

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ — качественно своеобразный этап в истории философии. Хронологические рамки С.Ф. определяются, естественно, временной протяженностью самой эпохи Средневековья. По этому вопросу в медиевистике до сих пор высказываются разные точки зрения. Начало Средневековья относят то ко 2—4 вв., то к 7—8 вв., а то и к 10 в.; соответственно завершение Средних веков падает то на рубеж 14—15 вв., то даже на 18—19 вв. (концепция "большого времени средневековья").

Формальными датами начала средних веков обычно признаются перенос столицы Римской империи в Константинополь в 330, раздел империи на Западную и Восточную в 395, разграбление Рима Аларихом в 410, окончательное падение Рима и гибель последнего римского императора, малолетнего Ромула Августула в 476. Стандартная периодизация — 5—15 вв., тысяча лет существования средневековой культуры. Данный вопрос — когда и с чего начинается Средневековье — значим и для историков философии. Например, Ю.А.Шичалин полагает, что эта эпоха начинается тогда, когда корпус текстов Ветхого и Нового Завета обретает статус единственно безусловного текста.

И в таком случае логично относить завершение средних веков к тому времени, когда этот корпус перестает быть единственно безусловным и авторитетным. Но именно библейский корпус и корпус ассимилированных христианством плотинских текстов можно рассматривать как два краеугольных камня средневековой рациональности. Первый этап средневековой христианской философии (наряду с христианской, существовала арабская, т.е. мусульманская, и еврейская С.Ф.) — патристика 2—8 вв. Иногда различают апологетическую и систематическую патристику. Апологетический период, идущий вслед за апостольским, дает нам целый ряд известных христианских писателей и мыслителей (Юстин Философ, Татиан, Тертуллиан и др.). Апологеты вели борьбу с расцветшим к середине 2 в. гностицизмом (Василид, Валентин, Марнион), который Р

.Гарнак характеризовал как "острую эллинизацию христианства". Близко к гностицизму стояло манихейство (3 в.), отбрасывавшее Ветхий Завет и предписывавшее человеку самому реализовать свое искупление.

Рубеж 2—3 вв. — момент самого зарождения систематического богословия. В центре этой богословской жизни стояла знаменитая Александрийская школа (Климент Александрийский, Ориген). В значительной мере это богословствование определялось "встречей" библеизма и эллинизма. С деятельностью этой школы и в особенности Оригена, связан переход к углубленным философско-теологическим построениям.

Разрабатывается концепция посредствующего между Богом и миром Логоса; расширяются и углубляются экзегетические исследования (концепция "трех смыслов", созданная в противовес Антиохийской богословской школе с ее методом буквального понимания Священного Писания); сама философия рассматривается как предуготовительное учение, "пролагающее и выравнивающее путь по Христу". 3—4 вв. — эпоха яростных тринитарных и христологических споров, борьбы с арианством, отстаивавшим концепцию "подобосущие"

(Бог-Сын имеет другую сущность и является лишь образом Бога-Отца). В этот период особенно выдвигается Афанасий Великий и Каппадокийская школа. Последнюю представляет Василий Великий, Григорий Назианзин и Григорий Нисский.

Им принадлежит существенный вклад в обоснование догмата Святой Троицы, суть которого можно передать формулой: "общая сущность (усия), природа и воля, но три разных божественных лица (ипостаси)". Большая заслуга принадлежит им в выработке "халкидонской формулы", смысл которой можно передать словами: "Христос, единокровный Сын Божий, который имеет две природы /т.е. человеческую и божественную — Н.С./, неслиянные и нераздельные, так что ни одна не нарушается и не препятствует их абсолютному единству".

В целом каппадокийцы склонялись к признанию согласия между откровением и философией. Одним из крупнейших представителей восточной патристики, оказавшим к тому же огромное влияние на западную мысль, является Псевдо-Дионисий Ареопагит (до сих пор идут споры о том, кто же в действительности скрывается за этим именем).

Пытаясь дать глубинный синтез христианства и неоплатонизма, он в своих трудах ("Об именах Божиих", "О мистической теологии", "О небесной иерархии", "О церковной иерархии") выдвигает два способа познания Абсолюта, катафатический и апофатический, высший. Дело в том, что божественное бытие трактуется Дионисием как Ничто (но это ничто не есть небытие). Особенно много внимания уделяется разработке учения о небесной и отражающей ее земной иерархиях. Наиболее же крупным представителем западной патристики, безусловно следует признать Аврелия Августина. В своих многочисленных произведениях он выдвигает ряд идей, надолго определивших пути развития западного богословия и философии.

"Бог и моя собственная душа" — вот две темы, которые экзистенциально интересовали его. Основой духовной жизни он считает скорее волю, чем разум. Напряженное звучание придает он и теме теодицеи, считая, однако, что зло не есть природа, а

продукт свободного творчества; не сущность, а недостаток добра; в конце концов зло просто необходимо для гармонии мира.

Очень много Августин писал против манихейства (одно время он сам был манихеем) и других еретических учений. Его спор с Пелагием о соотношении Божественной Благодати и свободы воли человека склонил его к учению о предистинации (предопределении).

Однако его тезис о том, что спасает Божественная Благодать (поскольку первородный грех ввергает человеческую волю в рабство) поднимает, как ни странно, проблему религиозной ценности греха и философскую проблему соотношения свободы и зла. С теологической точки зрения важно то, что грех не преодолим чисто моральным путем. Громадное воздействие на последующую мысль оказало и его учение о двух Градах: небесном и земном.

По существу это была первая развитая христианская историософия. Постепенное усиление Града Божиего (а на земле его репрезентирует Церковь) и ослабление града земного (Государство) выстраивалось как внутренняя телеология исторического процесса, обусловленная христианской эсхатологией. Последующие века патристики (5—8 ст.) уже не дали столь значительных и оригинальных умов, но породили богатую комментаторскую и компиляторскую литературу (Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и др., вплоть до Алкуина).

Что касается Боэция, то это фигура, скорее относящаяся уже к "зачинателям" схоластики. В целом заслуга патристики, синтезировавшей неоплатонизм с христианством, заключается не только в создании самой модели теологического знания, но и позднее, в культивировании комментаторско-энциклопедической традиции. Патристика участвовала в закладывании самих основ символического менталитета Средневековья.

Вероятно, дух этой эпохи, о которой столь сурово писал О.Мандельштам ("Эллинство, оплодотворенное смертью, и есть христианство"), можно выразить и так: удивись всему и испытай страх и благоговение. Удивись каждому в отдельности, но в первую очередь тому, что над всем вообще. Уникальное есть вместе с тем и всеобщезначимое, но лишь в полноте божественного творения из ничего. На основе патристики в 9 в. начинается складываться схоластика, которая обращается к рациональным методам знания при рассмотрении сверхрациональных "предметов". Она же в лице своих крупнейших представителей проявляет удивительную волю ко всеохватывающим систематикам, в

рамках которых была развита культура изощренных дистинкций.

Но этот средневековый рационализм соседствует с мистикой и завершается своеобразным эмпиризмом, выдвигавшим идею опытного (хотя и непременно согласуемого с теологией) познания. Высказываются идеи импетуса, относительности движения, множественности миров, реконструируется даже атомическая онтология. В определенном смысле принцип "ничего лишнего" ("бритва Оккама") прямо противоположен духу бесконечных и тончайших схоластических различий. Схоластика доходит до самоотрицания. Одновременно нарастает критика институциональных форм христианства, а такая, например, фигура, как Джон Уиклиф (14 в.) уже прямо может рассматриваться как предвосхищение

Реформации. Схоластику отличает прежде всего ее метод.

Усвоение аристотелевской логики унифицировало его, и его структура обрела следующий вид: постановка вопроса; разыскание оснований как "за", так и "против"; решение, предлагаемое и разъясняемое категорически; его обоснование посредством силлогизмов; заключение, способное служить опровержением всех возражений против данного решения. Главное устремление схоластики, по крайней мере, ее доминирующих течений, заключалось в том, чтобы показать: между разумом и откровением нет действительного противоречия. С этим контрастировала позиция арабских аристотеликов, которые считали, что верное с точки зрения философии может оказаться ложным с точки зрения религии, и наоборот. Крупнейшим схоластом эпохи формирования самой схоластики можно считать Иоанна Скота Эриугену. Но это схоласт-еретик, ибо его труды ("О разделении природы", "О Божественном предопределении" и др.) были осуждены

Церковью. В самом деле, у этого схоласта ирландского происхождения очень сильна тенденция к пантеизму. Фактически Бог не рассматривался им как абсолютная Личность. В абстрактном смысле Божество отождествлялось с четвероякой природой: творящей и несотворенной, от которой все исходит; творящей и сотворенной, опосредующей процесс нисхождения и восхождения; сотворенной и нетворящей, низшая из природ; не творящая и не сотворенная, к которой все восходит.

По вопросу о предопределении Эриугена рассуждал следующим образом: Бог есть первичное бытие, зло же — небытие.

Следовательно, Бог не ведает зла и не может предназначать к нему людей. Он

предопределил человека к свободе, а человек уже сам выбирает между добром и злом. Как и Ориген, Скот Эриугена признавал бессмысленным учение о вечном наказании грешников. Крупнейшим схоластом 11 в. является Ансельм Кентерберийский, получивший прозвище "Второго Августина".

Занимал позицию умеренного реализма, хотя в некоторых рассуждениях (например, попытка чисто логически доказать необходимость Воплощения) доходил до крайнего теологического рационализма. Выдвинул онтологическое доказательство бытия Бога. Именно Ансельма можно рассматривать как одного из основателей схоластической теологии и самого метода схоластики. Своеобразное место в истории схоластики занимает Петр Абеляр.

Разрабатывая диалектику как искусство отличения истины от лжи, Абеляр пытался обойти крайности как реализма, так и номинализма. Его собственная позиция по этому вопросу получила название концептуализма. Диалектика Абеляра также внесла вклад в разработку диалектического метода. Значительное место отводит он и проблемам этики.

Здесь в центре его рассмотрения — сущность греха. Абеляр различил склонность к дурному и сознательное согласие воли ко злу. Грех только в последнем. Тем самым оправдывается возможность прощения язычников, которые не ведают, что творят зло.

Наиболее значительной фигурой в схоластике следует признать создателя томизма — Фому Аквинского. В своих огромных трактатах "Сумма теологии" и "Сумма против язычников" этот схоласт предложил свою версию "примирения" Аристотеля с христианством. Всякое сущее есть определенное единство эссенции и экзистенции. Сущность Фома Аквинский трактует как то, благодаря чему вещь становится тем, что она есть.

Но только в Боге сущность и существование тождественны; следовательно, только Бог является абсолютно простым существом. Это акт чистого Бытия. Все другие существа являются сложными и сотворенными, т.е. зависимыми по своему бытию. Любой индивидум "слагается" из материи и формы.

Материя включает в себя как отрицание всякой определенности, так и потенцию к определенности. Что касается формы, то Аквинат различает субстанциальную (через

нее субстанция как таковая утверждается в своем бытии) и материальную форму (имеет бытие лишь в материи).

В другом аспекте это различие акцидентальных и субсистентных форм. Духовные существа (ангелы, человеческие души) являются субсистентными формами, т.е. имеющими собственное бытие и деятельными без всякой материи. Однако хотя человеческие души не нуждаются в материи для своего существования, она нужна им для завершенности специфичного для них рода бытия.

Поэтому человек — это вдвойне сложное существо, предполагающее объединение не только сущности и существования, но также формы и материи. Великий оппонент Фомы Аквинского Иоанн Дунс Скот отвергал возможность полной гармонии между верой и разумом и, возвращаясь к августианскому примату божественной воли, разрабатывал концепцию своего рода онтологического индивидуализма. Соответственно одна из ключевых у него — проблема индивидуации. С одной стороны (если следовать, например, Фоме Аквинскому), субстанциальная форма определяет существенные свойства множества индивидов.

С другой — сущность каждого из них. Как же это возможно? По Дунсу Скоту, материя сама неопределенна и неразличима, а потому не может быть причиной и началом индивидуализации. Она также объединяет отдельные формы не внутренне, а лишь внешне.

Индивид же обладает более совершенным единством, чем вид, поскольку вид делим по своему объему. Поэтому надо признать, что вещь (индивид) "состоит" из материи, формы (общей природы) и еще особого начала, делающего ее отличной от всего другого. Подобные начала индивидуализации Дунс Скотт и назвал "этостью", придавая ей фундаментальное значение. Что касается схоластики, то не может не броситься в глаза неразрывная связь схоластического знания со словесной формой.

Схоласт обращает равное внимание и на содержание, значение, и на само слово. Не случайно сложилось устойчивое мнение, что мир схоластической философии — это мир, увиденный сквозь призму языка.

Впрочем, это едва ли не общая черта средневекового мышления. Ведь, с точки зрения средневекового символизма, весь мир был наполнен некими таинственными знаками; его

следовало не исследовать, а "читать". Эта "экзегетическая установка" проникала во все и вся.

Культура Средневековья — культура, чрезвычайно чтившая Текст, но при этом не авторская, а "анонимная". Однако эта "анонимность" парадоксально сочеталась с исповедальностью.

В силу напряженного переживания трансцендентности Бытия и неокончательной реальности этого мира, рождалось не только чувство священного страха, но и его коррелята, каковым и была вся смеховая культура Средневековья; из предельного сближения страха и смеха, возможно, и возникает специфически средневековый гротеск и мистериальность. Рождалось так называемое "вертикальное мышление", интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, "координатами" абсолютного верха и низа. В целом в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектурно и иерархически — и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью.

Особое место в структуре С.Ф. занимала средневековая мистика. Если схоласт мыслит о Боге, то мистик "мыслит" Бога. Они, таким образом, противостоят. Не случайно, поэтому, Ортега-и-Гасет, характеризуя мистика как "губку, впитывающую Бога", далее писал: мистики "благоклонны ко всему живому именно потому, что в глубине души ко всему равнодушны.

Они транзитом спешат — к своему". Витгенштейн же относил к области мистического невыразимое; то, что мы каким-то образом даем понять, но что не может быть высказано.

Как бы там ни было, мистики действительно делают упор на необъективируемый духовный опыт; их общим девизом следовало бы признать слова, приписываемые умирающему Плотину: "стремлюсь возвести божественное во мне к божественному во всем". Тем не менее, мистика дает нам достаточно богатое разнообразие своих типов.

Это и гнозис; и индивидуальный личный путь души к Богу; и пророчески-мессианский, сверхисторически-эсхатологический мистицизм; и специфический мистицизм Каббалы; и разного рода софиологические построения. В средние века мистика распадалась на

ортодоксальное, допускаемое Церковью, и множество еретических течений. Не будет преувеличением сказать, что одним из основателей средневековой христианской мистики являлся Бернар Клервосский.

Основа мистического вдохновения, по Бернару, — смирение. У него же описываются 12 ступеней мистического восхождения. Любовь — лучший плод смирения. На основе смирения и любви достигается молитвенное созерцание Истины.

Вершина его — состояние экстаза и обожения. Один из крупнейших мистиков всего Средневековья — Иоанн Фиданца (Бонавентура). Представляя августинизм 13 в., Бонавентура разрабатывал так называемую "метафизику света" и теорию "зародышевых доказательств". Согласно последней, в каждом предмете с самого начала скрыт "логос-зародыш", содержащийся в божественном разуме и непосредственно втекающий в вещь.

Бонавентура признавал материю не только в телесных, но и в духовных существах. Телесная и духовная материя едины, но не тождественны. Например, материя в духовных существах не подлежит процессу возникновения и уничтожения, а также принципу количественности. Тем не менее, сама по себе материя не вечна, как не вечен и мир, ибо и то, и другое сотворено.

Бонавентура описывал шесть ступеней созерцания, условиями которого были божественная Благодать, а со стороны человека — святая жизнь и молитва. Начиная с усмотрения "следа" Бога в телесном мире, мистик переходил к созерцанию образа Бога в собственной душе и, затем, непосредственно к Богу. Бонавентуре принадлежит специальный трактат "Восхождение ума к Богу". Все шесть ступеней восхождения есть одновременно и шесть ступеней возрастающего изумления перед Богом. На последней ступени ум целиком бездействует, мысль молчит, человек теряет свою партикулярность и целиком сливается умом и сердцем с предметом своего созерцания.

В этом состоянии он с помощью Бога достигает совершенного просвещения. Огромное влияние на ряд последующих западных мыслителей оказал немецкий мистик Мейстер Экхарт. Его философия есть философия Единого — Единственного, а не христианская теология, в центре которой стоит ипостасный Бог. Это пантеистический неоплатонизм — и, однако, имеющий особенность.

Она заключается в попытке соединить теорию эманации с теорией творения из ничего. Прежде всего, мистическая философия Экхарта выдвигает идею Божества, рождающего саму Святую Троицу. Божественность есть изначальный Абсолют, понимаемый как полное бездействие, неизменность, бездонная глубина, пустыня, вечное молчание, безымянная и безличная тьма, не осознающая самое себя.

Принцип перехода от единого к иному — суть принцип познания, в процессе которого и возникают ипостасные определения Божественного. Однако этот переход от Единого к Ипостасям — не сотворение, ибо бездействующая вечная Божественность (Gottheit) ничего не творит. Творец мира — ипостасный Бог, но этот Бог не может быть, по Экхарту, самим собой до появления мира. Выходит, что Бог порождает мир по необходимости быть Богом.

Суть учения Экхарта в тезисе о единстве человеческой души и Абсолюта. Собственно, и само творение нужно лишь для того, чтобы Бог родился в душе человека, а душа — в Нем. Но для возвращения к такому единению человек должен отказаться от самого себя, погрузиться в духовное убожество, внутреннюю пустыню и нищету. Человек превращается в ничто, зато душа теперь — некий светлый след, оставшийся после исчезновения человека.

Это "ничто" есть основная категория человеческого бытия. К нему приходят через убожество, а из него исходят свободой. Отречение от всего оказывается высшим благом, смирение и пустота человеческого бытия — самой большой силой. И Бог не может не войти в очищенную опустошенную душу.

Однако и этого, по Экхарту, еще не достаточно. Человек должен отречься не только от самого себя и мира, но преодолеть свою связь также и с ипостасным Богом.

Подлинная свобода есть свобода от мира, от себя и от Бога. И только тогда душа сливается с неизреченной Божественностью. Таким образом, у человека совершенно особая миссия.

Человек замыкает собой круг, начало и конец которого в Абсолюте. Ступени "саморазрушения" человека суть ступени исполнения им миссии человеческого бытия. Можно, конечно, называть С.Ф. и "псевдофилософией", и "парафилософией", которая-де занималась псевдопроблемами. Но даже отказывая ей в какой-либо

оригинальности, такого рода критики вынуждены были признавать наличие в эпоху Средневековья крупных и свободных умов.

На самом деле за каждой великой богословской темой скрывается целый узел сложных философских проблем. Одна из ключевых и сквозных проблем С.Ф., буквально ее экзистенциальный нерв (ибо за этим стоял вопрос о ее самоопределении, о самом праве на существование) — проблема соотношения веры и разума. Уже у апологетов мы можем выделить два крайних крыла, дающих противоположное решение этой проблемы. По Юстину Философу, философия (платонизм) буквально направлена ко Христу и ведет нас к христианству. Напротив, Тертуллиан утверждал, что между Христом и Дионисом, между "Иерусалимом и Афинами", нет ничего общего.

Приписываемое ему выражение гласит: "верую, ибо абсурдно", *credo quia absurdum est*. Гораздо более взвешенную позицию занимал Августин; хотя вера есть высший акт воли, а воля имеет известное первенство перед разумом, тем не менее Августин склонен был настаивать на единстве веры и познания. "Разумей, чтобы мог верить, и верь, чтобы разуметь", — писал он. Отсюда в общем-то и вырастала позиция схоласта, которая уже у Ансельма Кентерберийского получала четкую форму: *credo ut intelligam* (верь, чтобы понимать). Вера есть исток и цель мышления, но отнюдь не аргумент в его операциях.

В пределах догматов разум свободен и самостоятелен: "вера ищет разум". Впрочем, еще у "первого схоласта" — Эриугены, подлинная религия есть и подлинная философия, равно как и наоборот. Но рационализация богословия неизбежно вела к тому, что авторитет начинал основываться на истинах разума. Фактически, Эриугена подчеркивал зависимость теологов от диалектических рассуждений, а не от веры.

Отличную от Ансельма позицию занимает Петр Абеляр. Не столько "верую, чтобы понимать", сколько "понимаю, чтобы верить" — так можно передать суть этой позиции. А это значит, что, по крайней мере, авторитет церковного предания, да и догматика церковного учения, должны быть удостоверены разумом. Но наиболее разработанное и впечатляющее решение проблемы соотношения веры и разума предложил все тот же Фома Аквинский.

Отдавая, в отличие от Августина, приоритет не воле, а разуму, Аквинат выдвинул концепцию "гармонии веры и разума". Хотя область основных таинств лежит вне философского познания, ибо Христианская Истина выше разума, однако она не может и противоречить последнему. Используя понятие "естественного света разума" Фома Аквинский полагал, что он находится в определенном необходимом соответствии с

богооткровенным, т.е. сверхразумным, которое никак не тождественно неразумному. Кризис схоластики к концу Средневековья, рост влияния номинализма в лице таких его представителей, как Уильям Оккам, вел к подрыву самой идеи возможности естественного знания о Боге.

По словам Жильсона, "следствием оккамизма была замена позитивного сотрудничества веры и разума, имевшего место в золотой век схоластики, новой и гораздо более рыхлой системой, в которой абсолютная и самодостаточная несомненность веры поддерживалась только философской вероятностью". Можно сказать, что в социальном, историософском и политическом планах эта тема соотношения веры и разума преломлялась как тема соотношения духовного и светского, града небесного и земного, церкви и государства, власти папы и власти императора. Еще одной ключевой проблемой С.Ф. являлась проблема универсалий, которую особенно актуализировала тринитарная проблема, парадокс единой сущности и трех различных ипостасей Святой Троицы. В зависимости от позиции, занятой в вопросе об универсалиях, т.е. о статусе общих понятий, схоластика разделилась на два течения — номинализм и реализм.

В каждом были умеренное и крайнее крыло. Реалисты признавали универсалии идеями или типами, существующими до вещей (*universalia ante rem*) или существующими в самих вещах (*universalia in re*) как объективные умственные сущности, субстанции. Номиналисты (к примеру, Росцелин) считали их всего лишь понятиями нашего ума, существующими "после вещей" (*universalia post rem*).

Крайние номиналисты вообще полагали их пустой знаковой стороной или оболочкой слова. Однако в применении к богословским проблемам это вело к неприемлимым для официального христианства выводам. Например, божественное триединство грозило переродиться в тритеистическую доктрину. Ведь если отрицается реальность общей сущности, то три ипостаси превращаются в трех самостоятельных богов.

Важной проблемой являлось и доказательство бытия Божия. Схоластика разработала целую систему таких "доказательств". Уже Ансельм Кентерберийский предложил апостериорные и априорное доказательства. Апостериорные исходят из опыта, восходя, например, от случайного к необходимому.

В самом деле, любая вещь может как быть, так и не быть. В таком случае либо весь мир есть мираж, либо мы принуждены будем допустить нечто вечное и необходимое, на чем он держится.

Априорное доказательство исходит из того, что в нашем уме есть объект, выше и совершеннее которого нельзя ничего помыслить. Поскольку он обладает полнотой совершенства, то должен обладать и предикатом существования. В целом католическая Церковь не приняла "онтологического доказательства".

И не только потому, что мы каким-то странным образом можем мыслить и несуществующее. Важнее было то, что здесь логика обрела неприемлемый приоритет перед онтологией. Бытие же — не одна мысль; для бытия необходим акт божественной воли, акт творения.

Не принял онтологического доказательства и Фома Аквинский. Вместо этого он на основе своего метода аналогии выдвинул систему пяти апостериорных доказательств (от наличия движения к неподвижному перводвигателю, от причинности к первопричине, от случайности к необходимости, от относительных степеней совершенства к абсолютной, телеологическое доказательство). Впоследствии Кант оспорил трактовку бытия как предиката и, сокрушив онтологическое доказательство, показал, что вслед за ним падают и все остальные.

Н.С. Семенов