие аристотелевские положения начали входить в католический обиход, в частности аристотелевский «перводвигатель» стали спокойно ассоциировать с Богом-Творцом. В 1931 г. Альберт Великий был канонизирован Католической Церковью.

§ 14. Фома Аквинский

Жизнь и произведения

Однако решающая роль в ассимиляции аристотелевских идей Католической Церковью принадлежит другому доминиканскому монаху — Фоме Аквинскому (1225 или 1226 — 7 марта 1274). Родился он в Неаполитанском королевстве, в замке Роккасекка близ городка Аквино. Отец Фомы Аквинского был знатный феодал, рыцарь. С 5 до 14 лет Фома учится в бенедиктинском монастыре в Монте-Кассино. После этого некоторое время учится в Неаполе. У Фомы Аквинского растет желание стать монахом доминиканского ордена. Родители препятствуют, поскольку ему предлагают должность аббата монастыря в Монте-Кассино, от которой он отказывается. Был даже серьезный семейный скандал, Фому заключили на год под арест в домашнем замке. В конце концов Фома все-таки становится доминиканским монахом, и его посылают учиться в Парижский университет. В 1245 г. он едет в Париж, до 1248 г. учится в университете, слушает Альберта Великого. Альберт замечает талантливого ученика, направляет его в Кельн, и там они вместе основывают центр по изучению теологии. Еще четыре года Фома Аквинский учится в Кельне у Альберта Великого, в 1252 г. едет в Париж, где преподает до 1259 г. Папа Урбан IV вызывает Фому Аквинского в Рим, там он живет до 1268 г. и преподает в доминиканских школах Италии. В 1269 г. опять отправляется в Париж. Поскольку в это время в Париже аверроисты во главе с Сигером Брабантским приобрели достаточно сильное влияние, то Фома Аквинский получает послушание от доминиканского ордена опровергнуть их и построить истинно католическое аристотелевское учение. В Париже Фома Аквинский живет до 1272 г., после чего опять возвращается в Неаполь. В 1274 г. Фома Аквинский отправляется на знаменитый униатский собор в Лионе, но по дороге умирает. В 1323 г. Фома Аквинский канонизирован. Прозвище Фомы Аквинского — «ангельский доктор» (doctor angelicus).

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

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

Предмет философии

Фома Аквинский, приступая к исследованию любой проблемы, начинает с того, что излагает все возможные точки зрения, в том числе и нелицеприятные для Католической Церкви. В этом плане у него существует строгая схема: он начинает с перечисления различных возражений тому положению, которое Фома собирается отстаивать. Затем Фома Аквинский приводит цитату из Библии или какого-нибудь отца Церкви, которая опровергает перечисленные ранее возражения. Далее Фома обосновывает это церковное положение и излагает истинный взгляд по данному предмету. В конце соответствующего раздела Фома, опираясь на только что доказанное в общем виде положение, отвечает на приведенные в начале возражения.

Этот метод Фомы Аквинского надолго закрепится в западном схоластическом мире, его строгое отношение к мышлению перейдет через схоластику и в философию Нового времени. Отголоски этой философии мы увидим в философии и Декарта и Спинозы, у которых ясность и точность будут считаться основными критериями истинности философии.

Основные проблемы для Фомы Аквинского делились на три группы. В первую очередь, это Бог, первый предмет философии, который составляет общую метафизику. Второе направление философии — это движения разумных созданий к Богу, т. е. этическая философия. И третий раздел — это Христос как путь, ведущий нас к Богу, т. е. учение о спасении.

Философский аспект имеют первые два раздела, поэтому мы на них и остановимся. Вопрос об отношении богословия и вообще религии к философии как науке был для того времени наиболее острым. Фома считает, что философия есть служанка богословия и существует для того, чтобы помогать людям усваивать истины христианства. Богословие самодостаточно, но некоторые его истины могут быть усвоены человеком при помощи естественно-научного и философского знания. Поэтому богословие использует философию и науку, чтобы более доходчиво, наглядно, убедительно показать человеку истины христианского учения. Это следствие того, что человек имеет несовершенный ум, который не может привести человека непосредственно к богопознанию.

Предмет у теологии и философии один — это Бог, различны лишь методы познания: теология черпает свое знание из откровения, а наука — из чувств и разума. Науки бывают разные: есть те, которые «исходят из положений, очевидных в свете естественного разума», каковы арифметика и геометрия, а есть те, которые «исходят из положений, которые известны в свете других, высших наук»; это, например, теория перспективы, основанная на геометрии, и теория музыки, основанная на арифметике. Такая же классификация приводится Фомой Аквинским и в отношении богопознания. Есть высшая наука, но этой наукой владеет лишь Бог. Только Бог знает Сам Себя полностью и совершенно. И есть наука низшая, основанная на божественном знании, эта наука — богословие. Богословие «исходит из положений, установленных в свете высшей науки, преподанной самим Богом и теми, кто удостоился блаженства. Как музыкант принимает на веру положения, предложенные ему математиком, так и священная наука целиком основывается на положениях, преподанных ей Богом»[[174]](#footnote-175).

Хотя предмет у наук и теологии один, но метод, которым изучается и исследуется этот предмет, разный. Теология и наука исследуют один и тот же предмет, но разными методами. Так же как Землю можно исследовать и астрономическими, и физическими методами. Однако если астроном исследует землю, используя метод математический, то физик использует метод чувственного познания. «Отсюда следует: нет никаких оснований полагать, что коль скоро иные вещи могут быть постигнуты философской наукой, насколько они вообще могут быть познаны естественным разумом, они в то же время не могут быть преподаны нам посредством другой науки, насколько они явлены в откровении»[[175]](#footnote-176). Но это не означает, что результаты, которых достигнут эти ученые, будут отличаться по своей истинности. Наоборот, они будут друг друга дополнять, и если между ними возникнет противоречие, то следует отдать предпочтение более высшей науке перед низшей.

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

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

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

Доказательства бытия Бога

Доказательства бытия Бога, таким образом, становятся одной из основных задач философии. Фома Аквинский предлагает пять доказательств бытия Бога. Точнее, Фома говорит не о доказательствах, а о путях, способах рассуждения, убеждающих человека в существовании Бога. Все эти доказательства носят характер рассуждений, восходящих от мира к Богу. Эти доказательства возможны, поскольку, как говорит Фома Аквинский, все в мире связано причинно-следственной связью. Поэтому если мы видим лишь следствия, но не видим их причины, но знаем, что ничто не бывает без причины, то, видя следствие, мы можем сделать вывод о существовании его причины и, познав следствие, можем познать некоторым образом причину.

Фома Аквинский отвергает онтологическое доказательство существования Бога по следующей причине: заключать от разума, от понятия к бытию в принципе правомочно, однако мы не можем делать вывод о бытии Бога, потому что бытие Бога отличается от нашего бытия. Во-первых, бытие Бога превосходит наше бытие, а во-вторых, Бог обладает бесконечным количеством атрибутов. Поэтому, для того чтобы разум имел возможность прийти к бытию Бога, обладающего бесконечным количеством атрибутов, разум должен быть также бесконечным. Человеческий разум, увы, небесконечен, поэтому онтологическое доказательство бытия Бога доступно лишь для Самого Бога. Через понятие всегда выражается сущность предмета, но человек не может познать сущность Бога. Поэтому под словом «Бог» многие подразумевают совершенно разное: например, язычники вообще верят, что Бог телесен. Следовательно, «так как нам не дано знать сущности Божией, утверждение [“Бог существует”] не самоочевидно для нас, но нуждается в доказательстве через посредство вещей более нам известных, хотя и менее явных по природе»[[176]](#footnote-177).

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

Доказательства, которые предлагает Фома Аквинский, восходят к Аристотелю. Поскольку изложение их в «Сумме теологии» не занимает много места, приведу их так, как формулирует сам Фома.

Первое доказательство бытия Бога — кинетическое: «Первый и наиболее очевидный путь — это доказательство от движения. Ведь несомненно, да и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире иные вещи пребывают в движении. Но все, что движется, приводится в движение чем-то другим; ибо ничто не движется, если только в возможности (потенциально) не устремлено к тому, к чему оно движется, движущее же может двигать лишь постольку, поскольку оно существует в деятельности (актуально). Ведь двигать — значит приводить нечто от возможности к действительности. Но ничто не может быть приведено от возможности к действительности иначе как через посредство того, что уже актуально. Так, горячее в действительности, каковым является огонь, приводит древесину, которая горяча лишь в возможности, в состояние актуально горячего, а это и есть ее (древесины) изменение и движение. Однако невозможно, чтобы одна и та же вещь в одном и том же отношении была одновременно и актуальной и потенциальной; она может быть таковой только в различных отношениях. Ибо то, что горячо в действительности, не может быть в то же самое время и горячим в возможности, но лишь в возможности холодным. Поэтому невозможно, чтобы в одном и том же отношении и одним и тем же образом одна и та же вещь была одновременно и источником, и субъектом движения, т. е. самодвижущейся вещью. Следовательно, все движущееся необходимо движется чем-то другим. И если движущий движется сам, то, значит, и его самого движет что-то другое, и это другое — таким же образом. Но этот [ряд] не может идти в бесконечность, ибо тогда не будет первого двигателя и, следовательно, никаких двигателей вообще, ибо вторичные двигатели движут лишь постольку, поскольку движимы первым двигателем, подобно тому как и посох движет постольку, поскольку движим рукой. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первому двигателю, который уже не движим ничем; и каждому ясно, что это — Бог»[[177]](#footnote-178).

Достаточно длинная и насыщенная аристотелевскими рассуждениями цитата, которую можно сформулировать более кратко: поскольку все, что движется, приводится в движение чем-то еще, то непременно должен существовать некий перводвигатель. Но для этого сначала необходимо доказать первое положение, что все, что движется, приводится в движение чем-то другим. Фома Аквинский доказывает это положение, используя аристотелевский принцип о невозможности быть и не быть одним и тем же, т. е. движущимся и приводящим в движение. А из этого уже вытекает необходимость существования перводвигателя, поскольку должно существовать некоторое движущее начало, которое само при этом не движется.

Свои следующие доказательства Фома излагает в «Сумме теологии» весьма кратко, гораздо подробнее останавливаясь на них в «Сумме против язычников»[[178]](#footnote-179). Поэтому просто процитирую и остальные его рассуждения:

«Второй путь — [это путь, вытекающий] из природы действующей причины. В чувственном мире мы наблюдаем [определенный] порядок действующих причин. И нет (да и быть не может) такого случая, когда бы вещь была действующей причиной самой себя; ибо тогда она бы предшествовала самой себе, что невозможно. Также нельзя уводить действующие причины в бесконечность, ибо в упорядоченной последовательности действующих причин первая есть причина промежуточной, а промежуточная — причина последней, причем промежуточных причин может быть как несколько, так и только одна. Затем, устраняя причину, мы устраняем и следствие. Поэтому если бы в причинном [ряду] не было первой причины, то не было бы ни последней, ни какой-либо промежуточной причины. И если бы было возможно, чтобы [ряд] действующих причин уходил в бесконечность, то не было ни первой действующей причины, ни последнего следствия, ни каких бы то ни было промежуточных причин; все это очевидно ложное [предположение]. Поэтому необходимо прийти [мыслью] к первой действующей причине, каковую все называют Богом.

Третий путь исходит из [понятий] возможности и необходимости и пролегает следующим образом. В природе наблюдаются вещи, которые могут как быть, так и не быть; ведь мы находим их то возникающими, то уничтожающимися, откуда понятно, что им возможно как быть, так и не быть. Но таким вещам невозможно пребывать вечно, ибо то, что в возможности может не быть, когда-нибудь да не будет. Поэтому если бы все могло бы не быть, то однажды [в мире] ничего бы не стало. Но если бы дело обстояло именно так, то и сейчас не было бы ничего, поскольку несуществующее приводится к бытию лишь благодаря уже существующему. Таким образом, если бы некогда не было ничего, то ничего не смогло бы и начать быть, а значит даже сейчас не было бы ничего, что нелепо. Стало быть, не все сущее только возможно, но должно быть также и нечто, чье существование необходимо. Но все необходимо-сущее либо необходимо через иное, либо нет. Однако невозможно, чтобы ряд причинно обусловливающих друг друга необходимых сущностей уходил в бесконечность, как это было уже доказано в связи с действующими причинами. Поэтому нельзя не принять бытия некой сущности, необходимой через саму себя, а не через иное, и обусловливающей необходимость всего прочего, что необходимо. И это то, что все зовут Богом.

Четвертый путь исходит из неравенства степеней [совершенства], обнаруживаемых в вещах. [В самом деле], мы видим, что есть вещи более, а есть и менее благие, истинные, достойные и т. п. Но “более” или “менее” говорится о вещах, в той или иной мере приближенных к [некоему своему] пределу; так, более горячей называют вещь, более приближенную к самому горячему. Поэтому [необходимо] есть нечто абсолютно истинное, наилучшее и достойнейшее и, следовательно, обладающее наипревосходнейшим бытием; ибо, как сказано в 11-й книге “Метафизики”, что превосходнее по истине, превосходнее и по бытию. Но обладающее неким свойством в наибольшей мере есть причина этого свойства во всех; так, огонь — предел теплоты — причина горячего [в вещах]. Таким образом, [необходимо] должна быть некая сущность, являющаяся для всего сущего причиной его бытия, блага и прочих совершенств; и ее-то мы и называем Богом.

Пятый путь идет от порядка мира. Мы видим, что действия вещей, лишенных разума, например природных тел, таковы, что устремлены к некой цели и всегда или почти всегда ведут [к ней] наилучшим образом. Отсюда ясно, что их целеустремленность не случайна, а направляема сознательной волей. Но так как сами они лишены разума и не могут [сознательно] стремиться к цели, их направляет нечто разумное и сознающее, так и стрела направляется лучником в цель. Следовательно, есть некая разумная сущность, направляющая все природные вещи к их цели; эту-то сущность мы и называем Богом»[[179]](#footnote-180).

Видно, что Фома Аквинский цитирует Аристотеля не просто как одного из философов, а как наивысший авторитет, чтобы подкрепить свою аргументацию. Такое отношение к Аристотелю удивительно, если вспомнить, что в это время аристотелевская философия считалась противоречащей христианству. И вот Фома Аквинский уже часто пишет не «Аристотель», а «Философ». Удивительна та смелость, даже дерзость, с которой он использует аристотелевские положения. Ведь в число тезисов, в которых осуждались положения Сигера Брабантского, были помещены и некоторые положения Фомы Аквинского, однако Фома не изменил своего мнения, будучи полностью уверенным в том, что разум (т. е. аристотелевская философия) не может противоречить христианству.

Метафизика

О Боге Фома Аквинский говорит во многом то же самое, что и предшествующие отцы Церкви. Так, в частности, Фома повторяет «Ареопагитики», что сущность Бога скрыта, о Нем невозможно ничего знать, поэтому лучше о Боге говорят отрицательные определения. Но мы можем знать кое-что о Боге благодаря усилению до бесконечности некоторых положительных Его атрибутов.

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

Фома Аквинский согласен с Аристотелем и Платоном, что человеку доступно познание лишь общих сущностей. Единичное, индивидуальное бытие, конкретный предмет познанию недоступен. Об индивидуальном предмете можно иметь лишь мнение, а не истинное знание. С этим согласен и Фома Аквинский, утверждавший, что общее, о котором у нас существует знание, проявляется в конкретных индивидуальных вещах в виде их сущности. Сущность (essentia) есть у всего существующего, у каждого индивидуального предмета (existentia). Сущность выражается в определении. Поэтому, давая определение вещи, мы познаём ее сущность, но сущность еще не означает существование вещи. Сущность и существование совпадают лишь в Боге, только Бог является таким существом, в котором из сущности вытекает существование. Это совпадение достигается в Боге потому, что Бог прост. Чувственный же мир непрост, и поэтому сущность отличается от существования. В силу этого необходима причастность вещей некоторой сущности. Следовательно, сама сложность нашего мира говорит, что должна существовать некоторая простая сущность, которая и обеспечивает существование нашего мира.

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

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

Бог творит и материю и форму. Формы бывают материальными, соединенными с конкретными вещами, и нематериальными, бестелесными. Не обошел Фома Аквинский и знаменитую проблему универсалий. Как и во многих положениях, он старался положить конец бесконечным спорам. В вопросе об универсалиях Фома Аквинский высказывался так же, как Ибн Сина. Существует три рода универсалий. Во-первых, универсалии существуют в самих вещах (in rebus), и они составляют сущность этих вещей. Это непосредственная универсалия. Во-вторых, универсалии существуют и в человеческом уме, который путем абстрагирования извлекает при помощи активного ума универсалии из конкретных вещей, так что универсалии существуют и после вещей (post res). Эти универсалии Фома называет «мысленными универсалиями». В-третьих, универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей (ante res). Эти универсалии и есть идеи, или первоначальные формы, содержащиеся в Божественном уме, и лишь Бог является первопричиной всего сущего, только Он мыслит в Себе образцы всех вещей. Таким образом, Фома Аквинский примиряет позиции и крайних и умеренных реалистов, и номиналистов, утверждая, что правы все и что универсалии существуют и в Божественном уме, до вещей, и в самих вещах, и после вещей, т. е. в человеческом уме.

В то время благодаря усилиям латинских аверроистов широко обсуждалась проблема, познаёт ли Бог материальный мир. Понятно, что эта проблема имеет не только философские, но и важные религиозные следствия. Ведь если Бог не познаёт наш мир и индивидуальные предметы в нем, то Он не знает и каждого конкретного человека, поэтому бессмысленны и действия человека, и молитва, и само существование Церкви в этом мире.

Фома Аквинский рассматривает доводы аверроистов, что Бог не познаёт мир. Во-первых, утверждают аверроисты, единичное — материально, а материальное не может быть познано ничем нематериальным, ведь подобное познаётся подобным. Во-вторых, единичные вещи невечны, они существуют не всегда, поэтому их не может познать вечное существо. В-третьих, единичные вещи случайны, поэтому познание их возможно лишь тогда, когда они существуют, а когда они не существуют, знание о них невозможно. В-четвертых, некоторые вещи существуют потому, что они созданы конкретным человеком, поэтому как может знать Бог то, что известно лишь этому человеку? В-пятых, число вещей бесконечно, а бесконечное непознаваемо (аристотелевский аргумент). В-шестых, конкретные вещи слишком ничтожны и не заслуживают внимания Бога. И, в-седьмых, некоторые предметы заключают в себе зло, а Бог не может познавать то, чего в Нем нет.

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

Фома Аквинский, конечно же, разделяет августиновское и общехристианское учение о том, что все в мире совершается по Божественному Промыслу. Единственное, что Фома не разделяет в учении Августина, это что Бог все совершает Своей собственной волей. Многие события совершаются не непосредственно Божественным вмешательством, а посредством или других воль, т. е. человеческих, или некоторых других естественных причин. По Своей благости Бог дает вещественным формам возможность самостоятельного действия, которое тем не менее восходит к божественному всемогуществу.

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

Творя материю, Бог творит ее всю сразу Своей доброй волей, а не вследствие Своей природы (возражение против учения об эманации, которое предполагает, что природа Бога такова, что Он не может не творить), однако воля Бога, по Фоме, не противоречит разуму Бога. Бог един, Он прост, и поэтому воля и разум Бога есть, собственно, одно и то же. Творя материю, Бог не может творить ее в противоречии с некоторыми разумными установками. В частности, творя мир, Бог не может нарушить закон непротиворечия.

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

Бог не только творит мир, но и всегда управляет им. Все в мире подчинено Божественному Промыслу. Фома Аквинский не деист, каковыми будут многие ученые и философы XVII в., утверждавшие, что Бог сообщает миру первотолчок, а далее в дела мира не вмешивается. Эту же деистскую концепцию исповедовали и латинские аверроисты. Однако Фома возражает и Августину, который утверждал, что Бог непосредственно управляет всем миром и всеми событиями в нем. По Фоме, существует иерархия причин, и в конце концов все сводится к высшей Божественной причине. Существуют естественные причины, и Бог действует через них. Но в каждом человеке есть и свободная причинность, и Бог может управлять миром посредством воздействия на человеческую волю, но это воздействие не противоречит свободе человека, так же как и воздействие Бога на тела не противоречит тому, что эти тела имеют и свою собственную способность к действию. Поэтому Бог творит мир и управляет миром посредством Им же созданных законов, которые являются содержимым Божественной мысли, содержатся в уме Бога.

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

Учение о человеке

Серьезную проблему для христианского богословия во все века представляла проблема человека. Августин, ассимилировав платоновскую философию в христианство, считал, что сущность человека есть его душа. Однако христианство никогда не рассматривало человека именно в платоновской традиции — что тело есть оковы, могила души. Для христианина тело так же ценно, как и душа, и человек должен прославлять Бога и в теле и в душе. Для каждого христианина несомненно, что в день Страшного суда воскреснет каждый человек в его целостности — не только душа, но и тело.

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

На таком пути, однако, Фому Аквинского ожидает другая трудность, ибо кроме веры в воскресение во плоти каждым христианином движет и вера в бессмертие его души. А в аристотелевской метафизике душа есть форма тела и поэтому без тела существовать не может. Как соединить эти две концепции, казалось бы несоединимые, — веру в воскресение из мертвых и веру в бессмертие души?

Еще Альберт Великий обратил внимание на сложность этой проблемы. Он указывал, что душу можно рассматривать как бы двояко: как душу в себе (по Платону), а в отношении к телу — как форму. Понятно, что это решение чисто эклектическое и не соединяет платоновскую и аристотелевскую концепции гармонично.

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

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

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

В учении о человеке Фома Аквинский согласен с аристотелевским положением, что душа есть совокупность растительной, животной и разумной частей; он называет их вегетативной, чувственной и умопостигающей. В отличие от Аристотеля, Фома не считает их отдельными душами, ибо душа есть субстанциальная форма тела (т. е. она дает бытие, единство телу), а потому, будучи определенным началом, не может иметь в себе несколько частей. Поэтому у человека не три различных души, а одна простая и субстанциальная душа. Отличие человека от других животных состоит в том, что его душа может выполнять все три функции: питания и роста (вегетативную), сообщать человеку страсти и ощущения (через чувственную душу) и обеспечивать рациональное, разумное познание. В этом учении Фома разделяет точку зрения свв. Григория Нисского и Максима Исповедника, также утверждавших единство человеческой души в ее трех силах[[180]](#footnote-181).

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

Гносеология

Теория познания Фомы Аквинского также во многом построена на теории познания Аристотеля. Поскольку душа есть форма человеческого тела, а материальные вещи также имеют свои формы, то душа может иметь знание о вещах. Если бы в материальных вещах не было никакой формы и они были бы полностью материальными, то не было бы и никакого познания, так как подобное познается подобным. Нематериальная душа может познавать в мире только нематериальное, т. е. формальное начало.

Но начинается познание всегда с чувственного созерцания. Мы помним, как активно Платон выступал против сенсуалистической теории познания, утверждая, что она уводит к материализму и релятивизму софистов от познания истины. Фома не согласен с Платоном и считает, что чувства действительно играют активную роль в познании. Однако чувства познают лишь единичное и потому не дают того истинного знания, которое достигается умом. Ум, не будучи актом какого-то телесного органа, познает не индивидуальное, не единичное, а сущностное начало вещей. Знание о сущности возникает в результате абстрагирования от индивидуальных особенностей предмета, выделения сущностного свойства.

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

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

Таким образом, познание начинается с чувств. Понятно, что знание имеет нематериальную природу, ведь это есть знание о тех универсалиях, которые заключены в вещах, но тем не менее человек познаёт только материальное и лишь посредством органов чувств. Поэтому человеческое знание несовершенно (ибо материя, будучи принципом индивидуации, всегда мешает человеку познавать общее), в отличие от того знания, которое имеют ангелы, ведь они познают сущность без материи и схватывают общие, сущностные черты непосредственно и сразу. Бога же человек тем более не может познавать непосредственно; Бог для человека познаваем только через Его творения, через материальный мир. Это еще раз доказывает возможность доказательств бытия Бога космологического, а не онтологического характера.

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

Этика

Фома Аквинский классифицирует все существа на обладающие интеллектом и не обладающие таковым. Существа, которые не обладают интеллектом, всегда реализуют цель, поставленную перед ними кем-то другим, в конце концов цель, поставленную Богом. Существа же, имеющие интеллект, всегда реализуют цель, свободно поставленную ими самими.

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

Главный вопрос этики Фомы сводится к вопросу, как разумное и свободное творение может двигаться к Богу. Весь мир управляется Богом, и все существует благодаря Богу, и задача человека — двигаться в обратном направлении, к своему Творцу.

Человек в жизни совершает различные действия, но не все эти действия являются собственно человеческими. Многие его действия характеризуют его как животное — таковы страсти. Собственно человеческими являются лишь действия свободные, разумные. «Свободное» и «разумное» для Фомы Аквинского понятия синонимичные, ибо свободным существом может быть лишь разумное существо. Это положение встречается и у отцов Церкви, например у прп. Иоанна Дамаскина[[181]](#footnote-182). Разумность воли состоит в том, что воля может ставить перед собой некоторые цели. Поэтому мораль для Фомы Аквинского состоит в анализе того, какие цели ставит перед собой человек. Действие морально, если оно свободно; если действие не свободно, а вынужденно, то оно не может считаться моральным. Действие свободно постольку, поскольку человек свободно ставит перед собой какую-нибудь разумную цель. Существует высшая цель, от которой происходит вся мораль.

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

Фома предлагает три возможных решения: это благо находится или вне человека, или в самом человеке, или где-то еще. Благо не может находиться вне человека, ибо все возможные блага не отвечают критериям, которые предлагает Фома Аквинский. Так, ни богатство, ни почести, ни слава, ни власть не есть собственно блаженство, но лишь способствуют его достижению. Но не может ли благо быть внутри самого человека? Нет, внутри человека благо не может быть, потому что благо души не является верховным благом для человека, ибо человеческая душа всегда направлена к какой-либо цели, находящейся вне души. Но поскольку эта цель не может находиться вне человека, то остается третий вариант — высшее благо может находиться только выше человека. Это высшее благо, высшая цель человека, таким образом, есть всеобщее благо — Бог.

Как достигнуть высшего блага?

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

Нравственным может быть лишь существо свободное. Существо, не имеющее свободы, не может считаться нравственным, потому что от такого существа нельзя требовать ответственности за его поступки. А поскольку цели может ставить только разумное существо, то свобода может быть лишь у разумного существа, ибо свободным может быть лишь тот, кто имеет знания о своей цели.

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

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

Незнание, по Фоме, может находиться в трояком отношении к его свободному действию: оно может сопутствовать воле и поступку, может следовать за поступком, а может и предшествовать ему. То есть человек может совершать какой-то поступок и одновременно не знать о том, что он делает. Скажем, человек, как пишет Фома, может целиться в оленя, но убить вместо него кого угодно и не знать об этом (поступок сопутствует незнанию). Поступок может следовать за незнанием: человек делает нечто по абсолютному неведению не только в момент поступка, но и до совершения его. Бывает и так, что человек знает, что он делал, но пытается оправдать свой грех тем, что якобы не знал того, что будет делать.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Страсти мешают разуму судить правильно по трем причинам: или рассеянности, или настойчивости страсти, или из-за телесных изменений. Если страсть приводит к телесным изменениям, в результате чего человек не может делать некоторые произвольные действия и действия его становятся непроизвольными (как, например, в результате болезни человек теряет рассудок и совершает греховные с точки зрения здравого смысла действия), то они не могут считаться грехом, ибо человек в данном случае несвободен.

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

Социальная философия

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

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

Адаптация Аристотеля к христианству проходила в основном в доминиканском ордене, и главную роль в этом сыграл один из наиболее выдающихся доминиканских монахов — Фома Аквинский. Однако и монахи францисканского ордена — другого мощного ордена Католической Церкви Западной Европы, в каком-то смысле конкурирующего с доминиканцами, также искали новые способы изложения христианского учения в новых условиях аверроистского кризиса, когда пробуждался интерес к научному знанию, к рациональному постижению мира. При этом философы-францисканцы оставались верными философии Августина, не порывая с ней так резко, как Фома.

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

§ 15. Бонавентура

Жизнь и произведения

Бонавентура — современник Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. Родился в Италии в 1217 (или 1221) г., при рождении ему было дано имя Джованни Фиданца. Когда Джованни был еще ребенком, он очень сильно заболел, и все были уверены, что болезнь смертельна. И только мать Джованни, страстная почитательница Франциска Ассизского, молила дни и ночи этого святого, чтобы он даровал жизнь ее больному сыну. Чудо свершилось, Джованни выздоровел, и после этого его стали звать Франциск Ассизский Бонавентура. «Бонавентура» в переводе с латинского «благое пришествие», т. е. «благое пришествие Франциска Ассизского». Впоследствии его стали звать просто Бонавентура.

Бонавентура получает первоначальное образование во францисканском монастыре. В 1236 г. едет учиться в Париж, на факультет искусств. В 1243 г. становится монахом францисканского ордена, в 1248 г. получает степень бакалавра и начинает преподавать в Парижском университете. Вначале преподает Библию, потом — «Сентенции» Петра Ломбардского. В 1257 г. Бонавентуру избирают генералом францисканского ордена. Влияние Бонавентуры все более и более растет, он становится кардиналом и даже помогает в 1271 г. стать папой Римским Григорию X, который в 1273 г. назначает его кардиналом и епископом Альбанским. Бонавентура приложил много усилий для объединения восточной и западной христианских Церквей. Во многом благодаря его усилиям открывается в 1274 г. II Лионский собор, главной задачей которого было соединение восточной и западной Церквей. Но во время работы этого собора 15 июня 1274 г. Бонавентура заболел и умер.

Практически сразу после смерти Бонавентура был канонизирован, и до сих пор в католическом мире он один из наиболее почитаемых святых. Как правило, наиболее выдающимся философам и богословам Средневековья в католическом мире давалась некоторая характеристика, так вот Бонавентура был назван «серафическим доктором». Бонавентура написал достаточно много работ — и догматических, и экзегетических, и мистических, и исторических. Особенное место среди его творений занимает «Путеводитель души к Богу». В этом произведении Бонавентура по примеру Дионисия Ареопагита, учившего об иерархичности бытия, соединяет все возможные способы размышления о Боге — и мистицизм, и философию, и естественные науки.

Основные положения

Прежде чем перейти к анализу этого произведения, ознакомимся с основными положениями философии «серафического доктора» вообще. Согласно Бонавентуре, стремление к Богу и познание Бога возможно главным образом через внутренний опыт. Стремление к Богу врождено человеку и есть естественное чувство человека. Возможны два пути познания Бога: философский и богословский. Философия исходит из познания вещей и затем восходит к Богу. Путь богословский, наоборот, исходит из Божественного откровения, и затем уже происходит нисхождение к тварному миру. Богословие ведется светом Божественного откровения, философию ведет естественный свет разума. Но самостоятельность философии кажущаяся, потому что в действительности каждый философ пользуется неким критерием истинности, а он есть не что иное, как Божественный свет. Поэтому сам разум может пользоваться своими истинами лишь при сверхъестественной помощи.

В этом и состоит заслуга христианства — в нем разум получил надлежащую опору на откровение. До христианства люди пользовались разумом самостоятельно, но одни опирались только на разум, как, например, египетские жрецы, другие же, подобно Соломону, просили у Бога разум — и по своим молитвам получали его.

В человеке разум и вера отличаются, в Боге же вера и разум полностью совпадают. Поэтому человек не может познать Бога полностью, ибо его разум отличается от Божественного. В отличие от Фомы Аквинского, который говорил, что человеку врождена лишь возможность идеи Бога, Бонавентура утверждал, что человеку врождена сама идея Бога, ясно и четко, хотя и неполно. Поэтому философия может сотрудничать с верой, с религией. Философия есть этап на пути к Богу.

Бог познаваем, и существует два пути познания Бога. Первый путь исходит из врожденности душе идеи Бога. Человеку явлено существование Бога, но не явлена Его сущность. Возникает вопрос: почему тогда существуют язычники — люди, верящие в Бога неправильно? На это Бонавентура отвечает, что даже те, которые верят в Бога неправильно, они все равно в Бога верят, верят в Его существование. Человеку врождена идея существования Бога, но не идея Его сущности. Бог есть истина, а человеческий разум стремится к истине и, следовательно, любит истину. Но невозможно любить то, чего не знаешь. Если человек любит истину, он ее уже знает, а невозможно знать то, чем ты не обладаешь. Следовательно, человек обладает идеей истины, т. е. идеей Бога. На основании врожденности идеи Бога возможно онтологическое доказательство бытия Бога. У Бонавентуры это доказательство принимает очень простой, почти тривиальный вид: «Если Бог есть Бог, то Бог есть, но посылка настолько верна, что ее нельзя помыслить неверной. Следовательно, бытие Божие есть несомненная истина». Иначе говоря, если Бог — это действительно совершенное существо, более Которого ничего нельзя помыслить, то Бог существует.

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

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

Недостаток любой философии до христианства (мы рассмотрим лишь решение Бонавентурой проблемы творения) состоял в том, что философы всегда искали в творении некое начало, отличающееся от вещей и от небытия. У Платона таким началом были идеи и материя. Аристотель предлагает другой мир, в котором идеи существуют уже в самих вещах, однако и он также считал, что мир не творится Богом, а существует вечно. Бонавентура утверждает, что не нужно верить в отдельное существование идей и вещей, поскольку Бог в силу Своего совершенства творит каждую вещь целиком — творит и идею, и материю, и форму, и их соединение, творит все Сам без каких-либо опосредованных звеньев. Бог творит мир из небытия и творит вещь сразу во всей своей сущности. Творение происходит во времени, ибо бытие творится из небытия, а фраза «из небытия» предполагает, что бытие возникает после небытия. И здесь Бонавентура советует обращаться к Платону, ведь Платон лучше объясняет сотворение мира во времени, хотя Аристотель и гораздо логичнее.

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

«Путеводитель души к Богу»

В «Прологе» Бонавентура повествует об обстоятельствах, побудивших его написать эту работу. Бонавентура решил посетить гору Альверно (на Апеннинских горах), на которой однажды Франциску Ассизскому было явление шестикрылого серафима. Размышляя над этим видéнием, он понял, что «под шестью крыльями серафима на самом деле следует понимать шесть ступеней озарения, которые проходит душа, как бы шесть ступеней или дорог, которыми она восходит к миру через экстатические излияния христианской мудрости». Размышляя далее, Бонавентура указывает, что, поскольку Бог присутствует во всем — и в материальном мире, в виде следов Бога, и в нашей душе, являющейся образом Бога, — то «в настоящем состоянии нашей природы сотворенный мир представляет собой лестницу для восхождения к Богу»[[182]](#footnote-183). Следовательно, чтобы достичь созерцания Бога, необходимо «перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу. Затем следует войти в нашу душу, которая является бессмертным образом Бога, духовна и находится внутри нас, и это значит войти в истину Божию. Наконец, мы должны возвыситься до вечного, высшей духовности и находящегося выше нас, взирая на Первоисток, и это значит возрадоваться в познании Бога и благоговении перед величием Его»[[183]](#footnote-184). Поэтому всего существует три этапа восхождения: мир, душа, Бог.

Эти три этапа соответствуют и тройному существованию вещей (т. е. универсалий): в Боге, в материи и в уме (такое же решение вопроса об универсалиях предлагал и Фома Аквинский). Соответствуют они и Пресвятой Троице. Следовательно, в душе существуют три начала: ощущение, ум и дух. Поэтому и святые евангелисты говорят, что Бога любить надо всем сердцем, всей душой, всем разумом. Трем этапам соответствуют три вида теологии — символическая (иначе говоря, естественная), собственная (т. е. основанная на Священном Писании) и мистическая. Но каждый из этих этапов можно рассматривать двояко: и как сам по себе, и как существующий по сравнению с другим. Поэтому количество этапов удваивается, и получается шесть этапов, шесть ступеней восхождения души к Богу: мир, отношение мира и души (т. е. познание душой материального мира), душа, воздействие Бога на душу (благодать), Бог откровения и Бог как всё во всём. Эти шесть ступеней Бонавентура сравнивает с шестью днями творения, с шестью ступенями трона Соломона, с шестью крыльями серафима и т. д.

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

На *первой ступени* человек наблюдает мир, существующий сам по себе, и видит в нем мудрость Творца. Он видит бесконечное количество вещей и понимает, что это говорит о безграничном могуществе Бога, бесконечности Его атрибутов. Красота вещей говорит о бесконечной красоте Бога, порядок говорит о бесконечной мудрости Бога и т. д. Логика этих рассуждений Бонавентуры, по сути, совпадает с логикой доказательств бытия Бога Фомы. Бонавентура тоже делает вывод о бытии Бога и Его свойствах на основании наблюдения за материальным миром.

На *второй ступени* человек рассматривает уже не само творение, а то, каким образом мир входит в душу, т. е. как человек познаёт этот мир. Бонавентура описывает свою теорию познания во многом на августинианском языке, показывая, что в окружающей среде возникает сначала подобие вещей, их образы, затем эти образы проникают в органы ощущений. Из внешнего органа ощущений эти образы проникают во внутренний орган, затем в воспринимающую способность, далее попадают в память и становятся предметами умственного понимания. После того как возникает в уме образ воспринятой вещи, возникает понятие, мысль о воспринятой вещи, а затем и суждение. Человек, придя к истинному высказыванию, получает от этого определенное наслаждение. «В соответствии с этим виды, вызывающие наслаждение вследствие своей красоты, приятности и благотворности, открывают, что в первом виде заключена первая красота, первая приятность и первая благотворность… Ведь если наслаждение сопряжено с соответствием друг другу и единственно лишь подобие Богу является высшим смыслом красоты, приятности и благотворности… то из этого можно явно видеть, что единственно в Боге есть основное и истинное наслаждение, к поиску которого ведут нас все наслаждения»[[184]](#footnote-185). Следовательно, и анализ чувственного познания мира и связанного с этим удовольствия от этого познания показывает, что истинным источником и познания и наслаждения является Бог.

На *третьей ступени* Бонавентура советует человеку, совершающему восхождение к Богу, войти в себя и увидеть, как душа любит себя. «Но может ли она любить себя, если не знает, а знать себя, если не помнит?»[[185]](#footnote-186) Поэтому в душе существуют три способности (также от Августина): память, знание, т. е. умозрительная способность, и способность выбора, или воля. Каждая из этих способностей показывает, каким образом Бог существует в нашей душе и каким образом душа является образом Бога. Например, память показывает, что в душе существуют некоторые принципы, которые человек никогда не может забыть и без которых было бы невозможно мышление. Это основные принципы наук, аксиомы, очевидные положения, которые являются врожденными и очевидными для всех людей. Умозрительная способность также показывает нам присутствие Бога в душе, поскольку способность мыслить основана на совершении заключений, а сами эти заключения основаны на некоторых определениях. Определения в свою очередь основываются на более высоких определениях и т. д. до самого высшего начала, до Сущего самого по себе и Истины самой по себе. Мысля, человек отличает ложь от истины, поскольку сама душа освещается Богом, т. е. истиной. Таким образом, и умозрительная способность показывает, почему душа является образом Бога.

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

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

Моральная философия соответственно делится на мораль индивидуальную, семейную и социальную. Индивидуальная мораль говорит о нерожденности Бога Отца, семейная напоминает о рожденности Бога Сына, а социальная мораль говорит о свободе, существующей в Святом Духе. Все виды этой философии, поскольку все они основаны на истинной вере, на непогрешимых правилах, и необходимо ведут к истине.

Действие способности выбора заключается в обсуждении, суждении и желании. Обсуждение касается исследования того, что кажется человеку лучшим. Но узнать, что лучше, можно лишь в том случае, если у нас есть знание о самом лучшем, т. е. о Боге. «Желание — это прежде всего то, что в наибольшей степени движет душой. Наиболее же движет душой то, что она любит; а то, что она больше всего любит, — это блаженство. Блаженством можно обладать лишь через высшее благо»[[186]](#footnote-187), т. е. через Бога.

На *четвертой ступени* рассматривается не просто душа, существующая сама по себе, но душа в ее отношении к Богу, т. е. душа, преображенная Божественной благодатью. Бонавентура спрашивает, почему не каждая душа может подняться к Богу, почему не каждая душа может видеть Бога в себе? Потому что большинство душ погружено в чувственный мир, а подняться душа может только при помощи благодати Божией, при помощи Иисуса Христа. Для этого нужно самому верить в искупительную жертву Иисуса Христа и надеяться на Его благодать. Нужно верить, надеяться и любить Бога. То есть вера, надежда и любовь — это три основных добродетели.

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

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

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

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

Таким образом, Бонавентура показывает, что все виды познания ведут в конце концов к Богу: и чувственное, и рациональное, и мистическое. Поэтому способы восхождения к Богу, изложенные в виде ступеней, следует рассматривать не столько как лестницу, взойти на следующую ступень которой невозможно, минуя предыдущую, сколько как исследование всей полноты мира — и материального и духовного, — показывающего, что всё, на что ни обратит свое внимание человек, говорит о Боге и ведет его к Богу.

§ 16. Роджер Бэкон

Роджер Бэкон (1214–1292) — современник Бонавентуры и Фомы Аквинского. Учился в Англии, в Оксфордском университете, преподавал в Парижском университете в степени бакалавра-сентенциария. Потом заинтересовался аристотелевской философией, больше всего его привлекала «Физика» Аристотеля, и пишет комментарий к этой книге.

В 1256 г. становится монахом францисканского ордена, продолжает заниматься точными и естественными науками. Возможно, вследствие этого он получил прозвище «удивительный доктор». Когда генералом францисканского ордена стал Бонавентура, то по его приказу Роджера Бэкона отправили из Парижского университета в монастырь с достаточно строгим уставом, как говорят, из-за его увлечения алхимией и астрологией.

В папских кругах к Роджеру Бэкону относились достаточно хорошо, и папа Климент IV попросил его издать свои сочинения. Бэкон пишет «Большое сочинение», папа Климент IV отпускает его из монастыря. Потом он пишет еще ряд работ: «Меньшее сочинение», «Третье сочинение», «Компендий философии». Последнее произведение — «Компендий теологии» — Бэкон пишет опять в монастыре, ибо после смерти папы Климента IV Роджера Бэкона вновь туда отправили.

Основные интересы Бэкона лежали в области естественных наук, и он обсуждает умозрительное толкование Аристотеля, сделанное Фомой Аквинским, считая, что Аристотеля нужно понимать прежде всего в духе его «Физики», а не «Метафизики».

Свое «Большое сочинение» Роджер Бэкон посвятил различным проблемам. Вначале он рассказал о причинах человеческих заблуждений, затем поставил общую проблему тех времен: отношение философии и теологии. Большую часть произведения посвятил проблемам естественно-научным, повествуя о математике и физике, и закончил этическими проблемами, а именно вопросами спасения души. Роджер Бэкон соглашался с Фомой Аквинским в том, что науки и философия необходимы. Однако знание, по мнению Бэкона, должно иметь более практическое назначение — улучшать земную жизнь людей.

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

Главными науками Роджер Бэкон считал математику, физику и этику. Математика имеет огромное значение, это одна из важнейших наук. Ее роль в познании мира и для существования других наук является решающей. Математика — единственная из наук, которая достоверна и ясна. Принципы математики врождены человеческому уму, поэтому математика — самая легкая и самая доступная из наук в силу врожденности ее принципов. Обучение наукам должно начинаться поэтому именно с математики. Вспомним, что францисканцы больше тяготели к платоновской философии, чем к аристотелевской, к которой тяготели философы доминиканского ордена. Аристотель, как известно, не ценил математику, а Платон, наоборот, считал математику введением во все науки.

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

Роджер Бэкон не обошел вниманием и общие для его времени проблемы философии. Так, в частности, решая проблему универсалий, Бэкон придерживался позиций умеренного реализма, считая, что универсалии существуют реально в самих вещах, отрицая, в отличие от Фомы Аквинского, их существование до вещей. Однако вместе с тем он отдает должное и номинализму и утверждает, что единичные предметы также существуют реально. Впрочем, он не делает окончательного вывода в пользу либо реализма, либо номинализма, считая, что универсалии существуют в самих вещах, и человек, познавая этот мир, познаёт содержащиеся в вещах универсалии.

Один из основных пунктов философии Бэкона — это его теория познания, поскольку она должна обосновать необходимость существования всех естественных наук. По Роджеру Бэкону, существуют три способа познания: вера в авторитет, рассуждение и опыт. Вера в авторитет всегда основана на некотором опыте, рассуждение основывается также на опытных данных, поэтому основным источником знания для человека всегда является опыт. Опыт находится в основе всего, в том числе и математики. Опыт математики отличается от опыта других наук тем, что математика дает всеобщий опыт. Доказательства без опыта, по Бэкону, не имеют никакой ценности, ибо что бы мы ни доказали, наибольшую убежденность человек получит лишь тогда, когда результат этого доказательства он увидит на собственном опыте. Поэтому опытная наука является владычицей умозрительных наук.

Под опытом Бэкон понимал прежде всего опыт чувственный. Поэтому все познание идет от ощущений посредством дальнейшего восхождения путем абстрагирования и выделения идей к рациональному познанию при помощи ума. Если нет ощущений, утверждает он, то нет и науки. Здесь Бэкон отходит далеко от Платона. Но если в основе всего у Бэкона лежит опыт, то как же существует метафизика и какой опыт лежит в основе религии? Бэкон указывает, что кроме чувственного опыта существует и внутренний опыт, чем-то напоминающий августиновское озарение, иллюминацию.

Кроме того, философ всегда познаёт то, что сотворено Богом, поэтому он исходит из следствия к причине. Поэтому философ всегда восходит от внешнего мира к его первопричине. Однако существует и так называемый праопыт. Этот опыт доступен не каждому, но Бог Своей благодатью наделяет этим опытом пророков и святых. Благодаря этому опыту они постигают непосредственно всю истину и излагают ее в богооткровенных книгах.

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

§ 17. Иоанн Дунс Скот

В конце XIII в. становится знаменитым другой францисканский монах — Иоанн Дунс Скот, один из наиболее выдающихся философов Средневековья. Родился он в 1266 г. в графстве Роксбург в Шотландии, в небольшом городке Дунс. В 1281 г. стал монахом францисканского монастыря на юге Шотландии, в 1291 г. рукоположен в священники. Учился в Парижском и Оксфордском университетах, с 1301 г. преподает в должности бакалавра в Парижском университете, потом его отзывают в Кельн, где он и умер 8 ноября 1308 г. Прозвище — «тонкий доктор».

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

В отличии от Роджера Бэкона, у Иоанна Дунса Скота было много сторонников и учеников, так что наряду с томизмом в XIV в. развивается другое направление в схоластике — скотизм. Иоанн Дунс Скот был главным оппонентом Фомы Аквинского. Разногласие между ними начинается с самых основных положений — с понимания сущности философии и ее отношения к религии. Дунс Скот себя философом не считал, вообще, философия и религия, по его мнению, имеют не то что разные методы, но и разные предметы, в этом ошибка Фомы Аквинского. Тем более что философия своим орудием имеет человеческий разум, а он испорчен первородным грехом, что опять же не учел Фома Аквинский. Поэтому о Боге нужно не рассуждать, а верить в Него и созерцать Его посредством данной Им благодати.

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

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

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

Что такое бытие, по мысли Скота? Это одна из наиболее сложных категорий его философии. Хотя Дунс Скот себя философом не считал, тем не менее философских мыслей в его работах чрезвычайно много. Бытие, по мысли Скота, есть то, что существует везде. Поэтому увидеть бытие мы не можем, в материальном мире есть лишь единичные вещи, но все вещи, существуя, имеют что-то общее, т. е. бытие. Вещи, как говорит Иоанн Дунс Скот, в этом отношении синонимичны друг другу.

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

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

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

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

Фома Аквинский утверждал, говоря о Боге, что Бог не может многое, поскольку Его воля не может противоречить Его собственному знанию. Практически то же самое говорит Иоанн Дунс Скот, хотя исследователи часто упрекают, что он ставит Божественную волю на первое место. Дунс Скот действительно говорит, что воля главенствует над знанием, но тем не менее он указывает, что хотя Бог может все, однако Он не делает многого: например, не нарушает принципа тождества, одного из важнейших постулатов логики, потому что Бог не хочет этого. Но этот божественный волюнтаризм не является таким уж волюнтаризмом, просто воля Бога и Его разум — одно и то же, ведь в Боге Его воля и разум совпадают.

Говоря о взаимоотношении Бога и мира, естественно, нельзя обойти проблему материи. Поскольку наш мир материален, то возникает проблема познания материи и ее существования как отдельного начала, отношения материи и формы и другие проблемы. Фома Аквинский утверждал, что материя противоположна форме и является одной из двух составляющих, из которых состоит тело. Тело состоит из материи и формы. Иоанн Дунс Скот заявляет, что говорить о материи просто как о противоположности форме некорректно и неправильно. Если мы говорим о материи, то это означает уже, что материя существует, поэтому материя имеет и свою сущность. Иначе бессмысленно говорить, что вещь состоит из материи и формы. И если мы говорим, что Бог сотворил материю, значит Бог сотворил ее, имея некоторую идею о материи, что еще раз подтверждает возможность существования материи без формы.

Такая материя без формы может существовать, даже может познаваться, но не человеком. Человек познаёт лишь формы, и поэтому материя в познании ему не дается. Материя, как указано в книге Бытия, творится раньше формы, поэтому для Иоанна Дунса Скота материя даже имеет некоторый приоритет перед формой, ибо она существует до формы. А поскольку она существовала раньше формы и может существовать отдельно, то и принципом индивидуации, т. е. тем, что придает вещам индивидуальный характер, материя быть не может.

Здесь Иоанн Дунс Скот встает перед серьезной трудностью. Так же как Аристотель и Фома Аквинский, он утверждает, что о единичном знания быть не может, знание есть только об общем. Но, отрицая существование идей и наличие у вещи ее формы, Иоанн Дунс Скот лишается и той опоры, при помощи которой можно утверждать познаваемость материального мира.

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

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

Принцип индивидуации Дунс Скот решает также по-своему, указывая, что этим принципом является haecceitas, что по-русски переводится как «этовость» или «чтойность». Каждая вещь является «вот этим». «Этовость», исходящая от Бога и дающая принцип индивидуации вещам, делает каждую вещь тем, чем она является, неповторимой. Поэтому, по Дунсу Скоту, существует только Бог и реальный мир во всем его многообразии, все остальное — лишь наши абстракции, домыслы и, возможно, наши заблуждения. Поэтому Иоанн Дунс Скот в этом положении, оставаясь в целом приверженцем францисканского ордена и сторонником августинианской философии, принимает номиналистическую позицию.

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

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

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

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

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

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

§ 18. Уильям Оккам

Уильям Оккам (ок. 1300–1349/1350) родился тоже в Великобритании, недалеко от Лондона, в деревушке под названием Оккам, учился и преподавал в Оксфорде. В 1323 г. канцлер Оксфордского университета Джон Лютерелл выдвинул против Уильяма Оккама обвинения в ошибочности его учения. В 1324 г. Оккам был вызван в Авиньон, дабы ответить на обвинения (56 положений, содержащихся в комментарии Оккама к «Сентенциям»).

Это разбирательство совпало с другим событием. В Авиньон прибыл генерал францисканцев Михаил Чезенский, для того чтобы ответить за свои критические выступления против папских решений, касающихся евангелической бедности во францисканском ордене. Он вовлек в этот спор Оккама, и в мае 1328 г. они бежали в Мюнхен к императору Людвигу Баварскому. Оккам произнес свои исторические слова: «Охраняй меня мечом, я буду охранять тебя словом». Оккам признавал приоритет папы в решении духовных вопросов, но в то же время настаивал на том, что решения Вселенских Соборов должны ограничивать папскую власть. В последние годы жизни Оккам старался примириться с тогдашним папой, Климентом VI. В 1349 г. папа даровал ему прощение. Последние годы жизни провел в Мюнхене.

Среди его произведений можно отметить комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, небольшие трактаты на теологические темы (такие как евхаристия и знание Богом будущих случайных событий), логические труды (толкование «Введения» Порфирия, толкования аристотелевских сочинений о категориях, «Об истолковании» и «О софистических опровержениях», а также «Сумма всей логики»), труды по физике (комментарий к «Физике» Аристотеля, а также «Вопросы» к этой работе и ее краткий свод) и по политике («Труд девяноста дней» и «Диалог»).

Уильям Оккам как представитель философии и христианской схоластической мысли XIV в. иллюстрирует упадок схоластического богословствования. Оккам практически совершенно отрицает право философии на какое-либо познание Бога. Философия вообще ничего не может доказать, она не имеет никакой ценности для богослова, философия даже не может доказать существования Бога, потому что Бог есть актуальная бесконечность, человек же мыслит бесконечность потенциальную. Поэтому в своем познании Бога богословие опирается лишь на Писание, а предмет философии не зависит от богословия. Истины Писания недоказуемы, и чем очевиднее их недоказуемость, тем сильнее вера в них. Истины, постигаемые философией, отличаются от истин богословия. Поэтому у Оккама мы вновь видим возрождение теории двух истин — что истины философии и истины богословия отличаются друг от друга в силу различия и предметов и методов познания.

Уильям Оккам вошел в историю мысли во многом благодаря так называемой «бритве Оккама». «Бритва Оккама» — это методологический принцип, помогающий мыслить правильно и не впадать в заблуждения. «Бритва Оккама» формулируется в различных выражениях: «Без необходимости не следует утверждать многое», «То, что можно объяснить посредством меньшего, не следует выражать посредством большего». И краткая формулировка «бритвы Оккама», возникшая уже впоследствии: «Сущности не следует умножать без необходимости».

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

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

В силу этого Оккам считает, что наше знание всегда единично, что мы всегда познаем конкретные и индивидуальные предметы. Общим это знание становится лишь в нашем уме, в соответствии с тем или иным значением, которое мы ему придаем. Поэтому универсалии принимают характер этого значения, и Оккам развивает учение о знаках, ведь универсалия, по Оккаму, есть не что иное, как знак. Одни знаки естественны, как, например, дым есть знак огня, а смех есть знак радости. Другие универсалии условны, искусственны, как наши слова есть знаки вещей. Мыслится не непосредственно предмет, а его знак, понятие. Всего бывает два типа понятий: знаки вещей и знаки знаков. Универсалия — это знак для многих знаков и вещей: «…всякая универсалия есть единая единичная вещь, а поэтому является универсалией только по обозначению: поскольку есть знак многого»[[187]](#footnote-188). Общее не имеет реальности. Поскольку универсалий нет нигде, в том числе и в Божественном уме, то Бог познаёт их через человека.

Оккам оказал большое влияние на последующую философскую и научную мысль. С одной стороны, полное размежевание предметов и методов философии и теологии означало, что отныне философия не нуждается в услугах или надзоре со стороны теологии, а теология в свою очередь освобождается от философии и должна опираться только на веру, а не на метафизические доказательства. Это подготавливало Реформацию с ее учением об оправдании человека «только верою». С другой стороны, «бритва Оккама», его эмпиризм и номинализм способствовали росту научного знания, что вело к секуляризации философии и подготавливало почву для новой эпохи, и поэтому его можно считать одним из предшественников новой науки.

Таким образом, Оккама можно считать последним философом схоластики, поскольку отныне перед философией стоят другие задачи.

1. *Григорий Богослов, свт*. Слово 28, о богословии второе // Собрание творений: В 2 т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 393. [↑](#footnote-ref-2)
2. Имеется в виду император Гай Юлий Цезарь Германик (Калигула) (12—41 н. э.). [↑](#footnote-ref-3)
3. *Филон Александрийский.* О соитии ради предварительного обучения, 79 // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 367. [↑](#footnote-ref-4)
4. Там же, 11. С. 356. [↑](#footnote-ref-5)
5. Там же, 15–18. С. 357. [↑](#footnote-ref-6)
6. *Филон Александрийский.* О сотворении мира согласно Моисею, 69 // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 66. [↑](#footnote-ref-7)
7. Там же, 71. С. 66. [↑](#footnote-ref-8)
8. *Филон Александрийский.* О том, что худшее склонно нападать на лучшее, 158–159 // *Филон Александрийский.* Толкования Ветхого Завета. С. 232. [↑](#footnote-ref-9)
9. *Иустин Философ, св.* Разговор с Трифоном иудеем, 2 // Творения. М., 1995. C. 135–136. [↑](#footnote-ref-10)
10. Там же, 3. С. 137–138. [↑](#footnote-ref-11)
11. Апология I, 3 // Там же. С. 33. [↑](#footnote-ref-12)
12. Апология II, 13. С. 119. [↑](#footnote-ref-13)
13. см.: Апология I, 59, 60. С. 90–91. [↑](#footnote-ref-14)
14. Апология I, 44. С. 74. [↑](#footnote-ref-15)
15. Апология I, 46. С. 76–77. [↑](#footnote-ref-16)
16. Разговор с Трифоном иудеем, 93. С. 286. [↑](#footnote-ref-17)
17. *Татиан*. Слово к эллинам, 26 // Раннехристианские апологеты II–IV веков: переводы и исследования. М., 2000. С. 108. [↑](#footnote-ref-18)
18. См.: *Татиан*. Слово к эллинам, 2 // Там же. С. 94. [↑](#footnote-ref-19)
19. Слово… 26. С. 108. [↑](#footnote-ref-20)
20. См.: Слово… 2. С. 94. [↑](#footnote-ref-21)
21. См.: Слово… 1. С. 93. [↑](#footnote-ref-22)
22. Слово… 40. С. 114. [↑](#footnote-ref-23)
23. *Климент Александрийский.* Строматы, I, 43, 1 // *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 (книги 1–3). СПб., 2003. С. 102. [↑](#footnote-ref-24)
24. Там же, I, 18, 4. Т. 1. С. 87. [↑](#footnote-ref-25)
25. Там же, I, 20, 1–3. Т. 1. С. 87. [↑](#footnote-ref-26)
26. Там же, I, 30, 1. Т. 1. С. 93. [↑](#footnote-ref-27)
27. Там же, I, 30, 3 — 31, 1. Т. 1. С. 93. [↑](#footnote-ref-28)
28. Там же, I, 28, 3. 1. Т. 1. С. 92. [↑](#footnote-ref-29)
29. Там же. V, 11, 1. Т. 2. С. 152. Климент цитирует Мф. 7, 7. [↑](#footnote-ref-30)
30. Там же, II, 20, 1. Т. 1. С. 272. [↑](#footnote-ref-31)
31. Там же, V, 67, 2–4. Т. 2. С. 184. [↑](#footnote-ref-32)
32. Там же, V, 5, 2. Т. 2. С. 148. [↑](#footnote-ref-33)
33. Там же, V, 1, 3. Т. 2. С. 146. [↑](#footnote-ref-34)
34. *Тертуллиан.* К язычникам, I, 4 // Избранные сочинения. М., 1994. С. 40. [↑](#footnote-ref-35)
35. *Тертуллиан.* О плоти Христа, 5 // Избранные сочинения. С. 166. [↑](#footnote-ref-36)
36. *Он же.* Апологетик, XVII, 6 // *Тертуллиан.* Апологетик. К Скапуле. СПб., 2005. С. 141. [↑](#footnote-ref-37)
37. *Он же.* О свидетельстве души, 5 // Избранные сочинения. С. 87. [↑](#footnote-ref-38)
38. Там же, 1. С. 84. [↑](#footnote-ref-39)
39. О прескрипции против еретиков, 7 // Избранные сочинения. С. 109. [↑](#footnote-ref-40)
40. Там же. [↑](#footnote-ref-41)
41. см.: О душе, 17 // *Тертуллиан.* О душе. СПб., 2008. [↑](#footnote-ref-42)
42. О душе, 3. [↑](#footnote-ref-43)
43. см.: О душе, 6. [↑](#footnote-ref-44)
44. О душе, 5. [↑](#footnote-ref-45)
45. О душе, 6. [↑](#footnote-ref-46)
46. Там же. [↑](#footnote-ref-47)
47. Против Кельса, I, 13 // *Ориген*. О началах. Против Кельса. СПб., 2008. С. 423. [↑](#footnote-ref-48)
48. Против Кельса, III, 72. С. 659. [↑](#footnote-ref-49)
49. О началах, I, 1, 7// *Ориген*. О началах. Против Кельса. С. 61. [↑](#footnote-ref-50)
50. О началах, I, 3, 4. С. 105. [↑](#footnote-ref-51)
51. О началах, II, 3, 4. С. 159. [↑](#footnote-ref-52)
52. О началах, III, 5, 3. С. 315–316. [↑](#footnote-ref-53)
53. О началах, II, 9, 1. С. 203–204. [↑](#footnote-ref-54)
54. О началах, II, 9, 2. С. 204–205. [↑](#footnote-ref-55)
55. О началах, II, 8, 3. С. 200. [↑](#footnote-ref-56)
56. О началах, I, 6, 4. С. 132. [↑](#footnote-ref-57)
57. *Августин, блж.* Исповедь, VII, 9, 13 // *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 1991. С. 177, 178. [↑](#footnote-ref-58)
58. *Августин, блж.* О граде Божием, VIII, 1 // *Августин, блж.* Творения. Т. 3. СПб.; Киев, 1998. С. 322. [↑](#footnote-ref-59)
59. Там же, VIII, 7 // Там же. С. 333. [↑](#footnote-ref-60)
60. Там же, VIII, 8 // Там же. С. 335. [↑](#footnote-ref-61)
61. Там же, V, 20 // Там же. С. 233. [↑](#footnote-ref-62)
62. См.: Там же, XIV, 20// Там же. Т. 4. С. 39. [↑](#footnote-ref-63)
63. См.: Там же, IX, 4 // Там же. Т. 3. С. 374. [↑](#footnote-ref-64)
64. *Августин, блж.* Против академиков, III, 18 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. СПб.; Киев, 2000. С. 83. [↑](#footnote-ref-65)
65. *Августин, блж.* О граде Божием, IX, 10 // *Августин, блж.* Творения. Т. 3. С. 384. [↑](#footnote-ref-66)
66. Там же, X, 30 // Там же. С. 455. [↑](#footnote-ref-67)
67. *Августин, блж.* Монологи // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 318. [↑](#footnote-ref-68)
68. О предопределении святых, 2, 5 // *Августин, блж.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М., 2008. С. 325. [↑](#footnote-ref-69)
69. Этот аргумент довольно часто используется и другими отцами Церкви. Так, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Ибо без веры и земледелец не проводит бразды в земле; и купец на *малом древе* не вверяет своей души беснующейся бездне моря; не совершаются браки, ни что-либо еще житейское» (Точное изложение православной веры, IV, 11 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002. С. 296). А свт. Василий Великий указывает: «Что прежде –– знание или вера? А мы утверждаем, что вообще в науках вера предшествует знанию, в рассуждении же нашего учения если кто скажет, что веру предваряет знание, то не спорим в этом, разумея, впрочем, знание, соразмерное человеческому разумению. Ибо в науке должно прежде поверить, что буква называется «азом», и, изучив начертание и произношение, потом уже получить точное разумение, какую силу имеет буква» (*Cв. Василий.* Творения… Письма. Минск, 2003. С. 361). И в другом месте: «…начала во всякой науке по необходимости преподаются учащимся без доказательств: потому что кто спорит о началах, тот не может, путем и порядком, дойти до конца. И в этом удостоверяют тебя сами светские ученые. Ибо если ты с геометром не согласишься в первых началах, то ему невозможно будет делать последующие заключения. И тот, кто в арифметике останавливается на начатках и основаниях, пресекает себе путь вперед. Подобным образом и медицинские начала у врачей не доказываются. И вообще, в каком бы то ни было учении, где только идут к концу известным путем и порядком, нельзя требовать доказательств на первые основания, напротив, необходимо начала умственных наук принять без исследования и уже в последствиях видеть, что вытекает из предположенного. Точно так и таинство богословия требует согласия (происходящего) от веры без доказательств» (*Василий Великий, свт.* Толкование на 115-й псалом // Христианское чтение. 1844. № 2. С. 294–295). [↑](#footnote-ref-70)
70. О порядке, II, 9 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 161. [↑](#footnote-ref-71)
71. О граде Божием, XI, 27 // *Августин, блж.* Творения. Т. 3. С. 500. [↑](#footnote-ref-72)
72. О порядке II, 5 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 152. [↑](#footnote-ref-73)
73. Об учителе, 11 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 304. [↑](#footnote-ref-74)
74. Там же. [↑](#footnote-ref-75)
75. Против академиков III, 11 // Там же. С. 68. [↑](#footnote-ref-76)
76. О граде Божием, XI, 26 // *Августин, блж.* Творения. Т. 3. С. 498–499. [↑](#footnote-ref-77)
77. *Августин, блж*. О Троице, X, 14 // *Аврелий Августин.* О Троице. Краснодар, 2004. С. 234–235. [↑](#footnote-ref-78)
78. Об истинной религии, 39 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 442. [↑](#footnote-ref-79)
79. *Августин, блж.* Исповедь, VII, 16 // *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 179–180. [↑](#footnote-ref-80)
80. О количестве души, 23 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 223. [↑](#footnote-ref-81)
81. Там же. С. 224. [↑](#footnote-ref-82)
82. Здесь вспоминается образ Плотина. В одной из эннеад Плотин указывает, каким образом соотносятся между собой мир материальный и Душа и соответственно Душа и Ум и т. д. Мир материальный по отношению к Душе можно уподобить сети в море. Также и Душа по отношению к Уму может быть уподоблена сети в море. Этот образ Плотина, чрезвычайно емкий, с одной стороны, показывает масштабы соотношения (ничтожные размеры сети и огромная морская масса; так же и мир по отношению к Душе), а с другой стороны, сеть имеет ячейки — и крупная рыба застревает в сети, мелкая проскальзывает. Так же и мы со своими чувствами: что-то можем ухватить, а что-то можем и пропустить и познать не чувствами, но разумом. Примерно такое же соотношение между чувственным и умопостигаемым миром и у Августина. [↑](#footnote-ref-83)
83. О бессмертии души, 10 // *Августин, блж.* Творения. Т. 1. С. 386. [↑](#footnote-ref-84)
84. *Августин, блж.* Исповедь VII, 23 // *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 184. [↑](#footnote-ref-85)
85. О книге Бытия, V, 16 // Творения. Т. 2. С. 437. [↑](#footnote-ref-86)
86. Там же. [↑](#footnote-ref-87)
87. О граде Божием, XII, 2 // Творения. Т. 3. С. 514. [↑](#footnote-ref-88)
88. О граде Божием, XII, 2 // Там же. [↑](#footnote-ref-89)
89. О Троице, V, 3. С. 134. [↑](#footnote-ref-90)
90. О книге Бытия, V, 16. С. 437. [↑](#footnote-ref-91)
91. *Августин, блж.* Исповедь, XI, 14 // *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 290. [↑](#footnote-ref-92)
92. Современная наука подтверждает взгляд блж. Августина на начало времени. Согласно современным космологическим концепциям, на вопрос, что было до Большого взрыва, ответить невозможно, ведь время, как и пространство, — это свойство нашей вселенной и возникает вместе с ней. Поэтому ставить вопрос о существовании событий до Большого взрыва нельзя. [↑](#footnote-ref-93)
93. *Августин, блж.* Исповедь, XI, 20 // *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 294. [↑](#footnote-ref-94)
94. Там же, XI, 27 *//* Там же. С. 298–299. [↑](#footnote-ref-95)
95. Там же, XI, 33 *//* Там же. С. 303. [↑](#footnote-ref-96)
96. Там же, XI, 36 *//* Там же. С. 305. [↑](#footnote-ref-97)
97. Главы из трактата «О книге Бытия» (ранняя редакция) // Т. 2. С. 680. [↑](#footnote-ref-98)
98. О книге Бытия, I, 18 // Творения. Т. 2. Теологические трактаты. СПб.; Киев, 2000. С. 334. [↑](#footnote-ref-99)
99. .Там же, I, 18. С. 334. [↑](#footnote-ref-100)
100. Там же, IV, 1. С. 386. [↑](#footnote-ref-101)
101. Там же, VI, 10. С. 455. [↑](#footnote-ref-102)
102. см.: Там же, II, 1. С. 339. [↑](#footnote-ref-103)
103. Там же, IV, 3. С. 389. [↑](#footnote-ref-104)
104. Там же, IV, 12. С. 397. [↑](#footnote-ref-105)
105. О граде Божием, XI, 16. Т. 3. С. 484–485. [↑](#footnote-ref-106)
106. О книге Бытия, III, 20. Т. 2. С. 380. [↑](#footnote-ref-107)
107. О граде Божием, XIV, 1. Т. 4. С. 3. [↑](#footnote-ref-108)
108. Христианская наука, I, 24 // *Августин, блж.* Христианская наука, или Основания священной герменевтики и церковного красноречия. СПб., 2004. С. 38. [↑](#footnote-ref-109)
109. О граде Божием, XIII, 24. Т. 3. С. 590. [↑](#footnote-ref-110)
110. См.: О книге Бытия, VII, 15. Т. 2. С. 483. [↑](#footnote-ref-111)
111. О бессмертии души, 2. Т. 1. С. 374. [↑](#footnote-ref-112)
112. О бессмертии души, 11. Т. 1. С. 387. [↑](#footnote-ref-113)
113. *Августин, блж.* Исповедь, VII, 3 // *Аврелий Августин.* Исповедь. С. 168. [↑](#footnote-ref-114)
114. Там же, VII, 5 // Там же. С. 169. [↑](#footnote-ref-115)
115. Там же, VII, 13 // Там же. С. 177. [↑](#footnote-ref-116)
116. Там же, VII, 18 // Там же. С. 181. [↑](#footnote-ref-117)
117. Там же, VII, 22 // Там же. С. 183. [↑](#footnote-ref-118)
118. *Пелагий*. Послание к Деметриаде, 3 // *Эразм Роттердамский*. Философские произведения. М., 1986. С. 597. [↑](#footnote-ref-119)
119. Там же. [↑](#footnote-ref-120)
120. О свободе воли III, 3, 8. [↑](#footnote-ref-121)
121. О свободе воли, II, 1, 3 // Антология средневековой мысли: В 2 т. Т. 1. СПб., 2001. С. 26. [↑](#footnote-ref-122)
122. О предопределении святых, IV, 8 // *Августин, блж.* Антипелагианские сочинения позднего периода. С. 331. [↑](#footnote-ref-123)
123. О граде Божием, V, 9. Т. 3. С. 205. [↑](#footnote-ref-124)
124. О граде Божием, XXII, 29. Т. 4. С. 582. [↑](#footnote-ref-125)
125. О граде Божием, XIV, 7. Т. 4. С. 14. [↑](#footnote-ref-126)
126. *Августин, блж.* Исповедь, XIII, 10 // *Аврелий Августин*. Исповедь. С. 345–346. [↑](#footnote-ref-127)
127. Там же, XIII, 9 // Там же. [↑](#footnote-ref-128)
128. О граде Божием, XV, 22. Т. 4. С. 95. [↑](#footnote-ref-129)
129. О Троице, XIII, 5 // С. 289. [↑](#footnote-ref-130)
130. О Троице, IX, 8. С. 214–215. [↑](#footnote-ref-131)
131. О граде Божием, XXII, 30. Т. 4. С. 584. [↑](#footnote-ref-132)
132. См.: *Максим Исповедник, прп.* Предисловие к творениям святого Дионисия // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. СПб., 2002. С. 33, 35. [↑](#footnote-ref-133)
133. *Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии, 1, 1 // Там же. С. 737, 739. [↑](#footnote-ref-134)
134. О мистическом богословии, 2. С. 747. [↑](#footnote-ref-135)
135. О мистическом богословии, 3. С. 755. [↑](#footnote-ref-136)
136. Там же. [↑](#footnote-ref-137)
137. О Божественных именах, 4, 18. С. 345, 347. [↑](#footnote-ref-138)
138. О Божественных именах, 4, 20. С. 355. [↑](#footnote-ref-139)
139. Там же. С. 363. [↑](#footnote-ref-140)
140. Там же, 4, 23. С. 377. [↑](#footnote-ref-141)
141. Там же, 4, 34. С. 399. [↑](#footnote-ref-142)
142. Цит. по: *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 348. [↑](#footnote-ref-143)
143. *Ансельм Кентерберийский.* Прослогион // Сочинения. М., 1995. С. 128. [↑](#footnote-ref-144)
144. Там же. [↑](#footnote-ref-145)
145. Там же. [↑](#footnote-ref-146)
146. Там же. [↑](#footnote-ref-147)
147. Там же. С. 129. [↑](#footnote-ref-148)
148. *Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1959. С. 49. [↑](#footnote-ref-149)
149. *Абеляр П.* Возражение некоему невежде в области диалектики, который, однако, порицал занятия ею и считал все ее положения за софизмы и обман // *Абеляр П.* История моих бедствий. С. 134. [↑](#footnote-ref-150)
150. *Абеляр П.* Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 354–355. [↑](#footnote-ref-151)
151. *Абеляр П.* Логика «для начинающих» // *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М., 1995. С. 86. [↑](#footnote-ref-152)
152. Цит. по: *Жильсон Э.* Философия в средние века. М., 2004. С. 196. [↑](#footnote-ref-153)
153. *Бернард Клервоский.* О благодати и свободе воли //Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 1. М., 2002. С. 445. [↑](#footnote-ref-154)
154. Там же. С. 473. [↑](#footnote-ref-155)
155. *Аль-Фараби.* О трактате великого Зенона по высшей науке // *Аль-Фараби.* Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985. С. 346. [↑](#footnote-ref-156)
156. Там же. С. 346–347. [↑](#footnote-ref-157)
157. Там же. С. 348–350. [↑](#footnote-ref-158)
158. *Аль-Фараби.* Трактат о взглядах жителей добродетельного города // *Аль-Фараби*. Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 288. [↑](#footnote-ref-159)
159. Там же. С. 305. [↑](#footnote-ref-160)
160. Там же. С. 313. [↑](#footnote-ref-161)
161. *Ибн-Сина (Авиценна).* Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 327. [↑](#footnote-ref-162)
162. Там же. С. 330. [↑](#footnote-ref-163)
163. *Абу Хамид Аль-Газали.* Крушение позиций философов. М., 2007. С.275. [↑](#footnote-ref-164)
164. *Аль-Газали.* О наиболее ясных доказательствах для подтверждения мусульманского вероучения // URL: http://www.sufizm.ru/lib/gasali/clean\_proff/ [↑](#footnote-ref-165)
165. *Аверроэс*. Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией // *Сагадеев А. В.* Ибн Рушд (Аверроэс). М., 1973. С. 171. [↑](#footnote-ref-166)
166. Там же. С. 172. [↑](#footnote-ref-167)
167. Там же. С. 189. [↑](#footnote-ref-168)
168. Там же. С. 190. [↑](#footnote-ref-169)
169. *Жильсон Э.* Философия в Средние века. М., 2004. С. 293–294. [↑](#footnote-ref-170)
170. *Сигер Брабантский.* Вопросы о разумной душе // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 2. М., 2002. С. 247. [↑](#footnote-ref-171)
171. См.: Тезисы аверроистов, осужденные в 1270 г. // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т. 2. М., 2002. С. 251. [↑](#footnote-ref-172)
172. *Данте.* Божественная комедия. Рай, 10, 136–138 // *Данте.* Божественная комедия. М., 1967. С. 357. [↑](#footnote-ref-173)
173. Цит. по: *Жильсон Э.* Философия в Средние века. С. 385. [↑](#footnote-ref-174)
174. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. Киев; М., 2002. С. 6. [↑](#footnote-ref-175)
175. Там же. С. 5. [↑](#footnote-ref-176)
176. Там же. С. 22. [↑](#footnote-ref-177)
177. Там же. С. 25. [↑](#footnote-ref-178)
178. См.: *Фома Аквинский.* Сумма против язычников. Долгопрудный, 2000. С. 73–91. [↑](#footnote-ref-179)
179. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43. С. 26–27. [↑](#footnote-ref-180)
180. «Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения и желания, третьи — к способности разумения и мышления. Растения сопричаствуют только первым, неразумные животные [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна» (*Максим Исповедник, прп.* Главы о любви, III, 32 // *Максим Исповедник, прп.* Творения. М., 1993. С. 125). [↑](#footnote-ref-181)
181. «…Разум, конечно же, дан нам для принятия решений — поэтому все разумное обладает и свободною волею» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры, II, 7 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 198). [↑](#footnote-ref-182)
182. *Бонавентура.* Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 51. [↑](#footnote-ref-183)
183. Там же. С. 51, 53. [↑](#footnote-ref-184)
184. Там же. С. 79–81. [↑](#footnote-ref-185)
185. Там же. С. 93. [↑](#footnote-ref-186)
186. Там же. С. 101. [↑](#footnote-ref-187)
187. *Оккам У.* Логика //Избранное. М., 2002. С. 117. [↑](#footnote-ref-188)