

УДК 1(4/9)

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ СОЦИУМОВ
ХРИСТИАНСКО-ИСЛАМСКОГО АРЕАЛА

В. И. Красиков, Энхтуяа Сандаг

RELIGIOUS PHILOSOPHY IN THE MIDDLE AGES CHRISTIAN AND ISLAMIC SOCIETIES OF

V. I. Krasikov, Enkhtuya Sandag

Статья посвящена выявлению общих закономерностей, соответствий и основных периодов в развитии философии в средние века. Рассматриваются особенности христианской и исламской философии, наиболее важные и интересные их эпизоды.

The article is devoted to identifying common patterns, correspondences and key periods in the development of philosophy in the Middle Ages. The features of the Christian and Islamic philosophy and their most important and interesting episodes are discussed.

Ключевые слова: христианская и исламская философия, рационалисты, традиционалисты, социальные основы интеллектуальной жизни, универсалии, доказательства бытия Бога.

Keywords: Christian and Islamic philosophy, rationalists, traditionalists, social basis of intellectual life, universals, evidences of God existence.

Летоисчисление от года рождения Иисуса Христа или "новая эра" действительно знаменовали собой отсчет нового периода в развитии Запада, Ближнего и Среднего Востока – эпохи массовых вероисповеданий: христианства и ислама. Ее метафизические истоки обнаруживаются в Иудее и Греции – в радикальной религиозности, ориентированной на социальный активизм, и в высокоабстрактном объективном идеализме. И христианство, и ислам – типично западные религии, имеющие общие корни и похожие ингредиенты. Они стали ядром духовной жизни, философии Западной Европы и мусульманского Востока на протяжении полутора тысячи лет. Регионы Европы, Средиземноморья и Ближнего Востока представляют собой в принципе одно цивилизационное целое, связанное как схожими духовными чертами, так и постоянным противостоянием-взаимодействием. Поэтому феномен "средневековой философии" может быть понят в виде *параллелизма* (в заимствовании античных идей) и *рецепции* между христианством и исламом.

В противоположность другим монотеистическим движениям, таким как культ Митры, Изиды или Кибелы, христианство и ислам были *религиями священных книг*. Священное писание (Библия, Коран) являлось центром пристального внимания в ритуалах и темами проповедей, а религиозные организации воспитывали грамотных специалистов, становившихся интеллектуалами, начинавшими впоследствии разрабатывать свои религиозно-философские системы. Обе религии имели существенную мировоззренческую общность: креационизм, провиденциализм и откровение. Магистральные идеи этого времени – теологические, касавшиеся того, как понимать Бога, творение и пр., а философия считалась "служанкой богословия".

Другое важное обстоятельство, предопределившее возможность тотального воздействия христианства и ислама на духовную жизнь средневековых обществ, – *материальная и организационная мощь их церквей*. Языческие религии не имели ни стабильных средств, ни жрецов, отдававших все свое время вере, тогда как христианство и ислам обрели постоянные

источники поддержки и устойчивые иерархии, позволявшие содержать священников, занятых полный рабочий день, посылать миссионеров, славить мучеников, поддерживать вдов и сирот тех, кто пал за веру.

Христианство появилось раньше ислама, ранее сформировало и свою самостоятельную философскую основу в виде *патристики*. Однако затем оно, вместе со всем западноевропейским миром испытало жесточайший цивилизационный "удар": как извне (перманентные экспансии-"переселения народов", натиск норманнов, арабов), так и изнутри – бесконечное государственное дробление, экономическая парциализация, свертывание городской жизни и рыночных связей. В итоге варваризация, культурный откат "темных веков" (VII – X вв.), приведший к утере многого из античного наследия, в том числе и к забвению философской традиции. Напротив, после победоносного утверждения ислама мы видим становление и расцвет мусульманской религиозной философии в VIII – XII вв., ставшей затем одним из катализаторов философского возрождения в Европе XI – XII вв. в виде уже собственно средневековой христианской философии.

Учет подобных обстоятельств задает определенную последовательность в представлении философской истории исламо-христианского мира в средние века: вначале это патристика, формирование на излете античности основ христианской философии неоплатонистской ориентации (III – V вв.); затем – формирование, расцвет и стагнация мусульманской философии (IX – XI вв.); наконец рецепция христианской философией арабо-аристотелианских идей и полутысячелетие схоластики (XI – XV вв.).

Христианские лидеры, претендовавшие на положение государственной религии Римской империи, были заинтересованы в доведении своих догматов до уровня, приемлемого не только для масс, но и для римских интеллектуалов. Последним, воспитанным на блестящих образцах греческой философии, претил примитивность и незатейливость текстов Священного Писания. К тому же необходимо было подобрать подходящее метафизическое обоснование главным

догматам, придать им упорядоченный вид. Эту функцию рационализации христианства выполнила *патристика* – философствование, сочетавшее в себе два начала: античное и христианское. Философы-христиане, впоследствии названными "отцами церкви", сознательно поставили философию в услужение религии. Они мобилизовали приемлемые философские идеи из античного наследия и проинтерпретировали основные положения христианства в их контексте.

Из восьми великих латинских и греческих "докторов" – отцов церкви – семеро жили в последней трети IV в. – начале V вв.: Амвросий, Августин, Иеремия, Василий Каппадокийский, Григорий Назианзин, Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Наиболее оригинальный из них, вероятно, Аврелий Августин (354 – 430 гг.), разработавший базовую философскую интерпретацию христианского вероучения в его западной версии вплоть до теоретической реформы Фомы Аквинского. С одной стороны, его успех определялся тем, что он наиболее полно усвоил и воспроизвел идеи языческой философии в христианском контексте, с другой же – тем, что он автор многих фундаментальных новаций: и для теологии, и для философии как таковой.

К примеру, это концепция "непрерывного творения", согласно которой Бог не только трудился шесть дней в начале Бытия, но и постоянно поддерживает (и обновляет) существование сотворенного мира, который не имеет под собой никакого самостоятельного субстанциального основания кроме божественной воли, из чего проистекает абсолютная божественная власть и контроль над всем творным. Бог не только всемогущ, но и всеведущ, присутствуя везде, где Ему надо быть и особенно в душе человека, своего фаворита. Потому не имеет смысла познавать окружающее, выискивать Его где-то вовне – Он всегда рядом, тут, *в сознании* человека, и придет к тем, кто искренне, истово любит и алкает Его. Путь к Нему – только через внутреннее созерцание, благочестивые размышления и раскаяние.

Далее Августин в своей "Исповеди" (в XI книге) предложил оригинальное понимание времени, которому было уготовано блестящее будущее в философии жизни и экзистенциализме. Время не имеет субстанциального, независимого от вещей существования. Оно есть характеристика изменений, происходящих в вещах, и сотворено вместе с миром. Время, таким образом, имеет "начало", но скорее в причинном, генетическом смысле. Здесь время – отношение между вещами, порядок их следования друг за другом через момент настоящего и порядок их взаимных изменений. Это, так сказать, "объективное время" – всегда "сейчас". В строгом смысле *есть только настоящее* – то, что имеется "сейчас" в наличии. То же, что мы называем "прошлым" и "будущим", есть только состояния нашего ума, который ожидает, созерцает, вспоминает. Они существуют в нашей душе и нигде в другом месте: "настоящее прошедшего" – это память; "настоящее настоящего" – наше непосредственное созерцание и "настоящее будущего" – наше ожидание. Время создает душу, человеческое "я", собственно и формирующееся в напряжении постоянно возобновляющейся самоидентифи-

кации и надежды: памяти и ожидания-предвкушения лучшего, светлого и радостного. "Я" – это *удерживаемое внимание*, передаточный механизм трансформации будущего в прошлое – через постоянное актуальное бдение. Августин предваряет знаменитое декартово "cogito", утверждая об очевидности самосознания, с которым и соотносится все "внешнее", доставляемое чувствами, и которое фундируется божественным соприсутствием.

Особенности существования философии в мусульманском мире, как и в христианском, определялись политико-организационной спецификой господствующей религии. Ислам возник как теократия, где крупные богословские фракции являлись также и политическими партиями, а притязание на религиозную истину было равнозначно притязанию на политическое управление государством. Религиозно-философская борьба превращалась в политику. Такое было и в христианском мире в период ранних ересей – до установления папской централизации, которая обеспечила относительную автономность для интеллектуалов. Если же напомнить, что исламское общество управлялось религиозными законами, а работу судов монополизировали религиозные школы, то становится ясным большая степень зависимости сообществ ученых и философов от политизированной религии.

Период наиболее интенсивного творческого развития религиозной и философской мысли в мире ислама, когда появлялись разные интеллектуальные фракции, борьба между которыми и составляла его внутреннюю логику, продолжался полтысячелетия (IX – XIII вв.).

Спустя около ста лет после победоносных войн ислама и складывания халифата мало-помалу оформились специфические институты мусульманского мира, в том числе культурные и учебные заведения, в которых появились свои как религиозные, так и светские интеллектуалы, обратившие внимание и на философию. Кем они были и за счет каких материальных источников существовали? Как правило, это были знатоки Писания, учителя медресе, занимались они и переводческой деятельностью, когда она поддерживалась двором, астрологией, в большинстве же случаев видные философы добывали себе хлеб насущный медициной.

В течении IX – X вв. возникли, соперничали и взаимодополняли друг друга *четыре* богословско-философские фракции. Первоначально доминантами стали направления, связанные со спорами вокруг основных вопросов мусульманской теологии. Из ранее относительно единой среды знатоков Корана появились те, кто стал проверять религиозные истины разумом – рационалисты и те, кто был склонен более к нерассуждающей вере.

Первые из них – *калам*, рациональные теологи, наиболее важной группой среди которых стали *мутазилиты* в Басре и Багдаде (центральные фигуры: Абу-л-Хузайл и Абд ал-Джаббар). В описании Бога они подчеркивали его строгий монотеизм: Он субстанциален (т. е. есть единственная подлинная реальность), прост и един, имеет радикально иную природу, нежели сотворенный Им мир (трансцендентен). Всё, кроме Аллаха, имеет временный статус, состоит

из сотворенных атомов и должно непрерывно воссоздаваться. Сотворен и Коран, потому в Писании много метафорического и относительного, требует разумно-философского прояснения. Мутазилиты отрицали абсолютное предопределение: без свободы выбора человека нет и его ответственности, а Божье воздаяние было бы несправедливым. Наконец они требовали аллегорического толкования трудно совместимых с разумом мест в Откровении, утверждая об уместности сомнения.

Вторая группа – традиционалисты, специалисты по Корану, являлись и носителями исламского права. Они были далеки от всяких там умствований, т. к. ставили себе задачей воплотить в жизнь заветы Пророка по организации общественной жизни и все Богооткровение почитали за буквальную истину, которую надо принимать без всяких сомнений и интерпретаций. Ключом к толкованию Корана должны быть не выдумки ученых мужей, а воспоминания соратников Мухаммада – хадисы. *Толкователи хадисов* утверждали о тотальности Божественного контроля над миром и человеческой судьбой, об антропоморфном (кораническом) облике Аллаха. Наиболее известные школы толкователей хадисов названы по именам их основателей: ханифиты, маликиты, шафииты, ханбалиты.

Две другие фракции, также рационалистическая и иррационалистическая, образовались особняком от структур мусульманской религиозности – богословов и учителей многочисленных школ.

Движение *фалсафа* сложилось среди переводчиков, специалистов по греческой и индийской философии, вообще учености. Оно появляется в VIII в., расцветает в первой половине IX в. в так называемом багдадском "Доме мудрости", совмещавшем в себе библиотеку, академию и переводческий центр. Была переведена масса книг античности, но фаворитами сразу стали Аристотель и неоплатоники. На востоке мусульманского мира крупнейшими из перипатетиков были ал-Фараби и Ибн Сина, на мусульманском Западе (арабская Испания и Северная Африка) – Ибн Рушд. В своих учениях они причудливо сочетали и неоплатонизм, и аристотелизм: деятельный Божественный Разум эманурует (изливает из себя) все сущее, являясь одновременно и всем универсумом в его единстве.

Суфии – вначале странствующие проповедники, сторонники особо строгих ритуалов, притязавшие на обладание опытом общения с Богом и на особое вдохновение. Они стремились к аскетизму, оставляли имущество, странствовали в нищете, были сторонниками сексуального воздержания.

Суфизм не имел устойчивой теории, однако некоторые известные радикалы, такие как ал-Халладж, смогли дать его яркие воплощения в своих речах и действиях. Бог выше всех слов и понятий, лишь мистик-суфий способен слиться с Ним. В мистическом порыве ал-Халладж как-то вскрикнул "Ана-л-Хакк" ("Я есть Истина"), что привело к обвинению в богохульстве, а затем и к казни. Другой великий суфий, Руми, позднее дал свою интерпретацию этой фразы – как великое смирение, а вовсе не высокомерие. Человек утверждающий: "Я есмь Бог", – подразумевает, что его нет, а есть только Бог. От любви к Богу человек ощу-

щает полное слияние с ним. В последующие века суфизм приобрел высокий авторитет в исламском мире, появилось более десятка суфийских монашеских орденов, однако в философии более заметных следов не было.

В XI – XII вв. под воздействием политико-религиозной борьбы состав религиозно-философских направлений меняется. В сообществе исламских интеллектуалов возникают новые комбинации и альянсы между прежними фракциями.

Ашаризм – компромисс между каламом и традицией хадисов, направление, ставшее ведущим течением суннитской традиции в исламе. Наиболее крупные представители: ал-Ашари, ал-Бакиллани и ал-Газали – проложили "срединный путь", приписывая Аллаху некоторые неотъемлемые качества (субстанциальные атрибуты), не отличные все же от Него и не тождественные Ему. Коран извечен по смыслу, но сотворен как слово. Свобода человека была ограничена, а воля Аллаха усилена.

Шиитская фракция политического богословия (*исмаилиты*, ал-Кирмани) развивает свое собственное учение – доктрину скрытого имама, седьмого посланника (после Адама, Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса, Мухаммада), который должен принести новое знание и завершить историю физического мира. История человечества по своей сути есть, прежде всего, история общины истинной религии, исмаилизма. Интересна их метафизическая концепция, в которой развитие вселенной простираемо от Первого ко Второму Пределу. Началом служит Первый Разум (Первый Предел и Бог в одно и тоже время), который эманурует ряды последовательно связанных иерархий, завершением – совершенная метафизическая форма, которая возникает в конце истории как соединение праведных душ. Второй Предел еще не существует, и потому мироздание остается принципиально недостроенным. В силу этого история приобретает глубокое метафизическое измерение: без усилий, которые обязано приложить праведное человечество, вселенная не может существовать. Второй Предел создается своего рода "богочеловечеством", людьми, совершенными в своем знании и действии. Позднее исмаилиты участвовали в разработке схожего учения "Братства Чистоты".

Необычны размышления Сухраварди (XII в.), ключевой фигуры направления *ишракизм*, соединившего эманацию неоплатонизма и световую символику зороастризма. Универсум образуем из двух начал-миров. Свет и жизнь – это мир ангелов. Материальный мир – ночь и смерть, тела, из которых он состоит, подобны трупам. Ангелы, излучая свет, создают разнообразные виды живых существ, населяющих мир. "Восток", жилище света, – это одновременно область, где начинается рассвет знания и восходит солнце, лучи которого могут освещать душу. Храмы света возвышаются на средних уровнях космоса, с архангелами в пурпурных и таинственных зеленых одеяниях. Идеал человека – стать "совершенным мужем", мудрецом, сочетающим философские знания с мистическим опытом; такой мудрец становится столпом невидимой мистической иерархии, без которой вселенная не могла бы продолжать свое существование.

Самый знаменитый и значимый (для Запада) испанский эпизод в истории исламской философии начался тогда, когда исчезала напряженная интеллектуальная жизнь в Багдаде, Басре и Нишапуре (XI – XII вв.). Великий *Ибн Рушд* (*Аверроэс*, *Великий комментатор*) возродил учение Аристотеля в его аутентичности. На протяжении столетий Аристотель рассматривался как часть господствовавшего неоплатонического мировоззрения. Считалось, что он просто добавлял к нему некоторые логические классификации. Ранее никто и не пытался преодолеть это искажение. Аверроэс раскритиковал подобные толкования Аристотеля, сделанные ал-Фараби и Ибн Синой, и создал новый обширный комментарий на весь корпус текстов Учителя, освобождая его от оков неоплатонизма. Именно этот комментарий был вскоре переведен и получил грандиозный резонанс в христианской философии XIII – XIV вв., породив зрелую схоластику и Фому Аквинского. Именно отсюда естественнонаучные и математические тексты греков, индийско-арабские алгебра и числовая система были переданы на север. Это был последний всплеск философской оригинальности арабо-исламской цивилизации, ибо позднее средневековье характеризуется уже эклектикой, а современность – поиском путей сохранения традиционной цивилизации ислама в глобализующемся социуме.

Итак, возвращаемся в Западную Европу, где с XI в. начинается новый этап развития, приведший к появлению средневекового социума с его тремя социальными институтами, оказавшими сильное воздействие на характер интеллектуальной жизни, существенным ингредиентом которой была философия. Это монастыри, папство и университеты.

Монастыри сыграли важную роль в экономическом и цивилизационном освоении ранее слабозаселенной Северной Европы. Они создавались монашескими братствами, различавшимися особенностями своей организации, целями и социальными связями. Наибольшее влияние на образование оказали цистерцианцы, бенедиктинцы, францисканцы и доминиканцы. Основой влияния папства стала монополия на грамотное администрирование в экономической сфере – составление документов, работа с ними, заключение законных сделок. Университеты же возникли в результате сочетания экспансии монастырей и папства. Монастыри давали минимальное исходное образование, поставляли грамотных специалистов, а церковь в лице централизованного папства передала университетам право официального присвоения высших степеней квалификации в тех или иных областях знания. Университеты появились, таким образом, из наиболее развитых монастырских школ, специализировавшихся на теологии и подготовительных к ней предметах.

Причем папство и университеты взаимно подпитывали друг друга: теологическое образование весьма способствовало церковной карьере, иерархи же, в свою очередь, поддерживали свои *alma mater*. Разумеется, и юристы с медиками также участвовали в формировании преподавательских гильдий, однако религиозное санкционирование было все же определяющим. Именно университеты стали центром интел-

лектуальной жизни, причем творчество в сфере абстрактных идей достигло наибольших высот в тех предметах, которые были подготовительными для получения высших степеней, то есть в логике, философии и естественных науках, входивших в учебный план младших курсов.

Таким образом, средневековая христианская философия возникает как новое в сравнении с патристикой, образование, имевшее свой, отличный от античности социальный контекст, однако все же на основе понятий греческой философии в обработке отцов церкви. Творческие конфликты, создававшие общее поле внимания *схоластики* – религиозной философии Европы XI – XV вв., были инициированы обсуждением двух специфических вопросов: о реальности универсалий и о доказательствах бытия Бога. Если первый вопрос отчасти представлен у мусульман, то второй характерен лишь для христианской традиции. Он выглядит необычным в контексте всеобщей нерассуждающей веры эпохи – кому надо было бы доказывать бытие Бога? Атеистов просто не могло быть, язычники же, иноверцы и сторонники ересей в существовании Бога не сомневались. Доказательства бытия Бога были, вероятно, свидетельством достижения философом-богословом наивысшей степени профессионального мастерства в области абстрагирования и рефлексии.

В палитре имен ранней схоластики (XI – XII вв.) можно выделить три наиболее значимые религиозно-философские позиции, несколько сходные с ситуацией в исламском мире.

Теологи-рационалисты полагали, что хотя вера первична по отношению к разуму, однако без разума она слепа, потому нужна понимающая вера: "ибо я не разумею ишу, дабы уверовать, а верую, дабы уразуметь". Основной спор, шедший в ранней схолистике, касался вопроса об универсалиях или общих понятиях: где и как они существуют? *Номиналисты*, наиболее ярким из которых был Росцелин, утверждали, что общие понятия – имена совокупностей вещей и существуют лишь в качестве произносимых слов. На деле в мире наличествуют только единичные вещи – простые и единые, всякие же обобщения и различия выискиваются нашим мышлением, существуя лишь там и в языке. *Реалисты*, среди которых более прославился архиепископ Ансельм Кентерберийский (примас Англии, Учитель Церкви), отстаивали неоплатонистско-августинианскую позицию: универсалии – это мысли Бога и матрица творения, определяющая "железную логику мироздания". Они договаривались до довольно сомнительных вещей: даже если бы Христос никогда не существовал, все равно было бы возможно показать логическую необходимость спасения, воплощения, Троицы, даже таких деталей, как рождение от девы. Универсалии составляют необходимый логический каркас универсума, однако они существуют первично в уме Бога и составляют Его суть, т. е. зависимы от Него и производны.

Однако как доказать само Его существование независимо от всякого опыта? Ансельм полагает, что идея Бога – это "то больше чего нельзя себе представить" весь универсум. Раз в уме у нас уже есть данная идея, то мы можем представить себе, что есть она и в

реальности. Но тогда мы имеем "увеличенную" исходную идею Бога (универсум+), что противоречит ее исходному определению (то, более чего нет). Значит нечто, больше чего нельзя себе представить, сразу и изначально, существует и в уме, и в действительности. Да и откуда эта идея вообще есть у нас, как не от Бога?

Впоследствии Фома Аквинский обвинит Ансельма в необоснованном "прыжке" из мысли в реальность, Кант заявит о фундаментальном различии между 300 "мысленными" и действительными талерами, а ученик Ансельма, Гаунило из Мармутье, в качестве иллюстрации своей критики приведет пример о некоем совершеннейшем острове забытых сокровищ. На возражение, что этого острова нет, приводит довод, что раз он совершеннейший, то он должен быть. И что таким путем можно доказать существование чего угодно. Ясно, что малообоснован сам ввод изначально "определения" Бога, сочетающего в себе две разные "сущности": онтологическую (наибольшее в мире) и ментальную (сила представления), которые затем постоянно взаимоподставляют. Однако несомненно высочайшая степень рефлексивной изощренности и философской проблематизации, достигнутые в этом знаменитом ансельмовском "онтологическом доказательстве" бытия Бога.

На противоположной стороне поля интеллектуального внимания разместились *консервативно настроенные религиозные деятели*, для которых истовость веры и ее нерассуждающая непосредственность, деятельное подвижничество во славу Господа составляли главную ценность, разум же – лишь самоопределение и грех гордыни. Символическая фигура этого направления, чьи отличительными признаками были не только суровый аскетизм и жесткий фанатизм, но и возвышенная религиозно-поэтическая экзальтированность, – Бернар Клервоский (1090 – 1153). Не истина, но воля: Божья и подвижническая – создают мир и правят им. Бог превыше логики и на самом деле воля Божья легко может изменить законы логики. Своей жизнью Бернар Клервоский и утверждал подобные духовные ориентиры. В 22 года он ушел в монастырь из богатой семьи, приняв самоотречение: ел и спал на грани выживания. Притом не только делал это с неподдельной радостью, но и красочно живописал благочестие подобного существования в своих проповедях, которые имели грандиозный успех. И даже множество его родни стали монахами, что может в еще большей степени показывает глубину, чистоту и силу его религиозной страсти. Он основал монастырь нового типа в местечке Клерво, приобретший большую славу, затем по его образцу еще 163 подобных заведений. Бернар был организатором крестовых походов, вдохновителем рыцарей Храма, небезызвестного ордена тамплиеров, активно влиял на пап и светских властителей.

Дамой сердца для него навсегда стала Богородица, снизошедшая к нему в детстве откровением, которой посвящены большинство его проповедей. Романтизм религиозной экзальтации проявлялся и в большом внимании к характерному фрагменту Ветхого Завета, Песне песней, прославляющей любовь к Господу, вдохновив его на 90 проповедей. Вместе с

тем он слыл человеком непримиримым, коварным и агрессивным, печально прославился гонениями на другого своего знаменитого современника, представляющего и другую интеллектуальную позицию, и совершенно другой типаж – Пьера Абеляра.

Абеляр (1079 – 1142) своей жизнью и умонастроениями представлял иных людей. Это профессиональные учителя, будущие университетские преподаватели, зарождающийся класс *городских интеллектуалов*. Это более светские люди, имеющие ориентиром не веру и волю, но разум, свои чувственные интересы и склонность к глубоким нравственным размышлениям (рефлексии). Они хотят и пожить в свое удовольствие, и проявить свой интеллект в ученых дискуссиях.

В споре между номиналистами и реалистами Абеляр нашел взвешенный изящный вариант *концептуализма*. Универсалии есть "схватывание" умом общего в вещах, это не сами явления мира и не слова о них, а общая связь явления и имени, выраженная звуком.

Философия и жизнь, однако, зачастую переплетаются в новое, более глубокое образование, чем каждая из них по отдельности, в некую реальную "философию жизни". Его пронзительная автобиография "История моих бедствий" стала в неменьшей степени, чем философские труды, истоком популярности Абеляра. История его любви с Элоизой Фульбер – характеристика не только жестких нравов эпохи, но и портретирование соотношения любви и рефлексии. 39-летний каноник, богатый и знаменитый, совращает 17-летнюю хорошенькую девицу с большими интеллектуальными и лингвистическими способностями. Когда связь открылась в связи с интересным положением девицы, они тайно обвенчались, однако Абеляр настоял на тайном браке – ради своей карьеры. Опекун Элоизы, однако, усмотрел в том стремление к прелюбодеяниям и жестоко отомстил: "они отсекали те части моего тела, – жаловался в своих воспоминаниях Абеляр, – посредством которых я совершил дело, ставшее причиной их огорчения". Эти трагические события повлекли обоих любовников в монастырь. Абеляр стал философом-затворником, Элоиза – настоятельницей аббатства. Спустя более 10 лет вышла исповедь Абеляра, и Элоиза сразу же написала Абеляру письмо, полное прежних чувств. Однако это уже был надломленный и усталый пятидесятилетний человек, травимый консерваторами, тем же Бернаром Клервоским, обвиняемый в ереси. Он уже воспринимал прежнее как грех и ошибку. После смерти, однако, он был похоронен согласно своему завещанию в аббатстве своей возлюбленной, которая каждый день посещала его могилу еще 22 года вплоть до своей кончины, когда она упокоилась рядом со своим философом.

Зрелая схоластика (XIII – XIV вв.) сформировалась в результате противостояния, в том числе и интеллектуального, двух великих монашеских орденов: францисканцев и доминиканцев. И хотя первые имели скорее социально-благотворительные приоритеты, а вторые – более верозащитные – борьбу против ересей, оба претендовали на духовное, философское водительство в католическом мире. Они культивировали богословские традиции и воспитали ряд великих теологов.

Интеллектуальным лидером *доминиканцев* стал "ангельский доктор" – Фома Аквинский (1224 – 1274 гг.). Он совершает революционный переворот в самих основаниях христианской метафизики, отказываясь от платонистской установки, постулировавшей изначальность присутствия Бога в сознании человека и дедуктивное выведение следствий – многообразия материального мира. В противоположность этому вводится аристотелевская, индуктивная установка: необходимо идти от единичных вещей окружающего мира как теофаний (*следов творения*, богоявленностей) к заключению о бытии Бога. Святой Тома метафизически санкционировал тем самым правомочность научного исследования природных явлений-теофаний – как подтверждения безграничности Божественного творящего гения. Тогда как ранее, в рамках платонистско-августинианского понимания мира, познание внешнего мира объявлялось излишним для спасения.

Фома устанавливает и другую систему доводов о существовании Бога, индуктивную, исходящую "от мира". Речь идет о пяти доказательствах бытия Бога. Первые два из них сходны между собой, т. к. основаны на мысленном движении вспять от имеющегося актуального множества существующих и движущихся вещей – к одной исходной причине и источнику движения (первотолчку). Третье исходит из степеней совершенств, наблюдаемых во всем сущем, и наличия их абсолютного мерил. Четвертое утверждает: в мире много случайных событий, однако мир в целом не может быть случайным – в самом его существовании заключен смысл необходимости. Пятое строится на понятии целесообразности: все в этом мире чему-то служит и выполняет какую-то функцию; гармонизирует все цели и функции в единый порядок Бог. Как следует расценивать томистские доказательства бытия Бога? Только как достойные восхищения изощрения мысли в соответствующих времени понятийных горизонтах. Дело в том, что они работают лишь при принятии некоторых неявных уславливаний (или "постулатов"): а/о конечности мира во времени и его внеположенности по отношению к Богу; б/о невозможности рядов событий, не имеющего первого члена. Аквинат также совершает некоторые не совсем правомочные интеллектуальные операции: совершает скачок от индивидуальных вещей, единичных явлений к существованию всеобщего качества мира (исходного толчка, первопричины, необходимости), переводит человеческие свойства в статус онтологических – на основании существования красоты, добра и пр. у людей заключает о бытии Красоты, Добра как таковых.

Необычные, с точки зрения повседневного разума, характеристики Бога приводит другой доминиканец – Мейстер Экхарт (1260 – 1328): существование не может быть свойственно Богу в том же смысле, в каком оно свойственно его творениям. Бог является чистой сущностью и находится за пределами бытия. Как зрение не имеет цвета для того, чтобы можно было видеть все цвета, так и Бог лишен бытия, чтобы быть причиной всего бытийствующего. Бог столь высок, настолько трансцендентен, что нельзя сказать что-либо о его божественном единстве; сотворенное же столь низко, что является попросту ничем, это

прах и брание без малейшего основания. При всем этом существует внутренняя глубинно-онтологическая связь человека с Богом. В душе находимо божественное основание, в котором человек (сотворенный по образу и подобию) сливается с Богом. Отсюда струится вспять, от твари к Богу, поток возвращения к исходному Единому (своего рода "эманация-назад").

Конкурирующий орден *францисканцев* выдвинул своих гениев. Дунс Скот (1265 – 1308 гг.) создает индивидуалистическую метафизику, согласно которой в мире реально существуют только индивиды. Формы и сущности ("чтойности" вещей) тоже есть, но не в мире, а в Божественном разуме, и предшествуют творению. Творение и есть добавление к имеющимся сущностям особого индивидуализирующего признака – "этости". Вселенная бесконечно сложна именно в силу того, что состоит из бесчисленного количества неповторимых вещей – в том и заключается безмерное могущество Бога. Универсалии являются всего лишь следствием обобщений – попыток слабого человеческого ума хоть как-то справиться с необъятным. Человеческая картина мира из универсалий огрубляет реальность до нескольких десятков общих признаков. Если кто-нибудь смог бы удерживать в своем уме "этости" всех вещей, то он обладал бы полнейшим знанием о реальности. Но это невозможно для обыкновенного человеческого ума и доступно лишь Богу – необъятное знание необъятной конкретности. Вселенная Дунса, таким образом, весьма необычна для своего времени с его культом общего смысла и единообразного порядка. Он утверждает, что сами смысл и порядок – радикально случайны – так установил в своей абсолютно свободной и спонтанной воле Бог. Конечно, в акте творения Бог назначил каждой вещи ее суть и функции, однако Он же мог бы предписать вселенной и совершенно другие физические и моральные законы, даже сделав добро злом, а несправедливость – справедливостью и т. д. Свободная воля Бога, однако, не есть чистый произвол. Совершенство божественной воли состоит в том, что она действует лишь в согласии с божественным же интеллектом. Потому Бог желает в высшей степени разумно, не способен желать бессмысленного.

Другой францисканец, Уильям Оккам (1300 – 1350 гг.), радикализовал идеи своего предшественника о конкретности и случайности бытия. Универсалии есть лишь интенции души или выражение ее склонности к поиску единства и простоты в вещах. Общие понятия – "естественные знаки" ума, обозначают группы сходных единичных вещей. Естественные знаки предшествуют словесным выражениям – условным или "искусственным знакам", чье значение устанавливается произвольно. Не все универсалии необходимым образом присущи человеческому сознанию, предшествующая философия породила много ложных общих идей. В целях избавления от ненужных понятий им было введено знаменитое регулятивное правило, получившее название "бритвы Оккама", которое гласит: "Сущностей не следует умножать без необходимости". Другими словами, то, что можно объяснить просто и в меньшем объеме – так и следует объяснять, не выдумывая более сложных понятий и не привлекая дополнительных аргументов. Также он развил дун-

совскую концепцию "двух истин": предметом философии может быть только "рациональное", понятие же Бога в качестве актуальной бесконечности иррационально и не может быть обосновано средствами естественного знания. Поэтому философия должна заниматься своим – познанием единичных вещей в их взаимосвязи, а теология – своим (верой в Бога). Так исподволь начинался "бракоразводный процесс" философии и теологии.

Итак, мы имеем дело с совершенно особым периодом в развитии философской мысли – в контексте эпохи массовых вероисповеданий, когда общества насквозь были пронизаны духом монотеистического патернализма. История философии в Средние века есть история мысли, выбирающей Бога. Отсюда тот уди-

вительно единый формат столь, казалось бы, исторически и культурно разных форм религиозности (католицизм, православие, ислам, иудаизм): общая платоно-аристотелевская традиция, одна умозрительно-онтологическая и этическая проблематика (единство и атрибутивность Бога, универсалии, сущность и существование, вера и знание, воля и грех и т. д.). Также мы видим существенные созвучия, переплетения и взаимные заимствования. Человечество на протяжении тысячелетия оцепенело и замороженно вглядывалось в Бога, стремясь очиститься, духовно возвыситься, наконец, спастись от неминуемого. Удалось ли это ему сделать? Вряд ли. Он был и остается молчаливым Сфинксом.

Литература

1. Августин, Аврелий. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий / А. Августин. – М., 1992.
2. Арабо-мусульманская философия. Исламизм. Ишракизм. Ибн Сина. Исмаилиты. Сухраварди. Ибн Рушд. Средневековая западноевропейская философия. Росцелин. Реализм. Ансельм Кентерберийский. Бонавентура. Экхарт. Абеляр. Фома Аквинский. Дунс Скот. Оккам // Новая философская энциклопедия. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/0243.html> (дата обращения: 25.05.2012).
3. Коллинз, Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – С. 514 – 594.
4. Майоров, Г. Г. Формирование средневековой философии / Г. Г. Майоров. – М., 1979.
5. Рассел, Б. История западной философии: в 2 т. / Б. Рассел. – М., 1993. – Т. 1.
6. Реале, Д. Западная философия от истоков до наших дней: пер. с итал. / Д. Реале, Д. Антисери. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1995. – Т. 2: Средневековье: (От Библейского послания до Макеавелли).
7. Священник Николай Ким. Офенская духовная миссия. Ансельм Кентерберийский и его "онтологическое доказательство" бытия Божия. – Режим доступа: <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/anselm.htm> (дата обращения: 10.06.2012).

Информация об авторах:

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры философии юридического факультета КемГУ, 8(3842) 58-32-31, krasikov1958@yahoo.com.

Vladimir I. Krasikov – Doctor of Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, Kemerovo State University.

Сандаг Энхтуяа – кандидат философских наук, доцент кафедры философии юридического факультета КемГУ, 8(3842) 58-32-31.

Sandag Enkhtuya – Candidate of Philosophy, Assistant Professor at the Department of Philosophy, Kemerovo State University.