Фредерик
КОПЛСТОН
ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
СРЕДНИЕ ВЕКА
ЦЕНТРПОЛИГРАФ

Фредерик Коплстон

История философии. Средние века

«Центрполиграф»

Коплстон Ф.

История философии. Средние века / Ф. Коплстон — «Центрполиграф»,

Эта книга исследует европейскую средневековую философию в ее становлении. Автор дает полный обзор философии, начиная с христианской патристики, и, анализируя сочинения Августина и Боэция, переходит к схоластике, включая арабскую и еврейскую философскую мысль того же периода. Существенное внимание уделено эпохе Возрождения и работам первых немецких мистиков, а также элементам новоевропейской науки в рамках средневековой мысли. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

© Коплстон Ф.
© Центрполиграф

Содержание

Глава 1 5
1 5
2 8
3 13
4 15
5 17
Глава 2 18
1 18
2 19
3 22
4 24
Глава 3 25
1 25
2 27
3 29
4 31
5 34
6 35
7 37
8 38
9 39
Конец ознакомительного фрагмента. 40

Фредерик Коплстон
История философии. Средние века

Глава 1
Введение

1

До недавнего времени широкое распространение имело представление, будто студенты, изучающие философию, могут непосредственно после Платона и Аристотеля перейти к изучению Фрэнсиса Бэкона и Декарта, опуская весь период мысли, условно начинающийся со смерти Аристотеля, без особого ущерба для себя. Полагали, что мысль Средних веков связана с религиозной пробематикой, что исключается всякая возможность подлинной философской рефлексии. Также существовала тенденция отождествлять философию Средних веков с второсортным аристотелизмом, отличающимся от учения Аристотеля отсутствием подлинного творческого духа, сосредоточенным на тривиальных и утомительных вопросах. С другой стороны, отрицалось наличие сколько-нибудь значительного развития мысли в течение всей эпохи Средневековья. Вполне естественно, что появившийся у кого-либо интерес к метафизическим спекуляциям находил свой предмет не в средневековом мышлении, как предполагалось околдованном теологией, а в философской традиции, отмеченной именами Декарта, Спинозы и Лейбница. Если же некто, не доверяя метафизике, решил бы вернуться к философской рефлексии, основывающейся на опыте, то ему следовало бы обратиться к британскому эмпиризму. Когда же кто-либо желает сосредоточить внимание на логике, ему желательно перейти от логики Аристотеля (а может быть, логики стоиков) к современным логическим построениям. Во всех подобных случаях средневековую мысль можно благополучно пропустить, как темную и скучную интерлюдию – бесплодную, по крайней мере в отношении философии и логики.

Однако сегодня мы уже достаточно четко представляем наличие преемственности между древней, средневековой, ренессансной и современной философиями. Здесь же нам необходимо остановиться на взаимоотношениях между древней и средневековой мыслью, что будет подробно проиллюстрировано в следующих разделах. Тут в первую очередь следует указать на то, что в Римской империи христианская мысль долгое время сосуществовала бок о бок с нехристианской греческой философией, так что такой мыслитель, как святой Августин, умерший в 430 году и обладавший огромным влиянием в Средние века, принадлежал к античности. В последующих разделах мы сможем проследить то, как греко-римская философия обеспечивала материалом философскую рефлексию Средних веков, и то, как происходило ее вхождение в столь разнообразные системы мысли.

Вместе с тем следует иметь в виду все трудности в проведении определенных границ между Средневековьем, Ренессансом и Новым временем. Так, характеризуя культурную ситуацию в эпоху Ренессанса и акцентируя внимание на расширении познаний в области классической литературы и на возрастании использования местных языков и наречий, столь отличных от латинского языка, не следует забывать о том факте, что огромное количество переводов с греческого на латинский было осуществлено в конце XII и в начале XIII столетия. В то же время «Божественная комедия» Данте – одно из величайших творений литературы – была написана на итальянском языке именно в XIII веке, а уже в следующем столетии свои шедевры

создали Петрарка и Боккаччо. Тогда как с Чосера началось становление литературного английского языка. Вместе с тем уже в Новое время в научной литературе продолжала использоваться латынь, на которой писали Декарт и Спиноза. В то же время следует подчеркнуть, что некоторых ученых позднего Средневековья и великих ученых Ренессанса связывала большая духовная общность, нежели некоторых возрожденческих натурфилософов и представителей науки того времени.

Что касается переходного периода между средневековой и современной философиями, то довольно легко ввести себя в заблуждение той яростной полемикой, с которой философы нового направления – Фрэнсис Бэкон и Декарт – нападали на схоластический аристотелизм. Те же самые философы находились в русле тех категорий мысли и философских принципов, которыми до них пользовались критикуемые ими предшественники. Было бы ошибкой приписывать схоластические элементы в философии Декарта, Мальбранша и Лейбница интересу к классической литературе, проявлявшемуся в эпоху Возрождения. Первые знания, приобретенные Декартом в области философии, были традиционно схоластическими. И хотя его мысль в дальнейшем развивалась в другом направлении, влияние схоластических представлений сохранялось. Мальбранш же находился под глубоким влиянием Августина, в то время как Лейбниц был хорошо осведомлен в философской литературе, принадлежавшей средневековой традиции, что хорошо прослеживается в его текстах. Также можно заметить связь между средневековым пониманием права и работами Джона Локка. Да и вообще, эмпиризм Локка не столь чужд средневековому мышлению, как это предполагали.

Общим для философов французского Просвещения было представление о Средневековье как о «темном» времени. Углубленное изучение истории в XIX веке дало возможность преодолеть подобные представления. Кроме людей, совершенно не придающих значения историческим исследованиям, сейчас уже никто не допускает мысль, что логически последовательная и адекватная оценка развития европейской культуры и общества может быть дана при отрицании значения Средневековья. Это положение признается даже теми, кто не испытывает особой симпатии к средневековым религиозным представлениям. Но хотя целостности европейской философии может и должно придаваться особое значение, оно уравновешено пониманием прерывности исторического процесса и наличия серьезных различий между известными эпохами.

Историки, уделявшие внимание схоластическим элементам в философии Декарта, без сомнения, принесли неоценимую пользу. Они показывали абсурдность предположения, согласно которому философия, погибшая при императоре Юстиниане, когда в 529 году были закрыты философские школы в Афинах, неожиданно возродилась во время Декарта во Франции и Фрэнсиса Бэкона в Англии. В то же время, если Декарт использует какой-нибудь термин, взятый из средневековой философии, это вовсе не означает, что он вкладывает в него тот же самый смысл, который подразумевался при его употреблении средневековыми мыслителями. Несомненно, что и сам Декарт знал об этом. Также и Спиноза, используя такие термины, как «субстанция» и «причина», подразумевал совершенно иное, нежели святой Фома Аквинский в XIII веке. Что касается исторической периодизации, то время от времени она подвергается ревизии. Действительно, не только очень трудно провести ясные и четкие границы таких периодов, как Средние века или Возрождение, но и, делая это, мы склонны упустить важные факты. Так, например, существуют исторические факты, дающие возможность считать временные границы Ренессанса более подвижными. Вполне обоснованны сомнения относительно того, к какой эпохе принадлежит Николай Кузанский (1401–1464) – к позднему Средневековью или Ренессансу. Аргументировать можно в пользу обеих точек зрения. И понятно, что достоверность подобных классификаций сомнительна.

Однако, хотя стремление к исторической периодизации свидетельствует о тирании обобщений в нашем познании, препятствующих видению исторической преемственности, будет ошибкой отрицать необходимость такого рода разделений. Несомненно, мы не можем четко

установить границы между эпохами. Но все же бесполезно отрицать, что в истории существуют периоды с неповторимыми, присущими только им особенностями. Так, средневековые общественные структуры обладали характерными особенностями, отличными от аналогичных структур античного общества.

В то же время совокупность убеждений, создававшая общее ментальное пространство христианского Средневековья, влиявшая на характер философской проблематики, по большей части отсутствовала в античную эпоху[1].

Однако в наше время они не оказывают объединяющего и координирующего влияния на общество, что было характерно для них на протяжении всего Средневековья. К тому же, если в средневековом христианском мире теология считалась высочайшей из наук, доступных человеку, то в современном мире она утратила свои доминирующие позиции. Сегодня под словом «наука» в первую очередь подразумеваются естественные науки, сильно развившиеся с тех времен и обладающие значительным влиянием на человеческую жизнь, общество и мышление.

Поэтому при изучении средневековой философии надо принимать во внимание элементы, составляющие как ее преемственность, так и обособленность. Если принять за начало средневековой мысли 800 год – время коронации Карла Великого, – историк должен будет показать связь между ранней средневековой философией и тем, что ей предшествовало. В то же время важно проиллюстрировать примерами особенности не только средневековой философии вообще, но также отличительные черты ее ведущих представителей и направлений.

Идеальной была бы ситуация, когда философские идеи могли быть соотнесены с внефилософскими факторами, поскольку философия не является чем-то обособленным и самостоятельным, отъединенным от других областей культуры и общества. Однако в действительности в небольшой работе осуществить эту задачу невозможно, даже если автор обладает достаточной компетентностью.

[1] Разумеется, христианство зародилось в Древнем мире и получило признание еще до крушения Римской империи. Ранняя христианская мысль и эллинистическая философия определенное время сосуществовали.

2

Мы имеем полное основание возразить, что, хотя все сказанное, в сущности, правда, все это отнюдь не доказывает, что средневековая философия должна изучаться не только историками. Если признать, что средневековая философия составляет неотъемлемую часть общего развития европейской мысли, то каждому, кто захочет изучать процесс ее поступательного движения, следует приобрести некоторые познания также в средневековой философии. Тем более, что всегда существует потребность в специалистах, изучающих средневековую мысль. Вполне законная обусловленность исторических исследований в данной области, конечно, не доказывает того, что студенту, интересующемуся философскими вопросами, надлежит забивать свою голову философией Средневековья. Широко распространенная тенденция пренебрегать средневековой мыслью и переходить непосредственно от Аристотеля к Фрэнсису Бэкону и Декарту может вызывать возражения не только с исторической точки зрения, но и по отношению к содержанию средневековой мысли. В конце концов, об этой вполне очевидной точке зрения уже шла речь, так что указание на преемственность, вероятно, следует уравновесить признанием важности момента прерывности и указанием на ряд специфических моментов. Основополагающее значение христианской теологии, без сомнения, является одним из тех моментов. Сам круг философских дискуссий необходимо определялся теологическими предпосылками.

Даже если религиозные представления не диктовали выводов, к которым должны были прийти философы, то по крайней мере в определенных областях они указывали на те выводы, к которым философы никоим образом не должны были бы прийти. По этой причине самостоятельное философское исследование пресекалось. Более того, средневековая философия принадлежала докритической эпохе. Некоторые из ее основных допущений подвергнуты сомнению и в настоящее время не могут приниматься на веру. Средневековая философия является частью того мира, который уже безусловно миновал. Тем не менее, этот мир существовал. И он открыт для каждого, кто хочет его изучать и старается понять. Но все же это не наш мир. Несомненно, для современного студента-философа, не разделяющего исходных предпосылок средневековой мысли, куда важнее изучать Платона или Аристотеля, чем Бонавентуру, Фому Аквинского или же Дунса Скота.

Вначале рассмотрим те отношения, которые складывались между философией и теологическими представлениями во времена Средневековья. В сравнении с Новым временем в средневековой Европе существовала гораздо большая однородность религиозных убеждений[2]. Вполне естественно, что религиозные убеждения оказывали влияние на философию. Ведь на философскую мысль влияет не только ее прошлое, но также историческая среда и факторы, находящиеся вне пределов философии. Развитие отдельных наук за последние столетия оказало значительное влияние на философскую мысль. В Средние века основным внефилософским фактором, оказавшим влияние на философию, была религия. Более того, ведущими средневековыми мыслителями по преимуществу были теологи[3]. Поэтому вполне естественным было то, что весь круг обсуждаемых вопросов, как и их трактовка, зависели от религиозных представлений. И если в последнее время наука определяла как философскую проблематику, так и ее освещение, то религиозное убеждение и теология играли ту же роль в Средние века[4].

---

[2] Вместе с тем, очевидно, в средневековой Европе не было полной однородности религиозных взглядов. Так, продолжительное время на юге Испании существовала мавританская или исламская цивилизация. Также существовала еврейская философская традиция. В самом христианстве существовало значительное количество религиозных сект. Однако в целом мое утверждение может считаться верным.

[3] В Средние века занимать кафедру теологии в одном из ведущих университетов, особенно в Париже, значило достичь кульминации в академической карьере.

[4] Упоминая об этом, я не собираюсь исключать влияние средневекового социального устройства на политические теории

Из этого, однако, не следует, что влияние религиозных представлений было исключительно вредным для философии. Во-первых, ранее сложившиеся религиозные представления расширяли возможные границы философской проблематики. Как выяснится позже, на факультете искусств в Парижском университете в середине XIII века появилась тенденция отождествлять философию с учением Аристотеля. Однако философствующие теологи менее всего считали вершиной человеческой мудрости учение греческого философа. Профессор Этьен Жильсон настаивает, в частности, на том, что плодотворная еврейско-христианская традиция действовала как мощный стимулирующий фактор, предлагавший оригинальные задачи и новые точки зрения. Во – вторых, будет ошибкой полагать, что в Средних веках богословие подавляло философию и что, в известном смысле, работа философа состояла в отыскивании аргументов, доказывающих истинность положений, утверждаемых церковью. Для нас очевидно, что вера в истинность того или иного суждения не может совмещаться с убеждением, что ложность данного суждения доказывается с помощью доводов человеческого разума – однако при условии, что не принимает теорию двойной истины, в соответствии с которой суждение одновременно может быть истинным в богословии и ложным в философии[5]. Поэтому, если философ, являясь к тому же верующим, думал, что раскрывает истину в суждении, противоречащем догматам христианской веры, он вполне мог допустить наличие ошибки или же отказаться от своей веры, в конце концов он мог прийти к выводу, что принятая им истина не может быть истиной веры. Во всяком случае, если философ, как христианин, верил в истинность определенных положений, он, вероятно, мог также придерживаться мнения, что данная истина могла быть доказана с помощью философии. К примеру, Уильям Оккам верил в человеческое бессмертие. Но он не верил в то, что философ в состоянии доказать божественность и бессмертие человеческой души. Правда, он не утверждал, что философия может доказать обратное. Когда философ опровергал аргументы своих предшественников, он расширял сферу действия истин веры, лежавших за пределами философии, другими словами – сужал сферу философии.

Что касается утверждения, согласно которому средневековая философия является докритической, то следует уяснить, что надо понимать под данным термином: если под критической философией мы понимаем философию Эммануила Канта, то отсюда, очевидно, следует, что средневековая философия принадлежит докритической эпохе. Однако если, характеризуя философию Средних веков как докритическую, мы подразумеваем наивность средневековых мыслителей, их неспособность поднять вопрос о посылках, то подобная характеристика представляется карикатурной. Конечно, они не верили в то, что человеческое знание представляет собой простое знание идей, как порождений субъекта, или что человеческое мышление творит реальность. Они не рассматривали человеческое знание как беспредельное, а реализм их мышления был общей исходной предпосылкой. Для субъективного идеалиста или для человека, сомневающегося в возможности познания внешней по отношению к разуму действительности, такая позиция может показаться наивной. Однако подобных положений не отвергают современные британские философы. В любом случае средневековый мыслитель, как и всякий мыслящий человек, был способен на критику допущений или предположений других философов. Отнюдь не легко дойти до предела в своих собственных предположениях, подвергая их критической проверке. В то время как критика положений и доводов других мыслителей – обычное занятие. И в Средние века мыслители уделяли этому такое же внимание, как и их

Средних веков.

[5] Пожалуй, можно было бы придерживаться взгляда (хотя едва ли подобную точку зрения можно было бы считать средневековой), что человеческий разум настолько порочен и слеп, что он вряд ли способен знать истину и способен лишь заблуждаться. Однако в таком случае он должен был бы отказаться от философии, если, конечно, он не собирался переопределять истину, как биологически полезную ошибку или нечто в этом роде. Но подобный метод опять же не свойствен средневековому мышлению.

преемники. Очевидно, что в целом общность религиозных представлений в эпоху Средневековья стала причиной отсутствия здесь четко различающихся часто противоположных мировоззрений, какие мы находим в недалеком прошлом. Это, однако, не отменяет того факта, что уже в XIV веке некоторые положения, выдвинутые метафизиками предыдущего столетия, были подвергнуты основательной критике. Что же касается мнения, в соответствии с которым средневековые философы были настроены некритично, то последнее закрепилось в основном по причине отождествления средневековой философии с мыслями нескольких непререкаемых авторитетов, чьи аргументы не подвергались проверке, так как считались покоившимися на неопровержимых основаниях.

Утверждение, что философы Средневековья занимались исключительно обсуждением незначительных и утомительно неинтересных вопросов, легко может быть разрушено одним замечанием по поводу жарких споров, касающихся количества ангелов, которые могли бы танцевать на острие иглы. Подобное представление не соответствует действительности. Ангелы, будучи духовными сущностями, не обладают телом, необходимым для танца. Поэтому вопрос, как много ангелов могло бы танцевать на острие иглы, для средневекового богослова или философа являлся хорошим примером псевдовопроса. Вместе с тем впечатление, касающееся того, что философы в Средние века были заняты утомительной и устаревшей проблематикой, является карикатурным. Однако оно имеет под собой иные основания.

Предположим, что человек убежден в том, что Бог не существует, и даже считает беседу на эту тему бессмысленной. Очевидно, что для него все средневековые доводы о существовании Бога, так же как и дискуссия Фомы Аквинского о значениях терминов, определяющих Его сущность, будут казаться скучными и бессмысленными. Ведь позитивистскому неприятию метафизических проблем уделялось гораздо больше внимания, нежели самой средневековой метафизике. Здесь нет необходимости обсуждать данную проблему, хотя стоит заметить, что у позитивиста, возможно, больше причин уважать средневековых метафизиков, делавших все от них зависящее, чтобы четко и ясно определить то, что они хотели бы сказать, нежели некоторых более поздних философов, чья туманная и неопределенная манера выражать свои мысли общеизвестна.

Одной из причин, вследствие которых у современного читателя может создаться неблагоприятное впечатление о философских дискуссиях в Средние века, является ощущение того, что в этих преимущественно академических спорах, которые велись в университетах как своего рода эзотерические игры, отсутствует заинтересованность в решении фундаментальных проблем человеческого существования. Конечно же, учитывая наличие более или менее общей атмосферы религиозных верований, следует признать подобное положение дел вполне объяснимым. Все же впечатление сухого интеллектуализма и удаленности от «жизненных проблем» может сохраняться.

Современную английскую философию также обвиняют в сосредоточенности на абстрактных задачах, в том, что она слишком удалена от вопросов жизненно важных для человека. И хотя современную аналитическую философию отличает сходство со средневековым мышлением, на некоторых ее этапах первая дает гораздо больше поводов к подобным обвинениям, нежели последнее. Ибо вопросы человеческого существования были открыты средневековым мыслителям, хотя, с точки зрения современного читателя, излагались в несколько сухой и рассудочной форме, поскольку средневековый человек искал смысл жизни скорее в христианской вере, нежели в философии, в узком смысле этого слова[6]. Тем не менее, в обоих случаях, касательно средневековой мысли и современной британской философии, уместно спросить, имеют

[6] Как выяснится в дальнейшем, на протяжении всего Средневековья философия и богословие четко различались. О философии в этой связи речь идет выше. Несмотря на это, для такого мыслителя, как Фома Аквинский, философия, методически отличаясь от христианского богословия, является частью общего мировоззрения.

ли они дело с проблемами, с полным правом могущими быть охарактеризованными как философские, то есть с теми, которые снова и снова возникают в той или иной форме на всем протяжении существования философии. По мнению автора, утвердительный ответ может быть дан в обоих случаях. И если кто-либо предпочитает философские взгляды, скажем, Мигеля де Унамуно или Льва Шестова, это его дело. Но если кем-то отстаивается мнение, что средневековая мысль или современная британская философия не является «подлинной» философией, то ему следует рекомендовать употреблять сам термин «философия» в более узком смысле, отказавшись от общепринятого и законного. Очевидно, что философские проблемы возникают в том или ином контексте. В Средние века контекстом чаще всего был богословский. Так, например, проблема противоречивости бесконечного ряда поднималась в контексте идеи божественного творения. Возможно или невозможно творение «в вечности»? Часто вопросы ставились в контексте теории Аристотеля. Так, исходя из аристотелевской доктрины субстанциональных форм и имея в виду разницу между биологическим («вегетативным»), чувственным и разумным уровнями души, можем ли мы сказать, что в человеке наличествуют несколько субстанциональных форм или только одна?

Подобные вопросы могут показаться студентам до такой степени исторически обусловленными, что некоторые из них могут считаться просто неуместными. Другие вопросы представляют какой-то интерес только для тех, кто разделяет религиозные представления Средневековья. Однако после серьезного размышления становится ясным, что подобная точка зрения слишком преувеличена. Так, например, когда Фома Аквинский утверждает, что невозможность существования бесконечного ряда (ряда, не имеющего определимого первого члена или начала) не была доказана, то он говорит об этом как философ, а не богослов. Как богослов он верит, что мироздание имеет начало и что умозрительно определим первый момент времени. Однако в то же время он не считает, что то, в чем он уверен, имеет статус истины веры, из чего следует, что положение вещей не может быть иным. Именно поэтому обсуждение проблемы бесконечности ряда было для него открытым. Кроме того, средневековые мыслители, говоря о субстанциональных формах, обсуждали подлинно философскую проблему природы человека. Для нас сегодня более привычным является обсуждение значения терминов «сознание» и «тело» и взаимоотношений между ними. Но это только один из способов представления периодически возникающей проблемы, нашедшей иное выражение в Средние века.

Следует признать, что такое выражение, как «вечные проблемы философии», уязвимо для критики. Возьмем, например, проблему человеческой свободы, но более в психологическом, нежели политическом смысле, периодически обсуждаемую в различных контекстах в разные времена. Если мы рассмотрим ее в форме, в которой она представлялась, скажем, Канту, то, скорее всего, как нечто отличное от того, что представлено в свете современной философии. Каждый способ постановки научной проблемы имеет свои преимущества и недостатки. И если мы предпочтем второй способ, то должны будем применить его к проблемам, обсуждавшимся средневековыми мыслителями. В то же время существуют определенные предпосылки, привлекаемые в основном для решения однородных или узнаваемо схожих проблем. Например, мы обычно используем язык универсальных терминов. Так же поступали и в Средние века. Поэтому не трудно понять важность продолжительных средневековых дискуссий о значении и связи этих универсальных терминов, а также то, что предметом средневековой философии была подлинная, периодически возрождающаяся философская проблема.

Очевидно, что факт обсуждения в Средние века важнейших философских проблем отнюдь не доказывает того, что они были разрешены, поэтому не следует слишком увлекаться средневековыми истолкованиями проблем, впрочем, как и походами древних греков, как и современных мыслителей. Подобно терминам «греческая философия» или «современная философия», термин «средневековая философия» объединяет множество имен и исторических лиц, среди которых несомненно были люди, наделенные исключительными умствен-

ными способностями, которые оставили высказывания, проливающие свет на обсуждаемые проблемы. Философами не становятся, лишь соглашаясь с уже готовыми решениями проблем. Само согласие с каким-либо решением, предложенным древним, средневековым или современным философом, должно быть результатом наших собственных усилий. Однако философия становится ближе, когда мы приобщаемся к способу мышления философов прошлого при условии, что мы не считаем философию божественным откровением или набором догм, принимаемых без всякого сомнения. Многие находят стимул к философскому мышлению, читая диалоги Платона. Отчего бы нам не найти его в мысли средневекового философа.

3

Мы уже высказали некоторые замечания по поводу использования термина «средневековая философия». Далее в этом введении будут рассмотрены и объяснены некоторые другие положения. Понятие «философия» в Средние века, как и в Древнем мире, было намного шире, чем в наши дни. Неверно считать, что это слово скрывало всю совокупность человеческого знания, добытого вне зависимости от божественного откровения или от того, что было принято считать божественным откровением. Так, например, медицина считалась практическим видом деятельности и не принадлежала философии. Однако астрономия являлась частью естественной философии. С началом Нового времени развитие отдельных наук привело к сужению семантического поля философии. Однако для мыслителя XIII века, каким был Фома Аквинский, данный термин имел то же значение, что и у Аристотеля. Четкое различие проводилось лишь между философией и богословием или «священным учением», поскольку, как считалось, богословие опирается на посылки, данные в откровении. В то же время примитивные или зачаточные формы естественных наук считались философскими дисциплинами; в психологии вообще не различалось то, что сегодня принято считать научной проблематикой, от того, что до сих пор рассматривается как область философии. В этой книге мы будем уделять внимание темам, до сих пор расценивающимся как философские. Тем не менее необходимо учитывать тот факт, что мы будем рассматривать тот период времени, когда отличия между философией, с одной стороны, и отдельными науками, с другой, еще не были установлены.

Термином «средневековый» мы будем обозначать период, заключенный приблизительно между датой коронации Карла Великого в 800 году и концом XIV столетия. Однако эти даты не являются строго определенными границами и выбраны скорее для удобства. Более того, мы не сможем дать правильную оценку средневековой философии, не сказав ничего о святом Августине, а затем о периоде между падением Римской империи и возобновлением литературы и учености в эпоху Каролинского ренессанса.

Выше уже упоминался тот очевидный факт, что понятие «средневековая философия» охватывает образ мышления множества людей. Другими словами, средневековая философия не является монолитной системой. Ее вряд ли можно отождествлять с мыслью святого Фомы Аквинского, которая отнюдь не занимала в Средние века того места, которое лишь совсем недавно было определено католической церковью. Мы едва ли сможем обнаружить в средневековой философии столь же большие различия в мировоззрении, какие существуют между Юмом и Гегелем или Джоном Остином и Карлом Ясперсом. Этому есть одна очевидная причина. Несмотря на то что средневековые философы могли сильно отличаться друг от друга в своей оценке тех или иных основополагающих принципов, все же вся их деятельность свершалась на фоне общих для всех религиозных верований. Вместе с тем философия этого периода отличалась тонким, но существенным разнообразием, которое становится тем очевиднее, чем лучше мы узнаем ее. Например, между философским мышлением Фомы Аквинского в XIII веке и мышлением Николая Отрекурского в XIV веке существуют различия фундаментальной важности. В ранний период, когда философия незначительно отличалась от логики или диалектики, было естественным рассматривать ее как подсобный инструмент и служанку богословия. Конечно, на нее смотрели как на средство, пригодное для любого употребления, до тех пор, пока логика не превратилась в полноправную науку. Теология же считалась тогда высшей из наук. С течением времени, как будет видно в дальнейшем, понятие философии сильно расширилось и ее автономия стала общепризнанной. В XIV веке единство философии и богословия, которое можно обнаружить, скажем, у Фомы Аквинского, распадается. Метафизические аргументы мыслителей XIII века, затрагивающие, например, вопросы существования Бога или бессмертия души, начали подвергаться критике. Область философии доказуемого

сузилась. Знакомясь с философами позднего Средневековья, с их аналитическим складом ума, полностью сосредоточенного на логической проблематике, мы можем чувствовать себя как бы в своей тарелке на философском факультете современного британского университета. Тем не менее они оставались глубоко верующими людьми, религиозные представления которых лежали в сфере чистой веры, за пределами философских доказательств.

4

В одном смысле средневековые философы являются сложившимися авторами. Они пытались адекватно выразить то, что имели в виду. Может показаться, что сочинениям недостает глубины, если, конечно, считать глубину и туманность изложения синонимами. Однако вряд ли можно поставить им в вину многословие и нелепость мысли, замену точных определений многозначными метафорами и красочными описаниями. По сравнению с некоторыми поздними философами их мысль ясно выражается в неприхотливой манере, определенно и лаконично.

Современные студенты, изучающие средневековую философию, похоже, сталкиваются со значительными трудностями, связанными с пониманием ее основных терминов. Я не имею в виду применение латинизмов. Проблемы, связанные с иноязычной терминологией, неизбежны при переводе. В этой книге была сделана попытка по возможности ее упростить. Однако здесь необходимо сделать некоторые предварительные пояснения. Во-первых, желательно некоторое знакомство с греческой философией, в особенности с учением Аристотеля, хотя, конечно, можно было бы ограничиться объяснениями значений специальных терминов. Для примера, студент, изучающий средневековую философию, должен понимать значение термина «материя», используемого Аристотелем в смысле «первоматерия». В противном случае он может быть введен в заблуждение утверждением, что материя не существует сама по себе, и вообразить, что здесь излагается некая форма идеализма[7].

Во-вторых, мы должны принять во внимание, что некоторые понятия употребляются средневековым писателем не в том значении, в котором они используются сейчас. Например, латинское слово «species» в одном контексте может употребляться для обозначения того, что мы определяем как вид и род. Но в другом контексте оно должно пониматься как видоизменение ума или идея. Кроме этого, в одном контексте слово «благое» может применяться в том смысле, когда хорошие поступки противопоставляются дурным как этическое понятие. В другом случае данный термин может использоваться в онтологическом смысле, будучи прилагаемым ко всему, что имеет какое-либо отношение к желанию, склонности или воле. Другим примером, о котором уже шла речь, является слово «наука» (scientia). Сегодня оно используется главным образом по отношению к естественным наукам, впрочем также и к социальным. Однако когда средневековый философ в беседе употреблял слово «наука», то имел в виду группу суждений, которые являются истинными, так как вытекают из общих для них принципов, истинность которых либо самоочевидна, либо основывается на принципах, принятых более высокой наукой[8]. Таким образом, согласно Фоме Аквинскому, метафизика является наукой, поскольку ее начальные принципы являются самоочевидно истинными[9], в то время как теология также является наукой по той причине, что ее начальные принципы или предельные принципы даны в откровении, а их истинность обеспечивается самим божественным знанием[10].

---

[7] Данное утверждение означает, что «материя» никогда не существует сама по себе, для ее осуществления необходима «форма» или умопостигаемая структура, которые делают некую вещь вещью определенного рода.

[8] С субъективной точки зрения термин «наука» подразумевает знания об истинности такой группы высказываний.

[9] Можно предположить, что для Фомы Аквинского в целом содержание метафизики может быть выведено a priori из суждений, истинность которых самоочевидна. Но, как мы увидим в дальнейшем, в действительности он мыслил метафизику иначе.

[10] Попытка вписать теологию в аристотелевскую идею «науки» открыта для критики. Однако приведенная точка зрения состоит в том, что для средневековых мыслителей христианское богословие было высшей из наук, тогда как для нас под наукой подразумеваются естественные науки, если, правда, она не определяется как «социальная». И конечно, естественные науки могут служить примером аристотелевского понимания науки.

Чтобы понять средневековых философов, необходимы усилия, чтобы постичь язык, на котором они говорят, овладеть техническим словарем, специфическим знанием слов, взятых из обыденного словаря. Конечно же подобная ситуация не является исключительной. Так, знакомясь с Кантом, мы также должны изучить значения технических терминов, таких, как «трансцендентальная аналитика», которые, естественно, не являются обыденными словами. У таких авторов, как Локк и Беркли, мы не столкнемся с необходимостью изучать значения технических терминов. Но мы будем вынуждены разгадывать специальные назначения обычных слов, таких, как «идея». Свой собственный словарь есть у Мартина Хайдеггера. Даже Джон Остин, который видит мало пользы в лингвистической изощренности, ввел несколько неологизмов, чтобы с их помощью выразить свою мысль.

В XII веке англичанин Иоанн Солсберийский резко критиковал лингвистические варваризмы философов и логиков. С точки зрения любителя чистоты классической латыни, он был несомненно прав в своей критике. Однако не может быть никаких философски обоснованных возражений, направленных против изобретения технических терминов в философии и логике, при условии что они выполняют вспомогательные функции, причем эти функции не могут адекватно осуществляться без обременительной многоречивости уже существующими терминами. Дело в том, что если средневековые богословы стремились выразить в сжатой форме определенную концепцию греческой мысли вместе со своими собственными идеями, то они вряд ли обошлись бы без лексических нововведений, чему так резко противились литературные консерваторы типа Иоанна Солсберийского.

При этом следует заметить, что трудности в понимании средневековых философов не исчерпываются изучением технического словаря. Так, например, когда Оккам использует такие термины, как «первичная и вторичная интенция», он пользуется техническим словарем; при этом, однако, нет никаких особых трудностей в понимании того, что он собирается сказать. Термины первичной интенции подразумевают вещи. Например, в высказывании «человек смертен» слово «человек» является условным знаком, подразумевающим людей, при том что смертность приписывается людям как предикат. Термины вторичной интенции обозначают другие признаки. Например, в утверждении, что виды являются подразделениями родов, слово «виды» не означает непосредственно вещи, но имена классов, такие, как «человек» или «лев», которые, в свою очередь подразумевают вещи. Однако когда Фома Аквинский говорит о том, что Бог является своим собственным существованием и что он есть само существование или бытие само по себе (ipsum esse), то выдвигает метафизическое утверждение, с точки зрения обыденных критериев не относящееся ни к чему, кроме Бога. В известном смысле понять утверждение[11] – значит понять, как употребляются специальные слова. Однако это отнюдь не простой случай логической классификации. Это уже погружение в метафизику.

Если говорить кратко, язык средневековых философов в определенной мере искусственный. В основе своей это обыденный язык. Но этот обыденный язык обогащается (кое-кто сказал бы – уродуется) специальными терминами, часть из которых изобретена с целью передачи понятий греческой философии, другая же часть создана или приспособлена с целью наиболее полной передачи мысли авторов.

[11] Я предполагаю, что это постижимо.

5

Выше мы уже упоминали об общих основаниях религиозных верований, а также об отношениях философии и теологии в Средние века. Может сложиться впечатление, что западная философия в Средние века ограничивалась пределами христианского мира. Однако на самом деле существовали выдающиеся еврейские философы, такие, как Маймонид, а также знаменитые философы исламского мира, такие, как Авиценна и Аверроэс (если использовались имена, под которыми они были известны христианским мыслителям). В истории философии существует тенденция рассматривать еврейскую и мусульманскую мысль в контексте ее связей с христианскими мыслителями и влияния на них. Очевидно, что такой образ мысли может быть подвергнут критике. Специалист по истории еврейской и исламской мысли в своих работах, возможно, избрал бы иную точку отсчета. Вместе с тем упомянутый образ действия является вполне естественным, если принять средневековую философию за составляющую часть в развитии европейской мысли. В любом случае необходимо будет остановиться на еврейской и исламской средневековой философии, даже если сказанное не будет адекватно точке зрения, принятой у специалистов.

Глава 2
Христианская мысль в Античности [I]

1

Едва ли есть необходимость говорить, что апостолы, а также их непосредственные преемники были заняты проповедью христианской веры, а не построением философской системы. Они считали себя свидетелями воскресения Христа, проповедниками слова Божия, благой вести о духовном возрождении, а не мыслителями, пытавшимися решить загадку мироздания или открывающими смысл человеческой жизни посредством человеческого ума. Для них главный вопрос состоял не в том, что может познать об окружающем мире с помощью философских размышлений человеческий ум, а скорее в том, что творит Бог в своей благодати, в самооткровении, а также через Иисуса Христа. Говорят, что во время посещения святым Павлом Афин некоторые философы из школ эпикурейцев и стоиков действительно вели с ним диспут. Однако очевидно, что послание апостола отнюдь не представляло собой совокупности абстрактных истин, постигнутых с помощью метафизических доказательств. Он проповедовал «Иисуса и воскресение» (Деян., 17: 18).

Однако вскоре новая религия оказалась вынужденной защищать себя от нападок, исходящих от нехристианских мыслителей, ей надо было найти оправдание своему существованию в глазах императорской власти, а также доказать, что настоящую мудрость можно найти в христианстве, а не в сочинениях языческих философов. Таким образом появилась «Апология» Марциана Аристида (около 140 н. э.), адресованная императору Антонину Пию, «Ходатайство за христиан» Афинагора (около 177 н. э.), адресованное императорам Марку Аврелию и Коммоду, а также сочинения святого Юстина Мученика (около 100–164 н. э.). Произведения апологетов христианства не могут считаться философскими сочинениями. Вместе с тем сторонники христианства естественным образом использовали идеи и терминологию, взятые из греческой философии. Защищаясь от обвинений в безбожии, они доказывали, что разумным является отказ от многобожия в пользу монотеизма и что истинность последнего признавалась по крайней мере некоторыми мудрецами и философами языческого мира. Что касается первого момента, то бесполезно искать у сторонников христианства развернутых философских доказательств. Некоторые доводы можно обнаружить в труде Теофила Антиоха «К этолийцам» (около 180 н. э.). Так, он утверждает, что как душу можно узнать по движению тела, точно так же можно познать Бога и его свойства через творения. С другой стороны, Феликс Минуций[12] утверждал, что вселенский порядок доказывает общность божественного замысла. Однако подобные замечания менее значимы, чем утверждения, повторяющие общие выводы, уже сделанные в Библии[13]. Что касается второго момента, то сам факт того, что языческие философы, по крайней мере некоторые из них, приблизились к истине (замечание относительно критерия истины, очевидно, отсылает к христианской вере), требует разъяснения отношений между христианами и греческой философией в античности.

[12] Даты его жизни не выяснены. Ведутся дискуссии по поводу того, был ли он старше или младше Тертуллиана.

[13] Книга мудрости Соломона, 13 и Послание к римлянам, 1: 20.

2

Некоторые из ранних христианских писателей враждебно относились к философии. Несомненно, подобная реакция подпитывалась философской критикой христианства, что происходило в то время, когда христианская религия получала все более широкую известность. Однако в основном это было выражение резкого противостояния, возникшего между мудростью, данной в откровении, и человеческим умозрением, между христианской жизнью, возможной и поддерживаемой божественной благодатью, и самодостаточной жизнью добродетели, стоиков и киников. Вместе с тем враждебное и даже презрительное отношение к философии данного христианского писателя отнюдь не означает того, что он не испытал влияние христианской или еврейской мысли. Характерным примером здесь служит Тертуллиан (160–220 н. э.). Размышляя о Библии как о единственном пути к спасению, он не мог не испытывать глубочайшего презрения к философам. По его мнению, Афины и Иерусалим, так он выражался, не имеют между собой ничего общего. Вместе с тем он испытывал влияние идей, ведущих свое происхождение от стоиков. Вообще говоря, среди наиболее образованных христиан преобладали иные представления. Даже христиане, не имевшие прямого отношения к философии, вынуждены были признать, что некоторые из языческих авторов более других приблизились к религиозным истинам, которые признаваемы евреями и христианами. Не желая, однако, приписывать данный факт силе самой философии, они выдвигали достаточно спорную теорию, по которой мыслители типа Платона заимствовали свои идеи из Ветхого Завета[14]. Другие христианские авторы придерживались мнения, в соответствии с которым божественное Слово, или Логос, просвещающее каждого человека, приходящего в мир, давало возможность философам, и даже более, чем другим, частично приобщиться к религиозным и нравственным истинам. Таким образом, данная точка зрения предполагала, что, в то время как евреи были просвещены законом и пророками, греки, пусть в меньшей степени, просвещались благодаря философии. Но и закон и пророки, с одной стороны, и философы, с другой – все с нетерпением ожидали Евангелия.

Подобная точка зрения, несомненно, в общем позитивно оценивала греческую философию. Однако равным образом подразумевалось, что философия как способная к поиску духовных и нравственных истин, как путь к спасению перестала осуществлять свои функции. С точки зрения христианских авторов, поиск создателя и отца мироздания, по выражению Платона, как и поиск высшего предназначения человека и способа его достижения, осуществим в христианской религии. Конечно, категориями логики и философии следует пользоваться как орудиями в богословии и в осуществлении общего христианского истолкования мира. Однако в том, что касалось знаний о Боге и конце или цели человеческой жизни, поиск истины вытеснялся ее религиозным обладанием. Положительная оценка греческой мысли, в особенности платонизма, как приближение к истине появляется во II веке в сочинениях некоторых апологетов, в первую очередь у Юстина Мученика в «Диалоге с Трифоном»[15]. Однако эта точка зрения более характерна для христианских мыслителей Александрии, города, где первой возникла яркая процветающая христианская интеллектуальная жизнь, объединенная вокруг катехизаторской школы. Школа, с которой в первую очередь связаны имена Климента Александрийского (около 150–230 н. э.) и Оригена (около 185–254 н. э.), представляла собой нечто подобное богословскому институту, занятому изучением и толкованием Библии, а также бого-

[14] Так, например, представленное в диалоге «Тимей» предположение Платона о божественном демиурге, по их мнению, было из числа идей, заимствованных из Книги Бытия.

[15] Отношение Юстина Мученика не удивляет, поскольку его путь ко христианству проходил через философские школы, где он, в частности, обучался платонизму.

словским оформлением христианской веры. Ведущие мыслители этой школы в значительной степени испытали влияние греческой мысли.

Климент Александрийский, обратившись в христианство, развивал направление мысли, намеченное в общих чертах Юстином Мучеником. В греческой философии он видел позитивное начало, необходимое для введения в христианство, подобное наставнику, в обязанности которого входило обучить греческому складу мышления до той степени, когда открывается истина, данная через Христа. Подобно своему предшественнику Юстину Мученику, Климент полагал, что греческие философы заимствовали свои представления из Ветхого Завета и затем искажали их. Все это сочеталось у него с убеждением, что философы, особенно Платон, смогли приблизиться к истине благодаря свету божественного Логоса. Кроме того, Климент считал философские спекуляции не только приготовлением к восприятию христианской мудрости, но также средством для проникновения и овладения этой мудростью. Он противопоставлял христианский гнозис или знание, которыми обладали мыслящие христиане, не только непросвещенной вере, но также более высоким эзотерическим знаниям еретиков-гностиков[16]. Только наиболее просвещенные христиане понимали, что все имена, даваемые Богу, не являются в подлинном смысле Его именами, так как Бог превосходит всякое человеческое понимание. В этом отношении Климент, возможно, находился под влиянием Филона[17], хотя также обращался к положению Платона о трансцендентной природе блага, изложенному в его «Государстве». Вместе с тем высокая оценка Климентом греческой философии весьма далека от безоговорочной. Так, ее положительное значение он видит только в близости представлениям христианства. Греческая философия интересовала его лишь как приготовление к христианству. Вместе с другими христианскими писателями Древнего мира настоящим философом он считает христианского мыслителя, как и христианство полагает подлинной «философией» и мудростью.

Крупнейшим представителем христианской школы Александрии является Ориген. Человек, пострадавший за веру во времена правления императора Деция, был убежденным и горячим христианином. Вместе с тем он был одарен мощным умом, склонным к умозрительным рассуждениям. Некоторые особенности его учения вызывают обвинения в неортодоксальности. Можно сказать, что в первую очередь он развивал христианское мировоззрение с помощью философии, в особенности платонизма, в той его форме, которая сформировалась в эпоху эллинизма[18], а также в некоторой мере учения стоиков. Его трактат «О началах» выражал точку зрения философски мыслящего богослова, тогда как в его позднем апологетическом труде «Против Цельса» он привлекал определенные аспекты греческой мысли для того, чтобы противопоставить их нападкам Цельса на христианство.

Оригеново истолкование действительности, по сути, заключается в исхождении из Бога и возвращении к Нему, постигаемому как Единое и отождествляемому с Отцом. Единое переступает пределы сущности и бытия, но может быть описано как благо, вернее, как абсолютная добродетель, Благо, как таковое. Творение есть выражение или распространение блага, берущего начало в Боге по необходимости его природы потому, что оно есть то, что оно есть.

---

[16] Гностические системы первых веков от Р. Х. также основывались на идее спасения. Гностицизм часто рассматривался как одно из ответвлений христианства, а также как эзотерическая и более высокая форма христианской религии. Но хотя некоторые гностические системы в той или иной степени включали в себя элементы Писания, другие, должно быть, не имели к христианству никакого отношения; в свою очередь, системы, содержащие элементы Писания, по сути были компиляцией, состоящей из библейских, греческих и восточных элементов. Среди гностиков II века следует упомянуть Маркиона, Басилида и Валентина. Из христиан, специально писавших против гностиков, были святой Ириней во II веке и Ипполит в первой половине III века.

[17] Известный еврейский писатель Филон Александрийский (около 20 г. до н. э. – 40 г. н. э.) оказал весьма значительное влияние на христианских мыслителей, в то время как сам находился под сильным влиянием греческой философии. В Священном Писании, которое толковал аллегорически, он пытался найти философские теории, которые полагал истинными.

[18] Говорят, что Ориген слушал лекции Аммония Саккаса, учителя Плотина.

Посредником в творении является Логос, содержащий идеи или вечные образцы творений, архетипы, заключающиеся в божественном уме, отождествляемом со вторым Лицом Троицы, в соответствии со словом из пролога к четвертому Евангелию. Неоплатоническая идея о душе мира рассматривается им как приближение к христианскому учению о Святом Духе. Считается, что Ориген, возможно, представлял христианскую веру в Троицу в свете неоплатонической иерархии в духе среднего платонизма. Точнее, использовал последнее, чтобы объяснить первое. Что касается человеческих душ, то Ориген предлагал теорию предыдущего предсуществования, в соответствии с которой человеческие души существовали до их соединения с существующими на земле телами. В этом состоянии предсуществования они, через грехопадение, становятся чуждыми Богу и спускаются вниз, в эту смертную жизнь. Отпадение от Бога является центробежным движением по направлению подлинного центра души. Отпадение уравновешивает центростремительное движение возвращения души к Богу, через облачение в духовное тело. В конце концов все души, и даже падшие ангелы, должны вернуться к Богу, который будет тогда, по словам апостола Павла, «все во всем»[19].

Некоторые теории Оригена вызывают сомнения в связи с общепринятым пониманием Библии. Однако он находит различия в уровнях толкования Писания, соответствующие уровням в человеческой душе. Буквальное истолкование Писания представляло для него самую низкую ступень, соответствующую «телесному» уровню в человеке. Следующей ступенью в толковании являлось этическое или нравственное, соответствующее уровню души. Тогда как аллегорическое истолкование Писания находилось в соответствии с уровнем человеческого духа. Аллегоризация Священного Писания, конечно, не была нововведением. Подобное практиковалось, например, Филоном. Однако подобная схема уровней истолкования предоставляла много места для философских и спекулятивных трактовок Библии. На языке гораздо более позднего различения теологии и философии можно сказать, что Ориген развивал христианское спекулятивное богословие посредством идей, установленных или подсказанных философией. Сам он рассматривал свою деятельность как развитие христианской «философии», или мудрости, для которой нехристианская философия была подготовкой.

[19] 1 Кор., 15: 28. Представление об отпадении души от подлинного центра в сферу материи можно найти в неоплатонизме. Гораздо позже снова возникают аналогичные философские теории, например у немецкого мистического писателя Якоба Беме (1575–1624) и у философа Шеллинга (1775–1854).

3

Отцы церкви IV и V веков в первую очередь занимались разработкой основных догматов христианской религии, участвуя в богословских спорах, которые приводили к возникновению согласованных дефиниций. Разработка философских определений и концепций, в первую очередь догмата о Троице, а также христологической доктрины принадлежит в большей мере истории богословия, нежели философии[20]. Как нам известно, сегодня порой раздаются призывы к деэллинизации христианского богословия, причем иногда утверждают, что нужно вернуться к близкому к Библии способу мышления, а иной раз говорят о необходимости сделать христианские верования более понятными современному человеку, а также показать их значимость для мира. Однако это не та проблема, которую следует здесь обсуждать[21]. Тем не менее идеи, принадлежащие греческой философской традиции, главным образом платонические, а также стоические в Средние века служили противовесом влиянию Аристотеля. Несмотря на критику христианства неоплатониками, и прежде всего Порфирием, в III веке отцы церкви предпочитали обращаться к определениям, концепциям и доводам философии неоплатонизма – школы, в значительной степени сосредоточенной на духовной реальности и на восхождении души к Богу, являвшейся последним, великим, распространенным течением мысли Древнего мира[22]. И если в размышлениях даже такого почитателя Аристотеля, как Фома Аквинский в XIII веке, присутствовала изрядная доза платонизма, то это в какой-то мере благодаря сочинениям христианских мыслителей Древнего мира. Утверждение, что отцы церкви были настолько поглощены проблемами богословия, что определять их как философов неверно, без всякого сомнения, является правильным. Однако оно нуждается в некоторых оговорках. Если термин «философия» понимать в смысле, какой ему склонны придавать ранние христианские писатели, то вышесказанное утверждение неверно. Как видно, ранние христианские писатели подчеркивали стороны философии Древнего мира, некоторым образом связанные с поиском счастья и проблематикой спасения.

Вполне естественно, что они смотрели на христианство как на истинную «философию», как на исполнение предшествующих чаяний и исканий. Однако если понимать «философию» в свете отграничения от теологии, то характеристика отцов церкви как философов, несомненно, ошибочна. Ведь само по себе использование философских терминов в богословии не превращает богословие в философию. В то же время утверждение, что отцы церкви не были философами в современном смысле этого слова, не принимает во внимание тот факт, что у некоторых из них в любом случае можно найти строй мыслей, несомненно определяемый как философский. В первую очередь это касается Августина.

Вопрос, который я пытаюсь тщательно рассмотреть, может быть проиллюстрирован следующим образом. Святой Василий (ум. в 379 г.) и святой Григорий Назианзин (ум. ок. 390 г.), будучи школьными товарищами, некоторое время спустя стали студентами в Афинах, где изучали древнюю риторику. Последняя, во всяком случае в открытых гуманистических формах, включала в себя некоторые знания, касающиеся принципов философских школ. Однако философию, как она осуществлялась на практике циниками, стоиками, эпикурейцами и платони-

---

[20] Латинские отцы церкви находили эквиваленты понятиям, применявшимся греками. Ассоциации и образы, внушаемые латинскими эквивалентами, могли значительно отличаться от ассоциаций и образов, вызываемых греческими оригиналами. По этой причине значения философских понятий могли изменяться при их теологической интерпретации в зависимости от того, на каком языке, греческом или латинском, они используются.

[21] Воображающий, что в Библии нет ни одной философской проблемы, заблуждается. Однако из этого не следует, что данные проблемы необходимо трактовать посредством терминов, скажем, философии Аристотеля.

[22] Нет необходимости говорить о том, что не все отцы церкви имели склонность к философской спекуляции. Так, святой Григорий Нисский, греческий отец, несомненно, был к ней привержен, что отличало его от святого Амвросия, латинского отца церкви. Последний предпочитал Цицерона неоплатоникам.

ками в эллинистическом мире, предпочитали представлять образом жизни, а не просто учением об устройстве мира. Таким образом, существовало различие между гуманистическим, антропоцентрическим просвещением, культурой преподавателей риторики и философией как образом жизни, особенно когда сам образ жизни, как это происходило в платонизме, приводил к обнаружению подлинной духовной реальности и возвращал души к Богу. Поэтому христианские мыслители, подобные Василию и Григорию Назианзину, могли находить достоинства в литературном гуманизме, коль скоро он не противоречил идеалу христианской жизни и поскольку их отношение к философии, считавшейся путем к спасению, было достаточно запутанным. Естественно, что они испытывали склонность к поискам добродетели, счастья, божественной реальности и при случае имели возможность обнаружить положительное значение в возникших ранее философских теориях[23].

Веря в то, что христианство представляет собой явленную божественную мудрость, они не желали иметь ничего общего с притязаниями философских школ толковать спасительную истину; а также стремились избегать излишеств в философских рассуждениях, считая их бесполезными, пустыми словесными поединками[24]. Такой была в основном общая позиция христианских писателей того времени, хоть они и расходились в понимании того, что же должно быть выделено при подготовке к восприятию Евангелия, а также той меры, с какой необходимо использование философской терминологии в описании христианской нравственной доктрины.

Особый интерес, в плане умозрительного мышления, среди греческих иерархов представляет святой Григорий Нисский (около 335–395). По сути дела, он был богословом, пожалуй наиболее полно представлявшим христианское мировоззрение. Но, если в случае с Оригеном[25] последнее пропиталось идеями, взращенными в лоне греческой философии, так что оно представляет собой синтез платонических, среднеплатонических и неоплатонических элементов с христианством[26], Единый Бог является Троицей[27]; Логос или Слово воплощается в Христе; человек подобен Богу, благодаря Божьей милости, что упоминается еще у Платона; и возвращение человеческой души к Богу есть не просто порыв отдельной индивидуальности, а достигается через Христа, как главу церкви[28]. Григорий – богослов, настаивавший на том, что только через мистический опыт человек может ощущать божественное присутствие. Вместе с тем он также утверждает, что области науки, подобные естественной философии, не должны быть отвергнутыми. Он сам рассуждает о таких предметах, как онтологические качества, из которых состоят тела[29].

Из всех греческих отцов церкви Григорий Нисский представляется более всех склонным к философии. А характер его мышления является одним из прообразов мысли первого выдающегося философа Средневековья, Иоанна Скота Эриугены.

---

[23] Например, в своих речах Григорий Назианзин одобряет философскую систематику, так как у каждой добродетели имеется соответствующий порок.

[24] Так, Григорий Назианзин высмеивал пифагорейские или орфические речи «о пустяках», таких, как миф о переселении и споры о пустоте, изложенные в сочинениях Платона.

[25] Григорий Нисский во многом следовал за Оригеном, что конечно же не исключало противоречий. Так, в плане ортодоксальности Григорий был в гораздо большей степени приемлем.

[26] Склонность к мистицизму у Григория проявлялась в его симпатиях к неоплатонизму. Однако в его мыслях отчетливо видно влияние не только Платона и платонистов, но также Аристотеля и стоиков.

[27] Другими словами, Григорий пытается уйти от восходящей к неоплатонизму теории субординационизма. Для него три божественных Лица или ипостаси являются единым Богом.

[28] Григорий утверждает наличие общей всем людям природы. Данная философская позиция, естественно, согласуется с оригеновской теорией возвращения всех людей к Богу.

[29] Исходная предпосылка для такого рода рассуждений, по-видимому, содержится в диалоге «Тимей» Платона.

4

Латинские отцы церкви по большей части были не столь увлечены философскими вопросами. Святой Иероним был великим знатоком Писания, по собственному свидетельству часто отпадавшим от веры, был более склонен к чтению латинской литературной классики, чем к философствованию. Стиль мысли святого Амвросия, как уже упоминалось, больше склонялся к этике, чем к метафизике. И святому Григорию Великому, выдающемуся представителю папства, не был по душе ни Платон, ни Аристотель. Однако лишь святой Августин – выдающийся мыслитель, исключение из общего правила. Хотя он и был первым и главным богословом, в его философских размышлениях в соответствии с мнением Бертрана Рассела, отнюдь не поклонника христианства, видно «очень большое дарование». По этой причине будет уместно посвятить ему отдельную главу.

Глава 3
Христианская мысль в Античности [II]

1

Августин родился в Тагасте, на территории нынешнего государства Алжир, в 354 году. Его мать, Моника, была христианкой, а отец, Патриций, язычником. Учился он сначала в Тагасте, затем в Мадуре и Карфагене; полученное им образование было довольно хорошим и почти полностью гуманитарным[30]. Юность – это пора сильных телесных страстей, поэтому вскоре после переезда в Карфаген он стал удаляться от религии, в духе которой его воспитала мать[31]. В возрасте восемнадцати лет он прочитал диалог Цицерона «Гортензий», что подтолкнуло его к поискам мудрости; но в христианстве он ее не сумел найти. Во многих отношениях он считал Ветхий Завет отталкивающим; а иудео-христианское учение о сотворении мира Богом показалось ему совершенно несостоятельным, причем по той простой причине, что ответственность за существование зла в мире в таком случае лежала на Боге. И как это могло произойти, если Бог, по утверждению христиан, был абсолютно благ? Стремление Августина к просвещению привело его к дуалистическому учению манихеев. В основе этого учения лежали два исходных принципа: принцип добра, связанный с человеческой душой, и принцип зла материи, включая сюда и тело человека[32]. В соответствии с учением, ответственность за человеческие страсти лежала на злом или дурном начале, являющемся творцом царства тьмы[33].

В 383 году Августин, бывший уже преподавателем в Карфагене, оставил Африку и переселился в Рим. В 384 году он уже занимал место городского преподавателя риторики в Милане. В это же время поколебалась его вера в манихейство и он стал склоняться к академическому скептицизму. Тем не менее, чтение в латинском переводе Викторина некоторых неоплатонических сочинений[34] побудило его лучше отнестись к христианскому учению. Неоплатонизм убедил его в двух вещах. Во – первых, могла быть и действительно была духовная реальность, возможность существования которой ранее вызывала у него сомнения. Во– вторых, существование зла в мире примирялось с учением о божественном творении. В соответствии с учением Плотина, зло не является положительным началом, а его отсутствие недостатком. Это вовсе не значит, что зло нереально и является иллюзией. Слепота, как физическое проявление зла или несчастья, есть отсутствие света; но это действительное отсутствие. Так же моральное зло есть отсутствие надлежащего порядка в нашей воле; и это вполне реально. Одновременно такие недостатки, как слепота или темнота (отсутствие света), не являются положительными вещами, сотворенными Богом, Творцом, сотворившим все в мире[35].

---

[30] Августин изучал латинских классиков. Знал наизусть Вергилия и высоко ценил его. Однако греческого языка он не любил и по этой причине знал очень слабо. В результате, заинтересовавшись позже философией, он вынужден был в ее изучении полагаться на латинские переводы, а также составленные на латинском языке компендиумы.

[31] В детстве Августин не был крещен. Откладывать обряд крещения было в обычае тех времен.

[32] Основателем религиозной и этической системы манихеев, возникшей в III веке, был Мани, видимо родом из Персии. Источниками его учения были как христианство, так и зороастризм. В Средние века духовными последователями манихеев следует считать альбигойцев и катаров.

[33] Манихеи придерживались мнения, что человек может пробудиться к свету и достичь состояния чистоты. Без всякого сомнения, некоторые из них вели аскетический образ жизни. В пятой книге своей «Исповеди» Августин ссылается на манихейское учение, как на давшее ему основание утверждать, что не он является грешником, а зло вершит нечто внутри него.

[34] Более вероятно, неоплатоническими сочинениями, на которые ссылается Августин, являются «Эннеады» Плотина или какая-то их часть.

[35] Не требуется долгих размышлений, чтобы увидеть, что теория, определяющая зло как отсутствие добра, несомненно,

От самого Августина мы узнаем, что неоплатонизм содействовал его обращению в христианство. Но он не разрешил его нравственных противоречий. Он присутствовал на церковных службах святого Амвросия в Медиолане, читал Новый Завет и ближе познакомился с причинами обращения Викторина в христианскую веру, а также с жизнью святого Антония в Египте. В конце концов в 386 году с ним произошло знаменательное событие, отраженное в восьмой книге его «Исповеди», а уже в следующем году Августин был крещен святым Амвросием.

Вернувшись в Африку, Августин был возведен в сан священника; а в 395 году его рукоположили помощником епископа Валерия, от которого он наследовал кафедру епископа Гиппонского в 396 году. Скончался он в 430 году, когда вандалы осаждали город, в котором он был епископом.

обеспечивает конечное решение проблемы, примиряющей наличие зла с существованием Всемогущего, Всеведущего и Вездесущего Творца. Тем не менее, Августин не утверждает, что данное решение является конечным. Вместе с тем здесь он видит способ, позволяющий избежать вывода о том, что присутствие зла в мире – достаточное и необходимое основание для признания дуализма манихеев.

2

Конечно, в качестве епископа Августин уделял больше внимания Писанию, чем произведениям языческих философов, и скорее развитию богословия, чем построению философской системы. Более того, он стал активно участвовать в богословских спорах с донатистами[36], пелагианцами[37] и прочими, что отнимало у него большое количество времени, а также стимулировало создание значительной части его литературных произведений. Отсюда становится совершенно понятным, почему некоторые писавшие об Августине выделяли означенную особенность, вследствие чего недооценивалось его философское значение. Однако данная тенденция служит как бы корректировкой к чрезмерно подчеркнутому влиянию на мысль Августина неоплатонизма. И тем не менее, всякое предположение о его отказе от философии следует по необходимости ограничивать. Философия, в любом случае тот вид философии, который привлекал Августина и которому, как он считал, стоило следовать, означал для него знание того, где скорее всего можно было бы обнаружить истину и блаженство, а также средства для их достижения. Человеческое желание счастья – вот причина и основание для философии. Философствование – это поиск мудрости. Подлинную мудрость возможно обрести только в знании и обладании Бога. Со времени своего обращения Августин, конечно, верил, что поиски мудрости, которые можно увидеть в трудах греческих философов, во всяком случае в определенного рода течениях мысли, достигали своей цели в христианстве. Но он, по всей видимости, не верил, что сама по себе приверженность христианской религии немедленно дарует мудрость и счастье в полном смысле этих слов. Христианин может расти в мудрости и в подобии Богу благодаря благодати. И цель вечного блаженства полностью достигается только на небесах, через лицезрение Господа. Поэтому, если слово «философия» понимается в значении устремления к счастью и знанию Бога, становится ясным, что Августин никогда не оставлял философию. Философию как поиск можно было бы оставлять позади, когда предмет поиска был бы вполне достигнут.

Однако, если мы предпочитаем понимать слово «философия» в ограниченном смысле, в том смысле, в котором оно противопоставляется богословию, несомненно правильным будет сказать, что философские интересы Августина уменьшались соразмерно его вовлеченности в богословские рассуждения и в богословские споры. При этом, без всякого сомнения, правильным будет заметить, что влияние неоплатонизма уменьшается. Например, это можно заметить по его обращению к текстам святого Павла и трактовке его учения. И все-таки несмотря на то, что Августин как епископ был поглощен тем, что понимается как богословие, его «Исповедь», написанная вскоре после его посвящения в духовный сан, содержит целые страницы, которые со всей определенностью можно охарактеризовать как философские, даже в соответствии с нашим современным пониманием этого слова. И его трактат «О граде Божьем», написанный

---

[36] Распространение христианства по романскому миру и получение им официального признания породило опасность адаптации церкви в мире и роста влияния, если так можно выразиться, «разбавленного» христианства. Ответом на это явление было возникновение донатизма. Донатисты, называемые по имени Доната, епископа Карфагенского, считали себя избранными людьми, чье призвание состояло в укреплении чистоты церкви и в ее отделении от «мира». Августин подчеркивал единство человечества и идеала церкви, имеющей одинаковое с обществом протяжение во времени и пространстве. Но что больше всего вызывало его неприятие, так это донатистское стремление к расколу, созданию и упрочению особой церкви, отличной от прежней, которую они считали зараженной и нечистой.

[37] Пелагий, современник Августина, приехал в Рим из Британии. Это был человек высоких идеалов, обладавший обостренной восприимчивостью реагировать на социальные пороки. По мнению Августина, пелагианство слишком сильно акцентировало значение человеческой свободы (целиком восстановленной обрядом крещения) и уверенности в своих силах, не считаясь с человеческой слабостью и порочностью и даже с необходимостью божественной благодати. Можно сказать, что для святого Августина пелагианская нравственность была слишком схожей с этикой стоицизма.

на склоне лет, представляет некоторый философский интерес, если даже сейчас он характеризуется в целом как богословский труд.

Фактически Августин не проводит четкого разграничения между философией и теологией, разграничения, принятого позже, в Средние века. Как видно из его сочинений, он использует термин «философия» в очень широком смысле. Одновременно с этим он четко различает истинность суждения, принятого на основании авторитета – как это бывает в случае с ребенком, когда он верит словам родителей, и истинность суждения, как следствие процесса умозаключений. Относительно христианской веры он утверждает, что вера предшествует всему и что необходимо следовать за ней, где только возможно, постигая ее[38]. Проникновение в веру разума и его результаты на нашем языке конечно же называются богословской деятельностью. Но, будучи погруженным в нее, Августин использует философские концепции, если даже влияние неоплатонизма, как мы заметили выше, сужается. Однако, хотя Августин не проводил строгого различения между философией и богословием, в его текстах присутствуют проблемы, которые в ограниченно терминологическом смысле могут быть охарактеризованы как философские даже в том случае, когда эти различия проводятся. И это происходит в такого рода дискуссиях, что на некоторых из них нам придется сосредоточить свое внимание. Сделать подобное, по общему признанию, значит исказить мысль Августина. Для того чтобы понять философию в его смысле, следует увидеть целое его мысли. Кроме того, дискуссии, называемые философскими, в современном смысле часто внедряются в сознание в богословском контексте. Тем не менее, в такой книге, как эта, данная политика выборочного извлечения должна рассматриваться с точки зрения иллюстрации качества мышления Августина и направлений его мысли в области того, что современный студент, по всей вероятности, считает философскими предметами.

[38] Ум у Августина достаточно точен, чтобы потерпеть неудачу в понимании того, что признание суждения истинным на основании власти авторитета является рациональным действием, имеющим под собой некое основание в благоразумии. Детское признание истинности того, что сообщается родителями, не является иррациональным, хотя причины, оправдывающие веру, скорее скрыты, чем явны, причем настолько, насколько это касается ребенка.

3

Как уже отмечалось выше, в то время как вера Августина в манихейство была разрушена, он начинает чувствовать склонность к академическому скептицизму. Но хотя увлечение скептицизмом было вполне естественным после разочарования в прежних убеждениях, скептицизм не был той философией, в которой Августин смог бы найти удовлетворение. Причем все это происходило ввиду того, что он был страстным искателем истины, которая должна была стать смыслом его жизни. Вскоре он стал понимать, что на деле невозможно питать ко всему действительные сомнения. Например, размышление убеждает каждого, что он не может обманываться в мысли по поводу того, что он существует. «Если бы ты не существовал, ты не смог бы обманываться». Здесь Августин предвосхищает Декарта, поскольку это касается в какой-то мере si fallor, sum (раз заблуждаюсь, то существую). Впрочем, он не пытается, как это делает Декарт, поставить данную истину основанием философской системы. Просто примером уверенности, которой мы обладаем, для нас является сам Августин.

Августин был совершенно уверен в том, что данная проблема возникает в отношении чувственных знаний. При этом он допускает мысль, что мы непосредственно осознаем окружающие предметы. Таким образом, ребенок может обучаться посредством описания значений слов, имеющих отношение к телесным предметам; но подобный процесс обучения в конечном счете зависит от изучения значений некоторых слов, которые являются очевидными определениями[39]. Так что Августин даже не сомневался в том, что существуют внешние предметы, на которые обращено наше внимание. Предположение, что внешнего мира вообще не существует, не представляет для него проблемы. Но он, конечно, видит, что существуют факты, которые, на первый взгляд, подвергают сомнению свидетельства и надежность наших чувств. Схождение железнодорожных путей в перспективе на самом деле не может относиться к полю опытной деятельности Августина. Но кроме того, существуют другие привычные нам действующие примеры (они даже хорошо знакомы всем, вовлеченным в современную дискуссию о теории чувственно данных величин), такие, как избитый пример с веслом, которое кажется изогнутым при частичном погружении в воду. Если в данном случае я соглашаюсь с надежностью своих чувств, то не ошибаюсь ли я?

Августин дает отрицательный ответ на этот вопрос. Если весло, частично погруженное в воду, кажется на вид изогнутым, и если я говорю: «Весло выглядит изогнутым», то сказанное мною является правильным. Но если я скажу, что «весло действительно изогнуто», значит, я превышаю достоверность уровня моего восприятия. Другими словами, ошибка заключается в моем суждении о свидетельстве чувственного восприятия, а не в самом свидетельстве. Зрение показывает мне, как выглядит весло при определенных обстоятельствах; но оно не сообщает мне, каким является весло «в самом себе», отдельно от данных обстоятельств. Поэтому нельзя сказать о зрении, что оно обманывает нас.

Стоит обратить внимание на то, как представлял данную ситуацию сам Августин. Внешние предметы вызывают изменения в органах чувств; но телесное, по его мнению, не может действовать в соответствии с нетелесным или духовным. Душа, отмечая или наблюдая изменения в чувственных органах, формирует суждения, так как чувства сами по себе не производят никаких суждений. Следовательно, логичная истинность, так же как и ложность, утверждается благодаря суждениям. Собственно, мы не можем говорить о чувствах как об ошибочных или

[39] Если ребенок видел кошку, то, очевидно, у него может возникнуть представление о значении слова «тигр». При этом необходимо сообщить ему, что это слово обозначает очень большое, похожее на кошку животное с такими– то характерными признаками. Но постижение смысла слова «кошка» возможно в том случае, когда услышанное слово применяется к действительному живому прототипу.

представляющих собой ложное доказательство, хотя, по сути, они предоставляют различные возможности для формирования неправильного суждения.

Скорее всего, мы склонны думать, что способность определить место ошибки в суждении скорее, чем в изменениях чувственных органов или в ощущениях с целью помочь нам провести различие между видимостью и реальностью ничего или почти ничего не делает. Несмотря на это, можно утверждать, что не дело философов объяснять нам, как проводить различия, например, между веслом, опущенным в воду и по этой простой причине имеющим изогнутый вид, и действительно изогнутым веслом. Ведь мы уже знаем, как это сделать. Можно сказать, что занятие философа – это попытка прояснить теоретические затруднения, имеющие мало общего с жизненной практикой. Во всяком случае, большинство людей полагают, что вклад Августина состоит в том, используется пример Витгенштейна, что он указал мухе выход из мухоловки, если, конечно, не особенно помогает образ души, наблюдающей за чувственными изменениями.

Таким образом, Августин делает попытку обосновать скептицизм посредством утверждаемой недостоверности чувственного опыта. Тем не менее, его внимание, как до него внимание Платона, сосредоточено, как казалось ему, главным образом на суждениях, которые обладают характерными свойствами неизменности, необходимости и всеобщности. Рассмотрим, к примеру, математические утверждения. Такое утверждение, как 8+2=10, является для Августина неизменно правильным[40]. Далее, оно правильно по необходимости. С ним не может так просто случиться, что оно правильное, когда оно может быть ложным. Также оно не может являться иногда правильным, а иногда ложным. Данное утверждение является господствующим в первую очередь по отношению к разуму. В конечном счете данное положение является универсально истинным. Оно может быть правильным для одного человека и ложным для другого, наподобие потока воздуха, для одних являющегося приятным ветерком, а для другого противным сквозняком. Но истинность математических суждений не подвержена влиянию индивидуальных факторов. Однако подобная истина может быть независимо понята людьми, живущими в различных частях мира и в различные исторические периоды.

[40] Можно было бы сказать, что мы можем изменить значения символов таким образом, что далее они уже не будут соответствовать 8+2=10. Возможно, Августин ответил бы в том духе, что если мы изменим значения символов так, чтобы сделать правильным суждение 5+2=10, то новое математическое утверждение обозначало бы совершенно то же, что ранее означало 8+2=10. Если мы хотим называть кошек собаками, а собак кошками, то утверждение, что кошки лают, было бы правильным, но оно обозначало бы то же самое, что ранее означало «собаки лают».

4

Для Августина нахождение истин аналогично рассмотрению телесных предметов. Так, мы видим дерево потому, что оно там, где оно видно. Аналогично, вечные истины образуют постижимый только разумом мир истины. В некотором смысле они там видны, и такое видение тождественно интуиции понимания. Таким образом, умопостигаемый мир истины открывается размышлению, в основе которого находится абсолютная истина – Бог. Если обратиться к Августину с надеждой обнаружить цепь вытекающих друг из друга доказательств существования Бога, нас ждет разочарование. Исходной точкой для него является вера. Хотя в процессе поиска самой веры Августин пытается осмыслить очевидность и признаки божественного присутствия и деятельности, «аргументы», приводимые им, в основном не более чем краткое изложение утверждений, представляющих собой как бы напоминание тем, кто уже верит. Тем не менее, его любимой аргументацией касательно вечных истин является ряд доводов, который вновь появляется у некоторых мыслителей Нового времени, больше всего у Лейбница. Главная мысль здесь состоит в том, что как в человеческом представлении и его производных отражается изменяющееся человеческое мышление, так же в вечных истинах, которые открываются с помощью разума и вынуждают его принимать их, отражены вечное основание, вечное бытие.

Едва ли приведенные здесь доводы произведут какое– то впечатление на умы, впитавшие в себя юмовское учение о суждениях, которые утверждают «взаимоотношения идей» или теорию тавтологии Витгенштейна. Какое значение, позвольте спросить, может иметь аналитическое суждение в вопросе существования Бога? Однако в таком случае не надо забывать о том факте, что Августин находился под глубоким впечатлением от истин, которые он считал находящимися выше человеческого понимания, в том смысле, что их можно узнать, но не изменять, которые вечно и неизменно существуют, в отличие от переменчивого человеческого разума. В то же время он не касался сферы вечных истин, существующих как бы «вовне», независимо от какого-либо сознания[41]. Августин рассматривал их как вещи, указывающие на Бога как на проявления вечной основы мира. Однако способ, благодаря которому вечные истины соотносятся с Богом, не более прозрачен, чем аналогичный в философии Лейбница. Несмотря на это, совершенно ясно, что Августин думал так же, как значительно позже его Лейбниц; ведь оба они нуждались в метафизическом основании вещей, которое само по себе было бы вечным.

Однако возможно, что Августин поднимает вопрос: каким образом непостоянный и подверженный ошибкам человеческий ум постигает неизменную истину с безошибочной уверенностью? Современный философ может ответить вопросом на вопрос: а почему бы и нет? Действительно, есть ли что-то необычное в переменчивом и подверженном ошибкам человеческом существе, обладающем способностью постигать истину посредством аналитических суждений? Однако Августин считает человеческий ум способным подниматься выше себя, даже выше своей зависимости от чувств и вступить в сферу вечной истины. Он спрашивает, как это возможно. В свое время Платон выдвинул изложенную в форме мифа теорию, согласно которой человек припоминает то, что видел в своем предыдущем существовании[42]. Однако, хотя иногда Августин и жонглирует представлениями о предсуществовании душ, все же, по большому счету, отвергает его. Так, платоническую теорию припоминания он заменил своей собственной теорией божественного озарения, которое делает возможным не только созерцание веч-

[41] Возможно, мы пытаемся сказать, что «вечная истина» есть суждение, которое является правильным, всякий раз когда оно излагается, в отличие от, например, «Сократ пьет чашу цикуты».

[42] Вопрос, с какой степенью серьезности Платон предлагал данную теорию, можно оставить для обсуждения специалистам. В этом вопросе, однако, не следует позволять нашему восхищению Платоном приписывать ему только те теории, которые мы сами считаем осмысленными и разумными.

ных истин, но также возможность судить о вещах в соответствии с вечными принципами и представлениями[43].

Темы света и озарения, конечно, являются широко распространенными. Например, в религии манихеев принцип добра описывается как свет. Однако более существенными являются слова о Боге, сказанные Платоном в «Государстве», о Боге как о «причине всех вещей, правильных и прекрасных, дающих рождение свету и владыке света в видимом мире и дающих начало истине и благоразумию в умопостигаемом мире. Неоплатоники развили намеченную выше метафизику света. Так, у Плотина в целом процесс творения представлен как процесс истечения, или эманации, распространения света из первичного источника. Когда человек от полумрака своего обыденного существования обращается к сфере вечной истины и духовной реальности, то обращается лицом к свету и просветляется им. Августин берет платоническую идею просветления и сочетает ее с христианской верой в свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин., 1: 9).

Так как во времена Августина уже существовала долгая и уважаемая традиция, использование им метафор света и просветления, несомненно, означало гораздо больше для его современников, чем значат эти метафоры для людей сегодня. Теперь мы вряд ли готовы принимать его мысли на веру. Напротив, мы больше склонны задавать вопросы, имея целью точно установить природу и функции божественного просветления так, как он их представлял себе. Отвечать на такие вопросы очень трудно, так как сам Августин не оставил нам точных определений природы божественного света.

Во всяком случае, для меня как писателя кажется ясным, что Августин не говорит об особом мистическом просвещении, которое дает нам возможность видеть самого Бога или его сущность, божественный разум. Вряд ли можно отрицать, что чтение некоторых мест его сочинений производит именно это впечатление. Однако при внимательном рассмотрении видно, что в действительности это вовсе не его мнение. В конце концов можно даже очень хорошо понимать смысл принципов математики, не имея веры в Бога и не будучи даже хорошим человеком. Более того, как видно, отправной точкой для уверений в существовании Бога у Августина служат вечные истины. Поэтому едва ли он мог предположить, что для того, чтобы увидеть Бога, нужно постигать непреложность и необходимость определенных положений.

И снова Августин следует за неоплатониками, помещая в божественном разуме (отождествленном со Словом или Логосом) вечные идеи, архетипы или образцы творений. Также он думал, совершенно в платоническом духе, что сравнительные суждения о значении неявно соотносятся с вечным и абсолютным мерилом, скажем, с вечной идеей красоты. Но даже если некоторые отрывки из его сочинений дают нам повод утверждать, что вечные идеи становятся видимыми посредством божественного просветления, то вряд ли у Августина могло быть серьезное намерение утверждать, что божественный разум – открытая книга для любого, правильно употребляющего сравнительные суждения о значении. С таким же успехом и неверующий человек может получить аналогичные результаты. Поэтому можно ли людей, которым это кажется нелепым, изображать как мистиков?

Вместе с тем трудно следовать в противоположном, достаточно заманчивом направлении, объясняя божественное просветление не более чем в смысле творений и поддерживающей активности Бога по отношению к человеческому разуму. Так, Августин говорит о свете, который для него есть sui generis или особого рода свет. По его мнению, совершенно ясно, что человеческий разум нуждается в божественном просветлении, чтобы постичь истины, которые превосходят этот разум и таким образом выходят за пределы своих способностей, в то же самое время он остается собой. Другими словами, Августин как бы говорит, что теория боже-

[43] Так, когда мы судим о причастности предметов прекрасному или о действиях на основании нравственных принципов. Для Августина, как и для Платона, в таких суждениях наличествует знание абсолютно значимой нормы.

ственного просветления не просто способ, имеющий отношение к естественной деятельности человеческого ума, но необходимое основание, объясняющее, как с помощью разума можно достичь того, что невозможно достичь каким– либо иным способом.

В любом случае частичным решением проблем отождествления является выдвинутая Августином аналогия с солнечным светом. При свете солнца видны материальные предметы, и (не принимая во внимание искусственное освещение) другим способом их никак нельзя увидеть. По крайней мере, из этого следует, что мы видим свет, которым освещаются вещи, но мы никак не можем взглянуть на солнце, не ослепнув при этом. Нечто подобное происходит в случае с божественным просветлением, делающим видимыми для разума непреложность, необходимость и неизменяемость вечных истин, хотя из этого отнюдь не следует, что мы действительно видим божественные энергии. И снова некоторым неопределенным образом вечные идеи оказывают регулирующее действие на человеческий разум, давая тем самым нам возможность делать выводы в соответствии с неизменными нормами, хоть сами вечные идеи и не видны[44].

Августиновские теории божественных идей и божественного просветления оказали влияние на мысль в Средние века. Мыслители, подобные Фоме Аквинскому, пытались интерпретировать теорию божественных идей, освободив ее от антропоморфизма, несовместимого с верой в божественную бесконечность и простоту. Однако в XIV веке Оккам отверг это. Во всяком случае, его манера интерпретации очень походила на неприятие[45]. Что касается теории божественного просветления, то ей Фома Аквинский давал минимальное толкование. Когда же от теории отказывались, как, например, Дунс Скот, на том основании, что в ней нет необходимости, так как она не оказывает действенной помощи в объяснении человеческого познания, что, в свою очередь, имело причину в претензии объяснить нечто большее, нежели то, что Бог создал человеческий разум и поддерживает его деятельность. Сам же Августин был твердо убежден в том, что разум нуждается в особого рода божественной деятельности для того, чтобы проникнуть в сферу вечной истины. Но, ссылаясь на предмет обсуждения, он говорит об этом столь различными способами, что это само собой дает основание для различных интерпретаций. В наше время, очевидно, существует стремление удалить из аналитических суждений элемент тайны, что так сильно чувствовал Августин[46].

А философский анализ оценок значений является спорным по содержанию[47].

---

[44] Я допускаю, что во всяком случае Августин не намеревался говорить о том, что Бог незаметно внушает уже готовые понятия в человеческое сознание. Однако некоторые из писателей понимают его именно таким образом.

[45] В Средние века, отдав дань уважения Августину, требовали недвусмысленности в оценке его теорий. В результате философ был истолкован, как считалось, в более приемлемой манере поведения.

[46] Бертран Рассел в своих исследованиях в сфере математики усвоил платонизм, построив безмятежную рационалистическую вселенную неизменной истины, гавань для разума в непостоянном мире. Однако под влиянием Витгенштейна он принял теорию «тавтологии», а вскоре во всяком случае оказался пойманным в сеть из социальных и вообще земных проблем.

[47] Даже сегодня есть философы, думающие в терминах осознания абсолютных величин. Вероятно, так будет всегда, так как причины подобного образа мышления всегда вместе с нами. Однако именно поэтому трудно четко объяснить, что это все значит.

5

Следует сослаться на тот факт, что мысль Августина существует в тесной связи с богословскими вопросами, а также с вопросами толкования Библии, так называемой экзегезы. Возьмем случай из его теории зародышевых форм или принципов, которые он называет rationes seminales[48]. Несмотря на то что в Книге Бытия нам представлена картина актов творения за шесть дней, в «Екклесиасте» утверждается, «что Бог сотворил все сущее вместе» (18: 1). Более того, повседневный опыт говорит нам, что живые существа воспроизводятся постоянно. Августин пытается согласовать этот факт с утверждением, согласно которому Бог сотворил все сущее вначале. Решением проблемы стала теория о сотворении всех существ непосредственно после первого акта сотворения мира, посредством актуализации скрытых потенциальных форм, которые приводятся в действие начиная с определенного момента времени.

Кажется, что экзегетическая проблематика не представляет собой особых трудностей, если даже представить основание творения большее, чем миф, выражающий зависимость конечных вещей от исходного основания сущего[49]. Что касается теории rationes seminales при рассмотрении ее самой по себе, то в период, когда эволюционная гипотеза[50] рассматривалась с долей подозрительности в официальных церковных кругах, некоторые из писателей, желавшие ослабить эту подозрительность, по возможности прибегали к поддержке великого африканского богослова. Но теория Августина, кажется, ничего не может поделать с теорией эволюционного развития. Поэтому вполне допустимой представляется интерпретация данной теории, предусматривающая биологическую эволюцию. Однако также ее вполне возможно объяснить, используя терминологию постоянства видов. В любом случае современные теории эволюции возникают и исчезают, как эмпирические гипотезы в соответствии с их достоинствами и недостатками. Конечно, нельзя решить сущность вопроса, обращаясь к Августину. Как раз когда возникает устойчивая тенденция считать Тейяра де Шардена доктором церкви, кажется ненужным анахронизмом смотреть на Августина как на помощника в борьбе либо за, либо против эволюционной теории. Более приемлемой является точка зрения Этьена Жильсона, полагающего, что теория Августина сужает продуктивное значение вторичных или ограниченных причин. Как раз в контексте своего представления о человеческом знании Августин делает упор на божественные деяния (в соответствии с теорией божественного просвещения, в контексте христианской этики он говорит о роли Божьей милости), не соглашаясь с пелагианством, в своей теории воспроизведения видов он подчеркивает божественную обусловленность этого воспроизведения. Так, если Бог создал все виды в самом начале, в соответствии с rationes seminales, то кажется, для основания чего-то нового ограниченная, производящая причина делает совсем немногое, а может быть, и ничего, скорее обеспечивая активизацию того, что уже существует в зачаточном состоянии. На свете нет ничего нового[51].

---

[48] Термин rationes seminales, иногда переводимый как «продуктивные причины», в свою очередь, является латинским переводом с греческого словосочетания logoi spermatikoi. Неоплатоники переняли его у стоиков. Ссылаясь на зародышевые формы как на «принципы», я, конечно, имею в виду, что они являются принципами в смысле исходных начал. Их принимают без доказательств как действенные, дающие начало факторы, а не как логические принципы.

[49] Представление, выраженное в Книге Бытия, очевидно предусматривает продолжение жизни родов, в то время как утверждение в «Екклесиасте» следует, как я полагаю, брать не столько в литературном плане, а сколько в ракурсе его несовместимости с Книгой Бытия.

[50] Конечно, это касается превращения одного вида в другой или появления нового вида из уже существовавшего.

[51] Жильсон замечает, что подобный взгляд на вещи едва ли соответствует теории креативной эволюции, в которой предусматривается крайняя необходимость подлинно нового и непредвиденного.

6

Более продуманным и впечатляющим примером философствования в богословском контексте является изложенная Августином в одиннадцатой главе «Исповеди» знаменитая концепция времени. Говоря о христианской доктрине творения, он имеет в виду тех, кто спрашивает, что же делал Бог до сотворения мира. В данном вопросе, как предполагают комментаторы, допускается, что есть смысл говорить о времени «перед» сотворением. Однако подобное предположение является ошибочным. Поэтому сказать, что Бог сотворил мир, – значит сказать, что Он сотворил время. Время не существует отдельно от мира, и, «когда не было времени, не было и «тогда». А это значит, что спрашивать о том, что Бог делал «тогда» (то есть перед сотворением), – значит задавать бессмысленный вопрос.

Несмотря на это, сказать, что Бог сотворил время, – не значит объяснить, что же оно такое. Как замечает Августин в хорошо известном отрывке, приводимом Витгенштейном в «Философских исследованиях», если никто не спрашивает меня, что такое время, я понимаю, что оно такое, но как только у меня возникнет данный вопрос, я не знаю, как на него ответить. Можно сказать, что практически мы хорошо знаем, что означают такие термины, как «до», «после», «прошлое», «настоящее» и «будущее». Мы умеем правильно пользоваться словами, выражающими временное. Но мы окажемся в достаточном затруднении, если захотим найти ответ, проанализировав понятие времени. Предположим, что мы подразделяем время способом, принятым в нашем обычном языке, на прошлое, настоящее и будущее. Прошлое уже прекратилось. Будущего еще не существует. Следовательно, если говорят, что время идет или что время существует, то мы уверенно относим его к настоящему. Но что такое настоящее? Например, настоящий век? Или настоящий день? Или настоящий час? Каждое из этих понятий само может подразделяться на прошлое, настоящее и будущее. Подобное может быть сказано о любом установленном промежутке времени. Поэтому нам кажется, что настоящее сокращается до воображаемого предела, предела, который мы никогда не сможем постичь таким образом, чтобы можно было бы сказать о нем, что это такое. «Возможно, что настоящее не имеет длительности». В практических целях, например, можно говорить об измерении времени с помощью измерения движений небесных тел. Но что тогда измеряется? Что лежит в основе природы или сущности времени?

Так и хочется сказать вместе с Витгенштейном, что занятие поиском сущности времени – это предприятие, вводящее нас в заблуждение, и что нам следует вспомнить о себе вместо того, чтобы гоняться за определением времени. Но это отнюдь не точка зрения Августина. Он не собирается утверждать, что решение проблемы лежит в ее исчезновении. Он высказывает предположения, что время не является чем-то объективным, его нет «где-то снаружи». Прошлое существует в памяти, а будущее в ожидании. Поэтому можно было бы сказать, что есть «три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего… Настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание». Другими словами, время может быть объяснимо в терминах трех ментальных функций: памяти, внимания и ожидания. Впрочем, Августин не совсем уверен, действительно ли он знает природу времени. Рассуждения Августина о времени, согласны ли вы с тем, что он говорит, или нет, очень ясно выражают размах его мысли. Неудивительно, что Бертран Рассел, демонстрируя явное несогласие с Августином, замечает, что концепция времени «значительно превосходит все то, что может быть обнаружено по этому вопросу в греческой философии». Однако, когда Рассел не останавливается перед тем, чтобы заявить, что изложенная Августином субъективная теория времени лучше и яснее аналогичной, выполненной гораздо позже Эммануилом Кантом, то подобное заявление, возможно и правильное в целом, в чем-то обманчиво. Кажется, что судьба теории времени Августина в

современной философии не столь связана с кантовской теорией, сколько с интерпретациями времени таких философов, как Хайдеггер и Сартр.

7

Следует напомнить о ссылке Витгенштейна на вопрос, поставленный Августином и касающийся природы времени. Витгенштейн также приводит отрывок из «Исповеди», в котором Августин вспоминает о том, как он учился говорить в детстве. Витгенштейн комментирует, что картина изучения языка, переданная в этом отрывке, заключается в том, что предметы называются отдельными словами, а предложения являются комбинациями данных слов. «Августин не говорит, что есть какая-то разница между видами слов». Каждое слово имеет значение, и что оно обозначает, то и является предметом, ему соответствующим.

Конечно же Августин скажет, что Витгенштейн, цитируя его, высказывает свою собственную точку зрения. Действительно, Витгенштейн использует указанный отрывок, имея целью продемонстрировать безыскусную и непригодную теорию языка, а вовсе не истолковать идеи Августина. Однако похоже, что современные студенты-философы больше знакомы с трудами Витгенштейна, нежели с мыслями Августина. Поэтому следовало бы указать на то, что воспоминания юности, заключенные в первой книге «Исповеди», далеко отстоят от всех приписываемых нашему автору представлений о языке.

Так, например, еще во второй главе «De Magistro» («Об учителе» или «О преподавателе») Августин замечает, что нельзя точно указать, какие предметы обозначают слова с предлогом «ex» *(изнутри* или *из).* Также в своих «Principia dialecticae» («Принципы диалектики»), написанных, вероятно, в то время, когда он был профессором риторики, Августин проводил различие между значением слова, постигнутого сознанием, слова, использованного в качестве символа (как в том случае, когда мы думаем о слове «человек»), и слова, примененного в качестве понятия, обозначающего предмет или группу предметов. Далее, он делает ссылку на силу (vis) слов, на тот эффект, который слова способны оказывать но своих слушателей. В более поздних замечаниях Августина о языке присутствует тенденция, обусловленная некоторыми дискуссиями на богословские темы, как, например, «О Троице». Однако в целом концепция Августина представляет собой комплекс идей, которые, хотя лишь только намечены, а также подвергнуты примитивному сравнению с помощью современных семантических норм, являются значительно более сложными, нежели рассмотренные выше наблюдения Витгенштейна.

8

Возвращаясь к представлениям Августина о человеке, мы сталкиваемся лицом к лицу с несомненно платонической теорией. Так, в одном из текстов человек определяется как «разумная душа, использующая смертное и земное тепло». Таким образом, отношение души к телу моделируется в соответствии с отношением между человеком и используемым им орудием. При этом Августин прекрасно понимает различие между отношением Тома к используемому им молотку и отношением между телом и душой. Он отстаивает мнение, что человек представляет собой единство, а не просто сосуществование двух смежных субстанций. Одновременно с этим способ его толкования, этого единства, ограничивается моделью или чем-то в этом роде, в соответствии с которой им постигаются отношения между душой и телом. Как мы понимаем, он не признает того, что тело может воздействовать на душу, материальное влиять на духовное. Итак, он приходит к заключению, что восприятие, так же как и ощущение, является актом души, замечающей, если так можно выразиться, изменения в теле; на тот момент предмет восприятия, телесная сущность является основанием для ощущения, средством, с помощью которого душа связывается с иными материальными предметами.

Это дает нам повод считать, что Августин был захвачен природой платоновского языка. Но он явно полагал, что заимствованный им способ изложения соответствует опыту христианской веры. Едва ли можно будет отрицать, что подобный способ изложения часто встречается в христианской духовной литературе. Более того, подразумеваемая концепция взаимодействия души и тела является более удобной в обосновании вероучения о бессмертии души, нежели учение Аристотеля о душе как «форме» тела, позже воспринятое Фомой Аквинским[52]. Наоборот, теория Аристотеля сконцентрирована на принципе единства человека и, возможно, даже более соответствует вероучению о воскресении тела, если можно так выразиться, допущению, что существует личное бессмертие. Каким бы ни было наше отношение к стилю изложения Августином взаимодействие души и тела, следует признать его заслуги как психолога. Он мастер самоанализа, и в его «Исповеди» мы находим множество примеров психологической проницательности. Также изложенное им в «De Trinitae» («О Троице») учение о человеческой душе как образе и подобии Бога приводит нас к интересным психологическим экскурсам, например о памяти. В целом его больше интересует внутренняя жизнь души, чем Вселенная; он остро чувствует как величие, так и слабость человека, рассматривая и то и другое с религиозной точки зрения.

[52] В третьей книге трактата Аристотеля «De Anima» («О душе») мы находим некоторые известные, но темные по смыслу высказывания о бессмертном разуме. В другом месте этого же сочинения Аристотель уподобляет отношение души и тела отношению между оттиском печати и воском, на котором она сделана. Вне всякого сомнения, данная модель не является обещающим основанием для догмата о бессмертии.

9

Учитывая большой интерес Августина к поискам человеческого счастья, которое, по его мнению, может быть найдено только в Боге, мы вправе ожидать от него следования Плотину, говорящему о мистическом «полете одинокого к Единому», а также нивелирования значимости исторических событий, которым люди склонны приписывать важное значение. Течение истории, называемое Гегелем мировой историей, Плотин описывал как род представления или кукольное действие, нечто имеющее малое значение по сравнению с возвращением души к своему подлинному центру, к Единому. И если мы обратили наше внимание на неоплатонические элементы в мышлении Августина, то можно ожидать подобного же подхода к данной проблеме.

В качестве иерарха христианской церкви Августин едва ли мог согласиться с пониманием истории Плотином. Как человек, верующий в исключительность божественного воплощения, в свете чего богоизбранность еврейского народа была приготовлением спасительной миссии церкви в мире, он вряд ли мог рассматривать историю как нечто несущественное. Если можно так выразиться, сам Бог явил себя в истории; и этот факт навсегда меняет ее характер. В греческой философии существовало направление, представлявшее ход человеческой истории в виде периодически повторяющихся циклов. В противоположность этому, Августин убежден, что история имеет цель и является богочеловеческим процессом, поступательное движение которого необратимо, даже если конец или цель полностью не достигаются в течение самого исторического процесса. Это убеждение позволило ему дать богословское истолкование истории, изложенное в трактате «De Civitatae Dei» («О граде Божьем»), который был завершен только за три года до его смерти, в период падения Римской империи. Августин видит основание хода развития истории в борьбе двух видов любви. С момента грехопадения люди в основной своей массе разделились в соответствии с тем видом любви, который вдохновляет жизнь каждого из них. Только жизнь немногих направляется любовью к неизменному и безграничному добру, к Богу, в то время как все остальные в жизни руководствуются любовью к конечным, преходящим вещам. Люди первой категории составляют город Иерусалим, тогда как все остальные составляют город Вавилон.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.