Введение

Если греческая философия выросла на почве античного рабовладельческого общества, то философская мысль средних веков принадлежит к эпохе феодализма (V-XV века). Однако неверно было бы представлять себе дело так, что переход от одного к другому общественному укладу произошел, так сказать, внезапно: на самом деле период формирования нового типа общества оказывается очень продолжительным. И хотя чаще всего начало средневековья связывают с падением Западной Римской империи (476 г.), такая датировка весьма условна. Завоевание Рима не могло в одночасье изменить ни социальных и экономических отношений, ни жизненного уклада, ни религиозных убеждений и философских учений рассматриваемой эпохи. Период становления средневековой культуры, нового типа религиозной веры и философского мышления справедливо было бы датировать I-IV веками. В эти несколько столетий соперничали между собой философские учения стоиков, эпикурейцев, неоплатоников, выросшие на старой, языческой почве, и формирующиеся очаги новой веры и новой мысли, составившие впоследствии основу средневековой теологии и философии. При этом христианская мысль нередко пыталась ассимилировать достижения античной философии, особенно неоплатонизма и стоицизма, включая их в новый, чуждый им контекст.

Греческая философия, как мы видели, была связана с языческим многобожием (политеизмом) и при всем различии представлявших ее учений в конечном счете носила космологический характер, ибо тем целым, в которое включалось все сущее, в том числе и человек, была природа.

Что же касается философской мысли средних веков, то она уходит своими корнями в религии единобожия (монотеизма). К таким религиям принадлежат иудаизм, христианство и мусульманство, и именно с ними связано развитие как европейской, так и арабской философии средних веков. Средневековое мышление по существу своему теоцентрично: реальностью, определяющей все сущее, для него является не природа, а Бог.

В основе христианского монотеизма лежат два важнейших принципа, чуждых религиозно-мифологическому сознанию и соответственно философскому мышлению языческого мира: идея творения и идея откровения. Обе они тесно между собой связаны, ибо предполагают единого личного Бога. Идея творения лежит в основе средневековой онтологии (учения о бытии), а идея откровения составляет фундамент учения о познании. Отсюда всесторонняя зависимость средневековой философии от теологии, а всех средневековых институтов - от церкви.

1. Природа и человек как творение Бога

Согласно христианскому догмату, Бог сотворил мир из ничего, сотворил актом своей воли, благодаря своему всемогуществу. Божественное всемогущество продолжает каждый миг сохранять, поддерживать бытие мира. Такое мировоззрение носит название креационизма - от латинского слова "creatio", что значит "творение", "созидание".

Догмат о творении переносит центр тяжести с природного на сверхприродное начало. В отличие от античных богов, которые были как бы родственны природе, христианский Бог стоит над природой, по ту сторону ее и потому является трансцендентным Богом, подобно единому Платона и неоплатоников. Активное творческое начало как бы изымается из природы, из космоса и передается Богу; в средневековой философии космос поэтому уже не есть самодовлеющее и вечное бытие, не есть живое и одушевленное целое, каким его считали многие из греческих философов.

Другим важным следствием креационизма является преодоление характерного для античной философии дуализма противоположных начал - активного и пассивного: идей или форм, с одной стороны, материи - с другой. На место дуализма приходит монистический принцип: есть только одно абсолютное начало - Бог; все остальное - его творение. Водораздел между Богом и творением - непереходимый: это две реальности различного онтологического (бытийного) ранга.

Строго говоря, подлинным бытием обладает только Бог, ему приписываются те атрибуты, которыми античные философы наделяли бытие. Он вечен, неизменен, самотождествен, ни от чего не зависит и является источником всего сущего. Христианский философ IV-V веков Августин Блаженный (354-430) говорит поэтому, что Бог есть высшее бытие, высшая субстанция, высшая (нематериальная) форма, высшее благо. Отождествляя Бога с бытием, Августин следует Священному Писанию. В Ветхом Завете Бог сообщает о себе человеку: "Я есмь Сущий". В отличие от Бога, сотворенный мир не обладает такой самостоятельностью, ибо существует благодаря не себе, а Другому; отсюда происходят непостоянство, изменчивость, преходящий характер всего, что мы встречаем в мире. Христианский Бог, хотя сам по себе не доступен для познания, тем не менее открывает себя человеку, и его откровение явлено в священных текстах Библии, толкование которых и есть основной путь богопознания.

Таким образом, знание о нетварном (несотворенном) божественном бытии (или сверхбытии) можно получить только сверхъестественным путем, и ключом к такому познанию является вера - способность души, неведомая античному языческому миру. Что же касается тварного (сотворенного) мира, то он - хотя и не до конца - постижим с помощью разума; правда, о степени его постижимости средневековые мыслители вели немало споров.

Понимание бытия в средние века нашло свое афористическое выражение в латинской формуле: ens et bonum convertuntur (бытие и благо обратимы). Поскольку Бог есть высшее бытие и благо, то все, что им сотворено, в той мере, в какой оно несет на себе печать бытия, тоже хорошо и совершенно. Отсюда вытекает тезис о том, что зло само по себе есть небытие, оно не есть положительная реальность, не есть сущность. Так, дьявол с точки зрения средневекового сознания - это небытие, прикидывающееся бытием. Зло живет благом и за счет блага, поэтому в конечном счете добро правит миром, а зло, хоть и умаляет благо, не в состоянии уничтожить его. В этом учении выразился оптимистический мотив средневекового миросозерцания, отличающий его от умонастроений поздней эллинистической философии, в частности от стоицизма и эпикуреизма.

2. Средневековая философия как синтез двух традиций: христианского откровения и античной философии

Мировоззрение и жизненные принципы раннехристианских общин первоначально формировались в противостоянии языческому миру. Однако по мере того как христианство приобретало все более широкое влияние и распространение, а потому стало нуждаться в рациональном обосновании своих догматов, появляются попытки использовать для этой цели учения античных философов. Разумеется, при этом им давалось новое истолкование.

Таким образом, средневековое мышление и миросозерцание определяли две разные традиции: христианское откровение, с одной стороны, и античная философия - с другой. Эти две традиции, конечно, не так легко было согласовать друг с другом. У греков, как мы помним, понятие бытия было связано с идеей предела (пифагорейцы), единого (элеаты), то есть с определенностью и неделимостью. Беспредельное, безграничное осознавалось как несовершенство, хаос, небытие. Этому соответствовали приверженность греков всему завершенному, обозримому, пластически оформленному, их любовь к форме, мере, соразмерности.

Напротив, в библейской традиции высшее бытие - Бог - характеризуется как беспредельное всемогущество. Не случайно своей волей он может останавливать реки и осушать моря и, нарушая законы природы, творить чудеса. При таком воззрении на Бога всякая определенность, все, что имеет границу, воспринимается как конечное и несовершенное: таковы сотворенные вещи, в отличие от их творца.

Если представители одной традиции склонны были видеть в Боге прежде всего высший разум (и поэтому сближались с античными платониками), то представители другой подчеркивали как раз волю Бога, которая сродни Его могуществу, и видели в воле главную характеристику божественной личности.

3. Сущность и существование

В средневековой философии проводится различение бытия, или существования (экзистенции), и сущности (эссенции). У всех средневековых философов познание каждой вещи сводится к ответу на четыре вопроса: 1) Есть ли вещь? 2) Что она такое? 3) Какова она? 4) Почему (или для чего) она есть? Первый вопрос, как видим, требует установить существование, а второй и последующие - сущность вещи. У Аристотеля, всесторонне исследовавшего категорию сущности, еще не было проведено столь определенного различения сущности и существования, хотя некоторые подходы к нему и намечались. Четкое различие этих понятий дает римский философ Боэций (ок. 480- 524), чья разработка проблем логики оказала решающее влияние на последующее развитие средневековой схоластики (термин "схоластика" происходит от греческого слова schole - "школа"; "схоластика" - значит "школьная философия"). Согласно Боэцию, бытие (существование) и сущность - это вовсе не одно и то же; только в Боге, который есть простая субстанция, бытие и сущность совпадают. Что же касается сотворенных вещей, то они не просты, а сложны, и это прежде всего выражается в том, что их бытие и их сущность нетождественны. Чтобы та или иная сущность получила существование, она должна стать причастной к бытию или, проще говоря, должна быть сотворена божественной волей.

Сущность вещи выражается в ее определении, в понятии этой вещи, которое мы постигаем разумом. О существовании же вещи мы узнаем из опыта, то есть из прямого контакта с нею, так как существование возникает не из разума, а из акта всемогущей воли творца, а потому и не входит в понятие вещи. Таким образом, понятие существования как не принадлежащего к самой сущности вещи вводится для осмысления догмата творения.

4. Полемика реализма и номинализма

Многие характерные особенности средневековой философии проявились в происходившей на протяжении нескольких веков борьбе реализма и номинализма. Реализм в его средневековом понимании не имеет ничего общего с современным значением этого термина. Под реализмом подразумевалось учение, согласно которому подлинной реальностью обладают только общие понятия, или универсалии, а не единичные предметы, существующие в эмпирическом мире (на латинском языке, которым пользовались представители схоластики, эта мысль выражалась в формуле: universalia sunt realia). Нетрудно видеть, что средневековый реализм сближается с платонизмом, для которого тоже реальным бытием обладают вечные и самотождественные идеи, а не преходящие и изменчивые чувственные вещи. Согласно средневековым реалистам, универсалии существуют до вещей (ante rem), представляя собой мысли, идеи в божественном разуме. И только благодаря этому человеческий разум в состоянии познавать сущность вещей, ибо эта сущность и есть не что иное, как всеобщее понятие. Ясно, что для реалистов, например для Ансельма Кентерберийского (1033-1109), познание возможно лишь с помощью разума, ибо лишь разум способен постигать общее.

Противоположное направление было связано с подчеркиванием приоритета воли над разумом и носило название номинализма. Термин "номинализм" происходит от латинского слова "nomen", что значит "имя". Согласно номиналистам, общие понятия - только имена; они не обладают никаким самостоятельным существованием вне и помимо единичных вещей и образуются нашим умом путем абстрагирования признаков, общих для целого ряда эмпирических вещей и явлений. Так, например, мы получаем понятие "человек", когда отвлекаемся от индивидуальных особенностей отдельных людей и оставляем только то, что является общим для них всех. А поскольку все люди суть живые и одушевленные существа, обладающие разумом, то, стало быть, в понятие человека входят именно эти признаки: человек есть живое существо, наделенное разумом. Таким образом, согласно учению номиналистов, универсалии существуют не до, а после вещей (post rem). Крайние номиналисты, к которым принадлежал, например, французский философ и теолог Иоанн Росцелин (ок. 1050 - ок. 1120), даже доказывали, что общие понятия суть не более чем звуки человеческого голоса; реально лишь единичное, а общее - только иллюзия, не существующая даже в человеческом уме.

Спор номиналистов и реалистов возник в связи с проблемой единичного и общего, как она ставилась еще Аристотелем, различавшим первичные и вторичные сущности и затруднявшимся в определении онтологического статуса тех и других.

5. Фома Аквинский - систематизатор средневековой схоластики

Одним из наиболее выдающихся представителей зрелой схоластики был монах доминиканского ордена Фома Аквинский (1225/ 1226-1274), ученик знаменитого средневекового теолога, философа и естествоиспытателя Альберта Великого (ок. 1193-1280). Как и его учитель, Фома пытался обосновать основные принципы христианской теологии, опираясь на учение Аристотеля. При этом последнее было преобразовано им таким образом, чтобы оно не вступало в противоречие с догматами творения мира из ничего и с учением о богочеловечестве Иисуса Христа. Как и у Августина и Боэция, у Фомы высшее начало есть само бытие. Под бытием Фома разумеет христианского Бога, сотворившего мир, как о том повествуется в Ветхом Завете. Различая бытие (существование) и сущность, Фома тем не менее не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем подчеркивает их общий корень. Сущности, как субстанции, обладают, согласно Фоме, самостоятельным бытием, в отличие от акциденций (свойств, качеств), которые существуют только благодаря субстанциям. Отсюда выводится различение так называемых субстанциальных и акцидентальных форм. Субстанциальная форма сообщает всякой вещи простое бытие, а потому при ее появлении мы говорим, что нечто возникло, а при ее исчезновении - что нечто разрушилось. Акцидентальная же форма - источник определенных качеств, а не бытия вещей. Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний. Во всякой вещи, считает Фома, столько бытия, сколько в ней актуальности. Соответственно он выделяет четыре уровня бытийности вещей в зависимости от степени их актуальности, выражающейся в том, каким образом форма, то есть актуальное начало, реализуется в вещах.

На низшей ступени бытия форма, согласно Фоме, составляет лишь внешнюю определенность вещи (causa formalis); сюда относятся неорганические стихии и минералы. На следующей ступени форма предстает как конечная причина (causa finalis) вещи, которой поэтому присуща целесообразность, названная Аристотелем "растительной душой", как бы формирующей тело изнутри, - таковы растения. Третий уровень - животные, здесь форма есть действующая причина (causa efficiens), поэтому сущее имеет в себе не только цель, но и начало деятельности, движения. На всех трех ступенях форма по-разному привходит в материю, организуя и одушевляя ее. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не как организующий принцип материи, а сама по себе, независимо от материи (forma per se, forma separata). Это дух, или ум, разумная душа, высшее из сотворенных сущих. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не погибает со смертью тела. Поэтому разумная душа носит у Фомы имя "самосущего". В отличие от нее, чувственные души животных не являются самосущими, а потому они и не имеют специфических для разумной души действий, осуществляемых только самой душой, отдельно от тела - мышления и воления; все действия животных, как и многие действия человека (кроме мышления и акта воли), осуществляются с помощью тела. Поэтому души животных погибают вместе с телом, тогда как человеческая душа - бессмертна, она есть самое благородное в сотворенной природе. Следуя Аристотелю, Фома рассматривает разум как высшую среди человеческих способностей, усматривая и в самой воле прежде всего ее разумное определение, каковым он считает способность различать добро и зло. Как и Аристотель, Фома видит в воле практический разум, то есть разум, направленный на действие, а не на познание, руководящий нашими поступками, нашим жизненным поведением, а не теоретической установкой, не созерцанием.

В мире Фомы сущими оказываются в конечном счете индивиды. Этот своеобразный персонализм составляет специфику как томистской онтологии, так и средневекового естествознания, предмет которого - действие индивидуальных "скрытых сущностей" - "деятелей", душ, духов, сил. Начиная с Бога, который есть чистый акт бытия, и кончая малейшей из сотворенных сущностей, каждое сущее обладает относительной самостоятельностью, которая уменьшается по мере движения вниз, то есть по мере убывания бытия существ, располагающихся на иерархической лестнице.

Учение Фомы (томизм) пользовалось большим влиянием в средние века, римская церковь официально признала его. Это учение возрождается и в XX веке под названием неотомизма - одного из наиболее значительных течений католической философии на Западе.

6. Номиналистическая критика томизма: приоритет воли над разумом

Как уже отмечалось, средневековая философия вобрала в себя две различные традиции: христианское откровение и античную философию. В учении Фомы возобладала последняя. Напротив, критики томизма апеллируют к библейской традиции, в рамках которой воля (прежде всего божественная воля - всемогущество Бога) стоит выше разума и определяет его. Расцвет номинализма приходится на XIII и особенно XIV век; его главные представители - Уильям Оккам (ок. 1285 - 1349), Жан Бури-дан (ок. 1300 - ок. 1358), Николай из Отрекура (ок. 1300 - после 1350) и другие.

В номинализме пересматривается характерная для аристотелевской традиции (Альберт Великий, Фома Аквинский) трактовка бытия, предполагающая тесную связь бытия с категорией сущности. Хотя Фома и проводил различия между бытием и сущностью (ибо только в Боге бытие и сущность совпадают), однако считал, что сущность стоит к бытию ближе всех остальных категорий. А отсюда вытекает, с одной стороны, приоритет разума, а с другой - иерархическая структура тварного мира. В номинализме определяющее значение получает идея божественного всемогущества, а творение рассматривается как акт божественной воли. Здесь номиналисты опираются на учение Иоанна Дунса Скота (ок. 1266-1308), который обосновал зависимость разума от воли и считал божественную волю причиной всякого бытия. Однако номиналисты пошли дальше Дунса Скота: если тот считал, что в воле Бога был выбор сущностей, которые Он хотел сотворить, то Уильям Оккам упразднил само понятие сущности, лишив его того основания, которое оно имело в ранней и средней схоластике, а именно тезиса о существовании идей (общих понятий) в божественном уме. Идеи, согласно Оккаму, не существуют в божественном уме в качестве прообразов вещей: сначала Бог творит вещи своей волей, а идеи возникают в его уме уже после вещей, как представления вещей.

Номиналисты не разрывают и с Аристотелем, но дают его философии иную, чем Фома, интерпретацию, опираясь на учение Аристотеля о первичной сущности как единичном, индивиде. Согласно Оккаму, реально существует лишь единичное; любая вещь вне души единична, и только в познающей душе возникают общие понятия. С этой точки зрения сущность (субстанция) утрачивает свое значение самостоятельно сущего, которому принадлежат акциденции, не имеющие бытия помимо субстанций: Бог, согласно номиналистам, может создать любую акциденцию, не нуждаясь для этого в субстанции. Понятно, что при этом различение субстанциальных и акцидентальных форм теряет свое значение, и главное понятие томизма - понятие субстанциальной формы - не считается необходимым. В результате умопостигаемое бытие вещи (сущность) и ее простое эмпирически данное бытие (явление) оказываются тождественными. Номинализм не признает различных бытийных уровней вещей, их онтологической иерархии. Отсюда равный интерес ко всем деталям и подробностям эмпирического мира. Ориентация на опыт - характерная черта номинализма, которую впоследствии перенимают наследники средневекового номинализма английские философы эмпирического направления - Ф. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм.

Номинализм формирует новое представление о познании и природе познающего ума. Поскольку познание направлено не на сущность вещи, а на вещь в ее единичности, то оно есть интуитивное познание (созерцание отдельных свойств вещи), его предметом оказываются акциденции, и знание трактуется как установление связи между явлениями. Это ведет к пересмотру аристотелевской и томистской логики и онтологии, для которых субстанция есть условие возможности отношений (не случайно в томизме гносеология - учение о познании - не существует независимо от онтологии - учения о бытии). Теоретическая способность в номинализме утрачивает свой онтологический характер, умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум, с точки зрения Николая из Отрекура, есть не бытие, а представление о бытии, направленность на бытие. Так в номинализме формируется представление о субъекте, противостоящем объекту, как особого рода реальности, и о познании как субъект-объектном отношении. Такой подход способствует выделению гносеологии в самостоятельную область исследования. Но одновременно возникает субъективистское истолкование ума, человеческого духа, рождается убеждение, что явления психического ряда достовернее физических, поскольку даны нам непосредственно, тогда как физические - опосредованно. В теологии при этом подчеркивается приоритет веры над знанием, воли - над разумом, практически-нравственного начала - над теоретическим. В целом номинализм в значительной мере определил направление и характер развития как философии, так и экспериментально-математического естествознания XVI-XVII веков.

7. Специфика средневековой схоластики

Главная отличительная особенность схоластики состоит в том, что она сознательно рассматривает себя как науку, поставленную на службу теологии, как "служанку теологии".

Начиная примерно с XI века в средневековых университетах возрос интерес к проблемам логики, которая в ту эпоху носила название диалектики и предмет которой составляла работа над понятиями. Большое влияние на философов XI-XIV веков оказали логические сочинения Боэция, комментировавшего "Категории" Аристотеля и создавшего систему тонких различений и определений понятий, с помощью которых теологи пытались осмыслить "истины веры". Стремление к рационалистическому обоснованию христианской догматики привело к тому, что диалектика превратилась в одну из главных философских дисциплин, а расчленение и тончайшее различение понятий, установление определений и дефиниций, занимавшее многие умы, подчас вырождалось в тяжеловесные многотомные построения. Увлечение таким образом понятой диалектикой нашло свое выражение в характерных для средневековых университетов диспутах, которые иной раз длились по 10-12 часов с небольшим перерывом на обед. Эти словопрения и хитросплетения схоластической учености порождали к себе оппозицию. Схоластической диалектике противостояли различные мистические течения, а в XV-XVI веках эта оппозиция получает оформление в виде гуманистической светской культуры, с одной стороны, и неоплатонической натурфилософии - с другой.

8. Отношение к природе в средние века

В средние века формируется новое воззрение на природу. Последняя не есть теперь нечто самостоятельное, как это по большей части было в античности. Учение о божественном всемогуществе лишает природу самостоятельности, поскольку Бог не только творит природу, но и может действовать вопреки естественному ходу вещей, то есть творить чудеса.

В христианском вероучении внутренне связаны между собой догмат о творении, вера в чудо и убеждение в том, что природа "сама для себя недостаточна" (выражение Августина) и что человек призван быть ее господином, "повелевать стихиями". В силу всего этого в средние века меняется отношение к природе. Во-первых, она перестает быть важнейшим предметом познания, как это было в античности (за исключением некоторых учений, например софистов, Сократа и других); основное внимание теперь сосредоточивается на познании Бога и человеческой души. Эта ситуация несколько меняется только в период позднего средневековья - в XIV веке. Во-вторых, если даже и возникает интерес к природным явлениям, то они выступают главным образом в качестве символов, указывающих на другую, высшую реальность и отсылающих к ней; а это - реальность религиозно-нравственная. Ни одно явление, ни одна природная вещь не открывают здесь сами себя, каждая указывает на потусторонний эмпирической данности смысл, каждая есть некий символ (и урок). Мир дан средневековому человеку не только во благо, но и в поучение.

Символизм и аллегоризм средневекового мышления, воспитанный в первую очередь на Священном Писании и его толкованиях, был в высшей степени изощренным и разработанным до тонкостей. Понятно, что такого рода символическое истолкование природы мало способствовало ее научному познанию, и только в эпоху позднего средневековья усиливается интерес к природе как таковой, что и дает толчок развитию таких наук, как астрономия, физика, биология.

9. Человек - образ и подобие Бога

На вопрос, что такое человек, средневековые мыслители давали не менее многочисленные и разнообразные ответы, чем философы античности или Нового времени. Однако две предпосылки этих ответов, как правило, оставались общими. Первая - это библейское определение сущности человека как "образа и подобия Божьего" - откровение, не подлежащее сомнению. Вторая - разработанное Платоном, Аристотелем и их последователями понимание человека как "разумного животного". Исходя из этого понимания средневековые философы ставили такие примерно вопросы: чего в человеке больше - разумного начала или начала животного? какое из них существенное его свойство, а без какого он может обойтись, оставаясь человеком? что такое разум и что такое жизнь (животность)? Главное же определение человека как образа и подобия Бога тоже порождало вопрос: какие же именно свойства Бога составляют сущность человеческой природы - ведь ясно, что человеку нельзя приписать ни бесконечность, ни безначальность, ни всемогущество.

Первое, что отличает антропологию уже самых ранних средневековых философов от античной, языческой, - это крайне двойственная оценка человека. Человек не только занимает отныне первое место во всей природе как ее царь - в этом смысле человека высоко ставили и некоторые древнегреческие философы, - но и в качестве образа и подобия Бога он выходит за пределы природы вообще, становится как бы над нею (ведь Бог трансцендентен, запределен сотворенному им миру). И в этом существенное отличие от античной антропологии, две основные тенденции которой - платонизм и аристотелизм - не выносят человека из системы других существ, в сущности, даже не дают ему абсолютного первенства ни в одной системе. Для платоников, признающих подлинной сущностью в человеке лишь его разумную душу, он есть низшая ступень в дальнейшей лестнице - иерархии разумных существ - душ, ангелов, демонов, богов, разнообразных умов разной степени "чистоты" и т.д. Для Аристотеля человек прежде всего животное, то есть живое тело, наделенное душой, - только у людей, в отличие от зверей и насекомых, душа еще и разумна.

Для средневековых же философов между человеком и всей остальной Вселенной лежит непроходимая пропасть. Человек - пришелец из другого мира (который можно назвать "небесным царством", "духовным миром", "раем", "небом") и должен опять туда вернуться. Хотя он, согласно Библии, сам сделан из земли и воды, хотя он растет и питается, как растения, чувствует и двигается, как животное, - он сродни не только им, но и Богу. Именно в рамках христианской традиции сложились представления, ставшие затем штампами: человек - царь природы, венец творения и т.п.

Но как понимать тезис, что человек - образ и подобие Бога? Какие из божественных свойств составляют сущность человека? Вот как отвечает на этот вопрос один из отцов церкви - Григорий Нисский. Бог - прежде всего царь и владыка всего сущего. Решив создать человека, он должен был сделать его именно царем и владыкой над всеми тварями. А царю необходимы две вещи: во-первых, свобода, независимость от внешних влияний; во-вторых, чтобы было над кем царствовать. И Бог наделяет человека разумом и свободной волей, то есть способностью суждения и различения добра и зла: это-то и есть сущность человека, образ Божий в нем. А для того чтобы он смог сделаться царем в мире, состоящем из телесных вещей и существ, Бог дает ему тело и животную душу - как связующее звено с природой, над которой он призван владычествовать.

Однако же человек - это не только владыка всего сущего, занимающий первое место во всей природе. Это - лишь одна сторона истины. У того же Григория Нисского сразу после панегирика царственному великолепию человека, облаченного в пурпур добродетелей, золото разума и наделенного высочайшим божественным даром - свободной волей, следует сокрушенный, горестный плач о человеке, в силу грехопадения опустившемся ниже любого скота, находящемся в самом позорном рабстве у своих страстей и влечений: ведь чем выше положение, тем страшнее падение. Налицо трагическая расколотость человека, заложенная в самой его природе. Как ее преодолеть, как достичь спасения человека?

10. Проблема души и тела

Согласно христианскому вероучению, Сын Божий - Логос, или Иисус Христос, воплотился в человека, чтобы своей смертью на кресте искупить грехи человеческого рода и таким образом даровать людям спасение.

Идея боговоплощения была чужда не только древней языческой культуре, но и другим монотеистическим религиям - иудаизму и исламу. До христианства везде господствовало представление о принципиальном различии, несовместимости божественного и человеческого, а потому не могло возникнуть мысли о возможности слияния этих двух начал. И в самом христианстве, где Бог мыслится вознесенным над миром в силу своей трансцендентности, а потому отделенным от природы гораздо радикальнее, чем греческие боги, вселение Бога в человеческое тело - вещь крайне парадоксальная. Не случайно же в религии откровения, какой является христианство, вера становится выше знания: парадоксы, для ума непостижимые, требуется принять на веру.

Другим догматом, определившим христианскую антропологию, был догмат воскресения во плоти. В отличие от прежних, языческих верований в бессмертие человеческой души, которая после смерти тела переселяется в другие тела (вспомним Платона), средневековое сознание убеждено в том, что человек - когда исполнятся времена - воскреснет целиком, в своем телесном облике, ибо, согласно христианскому учению, душа не может существовать вне тела. Догматы боговоплощения и воскресения во плоти тесно между собой связаны. Именно эти догматы легли в основу средневекового понимания проблемы соотношения души и тела.

Первым из философов, попытавшихся привести в систему христианские догматы и на их основе создать учение о человеке, был Ориген (ок. 185 - ок. 255). Ориген считал, что человек состоит из духа, души и тела. Дух не принадлежит самому человеку, он как бы даруется ему Богом (вспомним учение Аристотеля об активном разуме) и всегда устремлен к добру и истине. Душа же составляет как бы наше собственное Я, она является в нас началом индивидуальности, а поскольку, как мы уже знаем, свобода воли составляет важнейшее определение человеческой сущности, то именно душа, по Оригену, и выбирает между добром и злом. По природе душа должна повиноваться духу, а тело - душе. Но в силу двойственности души низшая ее часть нередко берет верх над высшей, побуждая человека следовать влечениям и страстям. По мере того как это входит в привычку, человек оказывается греховным существом, переворачивающим природный порядок, созданный творцом: он подчиняет высшее низшему, и таким путем в мир приходит зло. Следовательно, зло исходит не от Бога и не от самой природы, не от тела, оно исходит от человека, а точнее - от злоупотребления свободой, этим божественным даром.

Возникает вопрос: если тело в средневековой философии и теологии не есть само по себе начало зла, то откуда же появляется известный всем средневековый аскетизм, особенно характерный для монашества? Нет ли тут противоречия? И чем отличается средневековый монашеский аскетизм от тех типов аскетизма, которые были характерны для философских школ античности, особенно для стоиков? Ведь призыв к воздержанности и умеренности - общий мотив практически-нравственной философии греков.

Аскетизм средневековья имеет своей целью не отказ от плоти как таковой (не случайно в средние века самоубийство считалось смертным грехом, что отличало христианскую этику, в частности, от стоической), а воспитание плоти с целью подчинить ее высшему - духовному началу.

11. Проблема разума и воли. Свобода воли

Личный характер христианского Бога не позволяет мыслить его в терминах необходимости: Бог имеет свободную волю. "И никакая необходимость, - обращается к Богу Августин, - не может принудить Тебя против воли Твоей к чему бы то ни было, потому что божественная воля и божественное всемогущество равны в существе Божества..."

Соответственно и в человеке воля выступает на первый план, а потому в средневековой философии переосмысливается греческая антропология и характерный для античности рационализм в этике. Если в античности центр тяжести этики был в знании, то в средние века он - в вере, а значит, перенесен из разума в волю. Так, в частности, для Августина все люди суть не что иное, как воля. Наблюдая внутреннюю жизнь человека, и прежде всего свою собственную, Августин вслед за апостолом Павлом с сокрушением констатирует, что человек знает добро, однако же воля его не подчиняется ему, и он делает то, чего не хотел бы делать. "Я одобрял одно, - пишет Августин, - а следовал другому..." [2] Это раздвоение человека Августин называет болезнью души, неподчинением ее самой себе, то есть высшему началу в себе. Именно поэтому, согласно средневековым учениям, человек не может преодолеть своих греховных влечений без божественной помощи, то есть без благодати.

Как видим, в средние века человек больше не чувствует себя органической частью космоса - он как бы вырван из космической, природной жизни и поставлен над нею. По замыслу, он выше космоса и должен быть господином природы, но в силу своего грехопадения он не властен даже над собой и полностью зависит от божественного милосердия. У него нет даже того твердого статуса - быть выше всех животных, какой ему давала языческая античность. Двойственность положения человека - важнейшая черта средневековой антропологии. И отношение человека к высшей реальности совсем иное, чем у античных философов: личный Бог предполагает и личное к себе отношение. А отсюда - изменившееся значение внутренней жизни человека; она становится теперь предметом внимания даже более пристального, чем то, которое мы находим у стоиков. Для античного грека, даже прошедшего школу Сократа ("познай самого себя"), душа человека соотнесена либо с космической жизнью, и тогда она есть "микрокосм", либо же с жизнью общественного целого, и тогда человек предстает как общественное животное, наделенное разумом. Отсюда античные аналогии между космически-природной и душевной жизнью или между душой человека и социумом. Августин же вслед за апостолом Павлом открывает "внутреннего человека", целиком обращенного к надкосмическому Творцу. Глубины души такого человека скрыты даже от него самого, они, согласно средневековой философии, доступны только Богу.

Но в то же время постижение этих глубин необходимо для человеческого спасения, потому что таким путем открываются тайные греховные помыслы, от которых необходимо очиститься. По этой причине приобретает важное значение правдивая исповедь. Новоевропейская культура обязана исповедальным жанром именно средневековью с его интересом к человеческой психологии, к внутреннему миру души. "Исповедь" Ж. Ж. Руссо, так же как и Л. Н. Толстого, хоть они и различаются между собой, восходят тем не менее к общему источнику - "Исповеди" Августина.

Внимание к внутренней душевной жизни, соотнесенной не столько с внешним - природным или социальным - миром, сколько с трансцендентным Творцом, порождает у человека обостренное чувство своего Я, которого в такой мере не знала античная культура. В философском плане это приводит к открытию самосознания как особой реальности - субъективной, но при этом более достоверной и открытой человеку, чем любая внешняя реальность.

Наше знание о собственном существовании, то есть наше самосознание, по убеждению Августина, обладает абсолютной достоверностью, в нем невозможно усомниться. Именно через "внутреннего человека" в себе мы получаем знание о собственном существовании; для этого знания мы не нуждаемся во внешних чувствах и в каких бы то ни было объективных свидетельствах, которые подтверждали бы свидетельство самосознания. Так в средние века начался процесс формирования понятия Я, ставшего отправным пунктом в рационализме Нового времени

12. Память и история. Сакральность исторического бытия

В период раннего средневековья можно заметить острый интерес к проблеме истории, нехарактерный в такой мере для античного сознания. Хотя в Древней Греции были такие выдающиеся историки, как Геродот и Фукидид, хотя для Древнего Рима историческое повествование о временах давно прошедших, так же как и о событиях текущих, было одной из важнейших форм самосознания народа, однако история здесь еще не рассматривалась как реальность онтологическая: бытие у древних языческих народов прочно связывалось именно с природой, космосом, но не историей. В средние века на место "священного космоса" древних встает "священная история". Это и понятно. Важнейшее с христианской точки зрения мировое событие - а именно воплощение Бога Сына в человека Иисуса - есть событие историческое, и оно должно быть понято исходя из всей предшествующей истории рода человеческого, как она была представлена в Ветхом Завете. Более того, ожидаемое христианами спасение верующих, которое произойдет, когда "свершатся времена", погибнет испорченный, греховный мир и наступит тысячелетнее царство праведников на земле, тоже мыслится как событие историческое. Ожидание конца истории, то есть эсхатологическая установка средневекового мышления (эсхатология, от греч. eschatos - последний, конечный) приковывала внимание философов к постижению смысла истории, которая теперь превращалась как бы в подлинное бытие, в отличие от реальности природной, трактуемой, как мы уже знаем, преимущественно символически, то есть опять-таки сквозь призму "священной истории". Изучение Священного Писания на протяжении целого тысячелетия привело к созданию специального метода интерпретации исторических текстов, получившего название герменевтики. Правда, эта интерпретация в средние века была подчинена христианской догматике; однако это воспитывало также интерес к более широкому осмыслению исторической реальности. В эпоху Возрождения, в XIV-XVI веках, этот интерес стал доминирующим.

Интерес к истории как подлинной сакральной (священной) реальности, соединенный с пристальным вниманием к жизни человеческой души, к "внутреннему человеку", дал толчок к анализу памяти - способности, которая составляет антропологическую основу исторического знания. И не случайно у Августина мы находим первую и наиболее фундаментальную попытку рассмотреть человеческую память, дав с ее помощью новое - не характерное для античной философии - понимание времени. Если у греческих философов время рассматривалось сквозь призму жизни космоса и прежде всего связывалось с движением небесных светил, то Августин доказывает, что время - это достояние самой человеческой души. А поэтому даже если бы не было вообще космоса и его движений, но оставалась душа, то было бы и время. Условием возможности времени, по Августину, является строение нашей души, в которой можно заметить три разные установки: ожидание, устремленное к будущему, внимание, прикованное к настоящему, и память, направленную на прошлое.

Человек, понятый сквозь призму внутреннего времени, предстает не просто как природное, но прежде всего как историческое существо. Однако в средние века возможность такого понимания еще не реализуется полностью, поскольку сама история здесь включена в рамки "священных событий" и потому предстает как отражение некоторых сверхвременных, надысторических реальностей. И только в эпоху Возрождения появляются попытки освободить "мирскую" историю от ее "священной" оболочки, рассмотреть ее как реальность самостоятельную.

Подводя итог нашего рассмотрения, можно сказать, что средневековая философия в целом должна быть охарактеризована как теоцентризм: все основные понятия средневекового мышления соотнесены с Богом и определяются через него.

Философская мысль в средние века развивалась, однако, не только в Западной Европе, но и на Востоке, в Византии; если религиозным и культурным центром Запада был Рим, то центром восточно-христианского мира был Константинополь. Хотя средневековая философия Византии имеет много общего с западноевропейской, однако у нее есть также и ряд особенностей, отличающих ее от средневековой мысли Запада.

13. Философия в Византии (IV-XV века)

Для Западной Европы началом средневековья принято считать 476 год - год завоевания Западной Римской империи германцами. Восточная Римская империя - Византия - избежала варварского завоевания; в ее истории трудно провести такую же четкую грань между античностью и средневековьем, ибо все традиции греко-римского мира и эллинистического Востока - экономические, политические, культурные - сохранялись в Византии, не прерываясь. Благодаря этому на протяжении многих столетий Византия стояла впереди других стран средневековой Европы как центр высокой и своеобразной культуры.

Византийская культура представляла собой неповторимый сплав античных, в том числе и философских, традиций с древней культурой народов, населявших восточные области империи, - египтян, сирийцев, армян, других народов Малой Азии и Закавказья, племен Крыма и поселившихся в империи славян, а позднее отчасти арабов. Однако это не было хаотическое нагромождение разнородных культурных элементов; напротив, единство - языковое, конфессиональное и государственное - отличало Византию от других государств средневековой Европы, в особенности в ранний период. В стране господствовала христианская религия в ее православной форме.

К образованию и науке византийцы относились с большим уважением. Известная всем поговорка "Ученье - свет, а неученье - тьма" помещается знаменитым византийским богословом и философом Иоанном Дамаскиным (ок. 675 - до 753) в самом начале его труда "Источник знания" и сопровождается пространным доказательством. Византийские философы сохранили античное понимание науки как чисто умозрительного знания в противоположно сть знанию опытному и прикладному, считавшемуся скорее ремеслом. В согласии с античной традицией все собственно науки объединились под именем философии. Иоанн Дамаскин, объясняя, что такое философия, приводит шесть самых важных ее определений, которые сложились еще в античности, но кажутся ему совершенно правильными: 1) философия есть знание природы сущего; 2) философия есть знание божественных и человеческих дел, то есть всего видимого и невидимого; 3) философия есть упражнение в смерти; 4) философия есть уподобление Богу; а уподобиться Богу человек может с помощью трех вещей: мудрости, или знания истинного блага, справедливости, которая заключается в распределении поровну и беспристрастии в суждении, благочестия, которое выше справедливости, ибо велит отвечать добром на зло; 5) философия - начало всех искусств и наук; 6) философия есть любовь к мудрости; поскольку же истинная мудрость - это Бог, то любовь к Богу и есть подлинная философия.

В отличие от Западной Европы, в Византии никогда не прерывалась античная философская традиция; именно византийские богословы усваивают и сохраняют все богатство мысли греческих философов. Как мы знаем, самым развитым и влиятельным философским направлением поздней античности был неоплатонизм, систематизировавший учение Платона об отдельно существующих умопостигаемых идеях как единственно подлинном бытии с помощью методов аристотелевской логики. Философия неоплатоников оказала значительное влияние на христианских мыслителей Византии. Видной фигурой среди них был Псевдо-Дионисий Ареопагит (V век), который изложил христианское вероучение в терминах и понятиях неоплатонизма. Сочинения Дионисия легли в основу дальнейшего развития мистического направления в богословии и философии как Византии, так и Запада. Терминология и аргументация неоплатоников используются и другими мыслителями ранней Византии - жившими в Каппадокии (Малая Азия) Василием Кесарийским, Григорием Назианзином, Григорием Нисским.

Не все отрасли знания, входившие в состав античной философии, разрабатывались византийскими мыслителями в одинаковой степени. В том, что касалось общих вопросов естествознания, космологии, астрономии, физики и в большой мере также математики, византийская наука ограничивалась преимущественно изучением и интерпретацией античных теорий. Зато в тех областях знания, которые были необходимы для решения собственно богословских вопросов, в Византии создавались оригинальные учения. В так называемых "тринитарных спорах" (спорах о единстве Бога в трех лицах) разрабатывалась философская онтология, или учение о бытии; в спорах христологических - антропология и психология, учение о человеческой личности, о душе и теле; позднее (в VIII - IX веках) в иконоборческих спорах разрабатывалось учение об образе и символе. Построение догматической системы требовало знания логики; неудивительно, что с VI и до XII века логика переживает необычайный расцвет.

Начиная с X-XI веков в развитии богословско-философской мысли Византии можно проследить две тенденции: рационалистически-догматическую и мистически-этическую. Для первой характерен интерес к внешнему миру и его устройству ("физика"), а вследствие этого и к астрономии, которая в средневековом сознании связывалась с астрологией и пробуждала, в свою очередь, интерес к оккультным наукам и демонологии, интерес и доверие к человеческому разуму ("логика"), а потому преклонение перед античной, языческой классикой. Для этой - рационалистической - тенденции характерен и интерес к истории и политике, где устанавливаются рационалистические и утилитаристские принципы. Именно таков круг интересов одного из самых блестящих деятелей византийской культуры XI века Михаила Пселла - философа, политика, историка, филолога. Другая тенденция - "исихазм", находившая выражение в сочинениях, в основном монашеских, аскетических (один из самых популярных и почитаемых ее представителей раннего периода - Иоанн Лествичник, до 579 - ок. 649; позднего периода - Григорий Палама, 1296-1359), сосредоточила основное внимание на внутреннем мире человека и на практических приемах его усовершенствования в духе христианской этики смирения, послушания и внутреннего покоя, или тишины (от греческого слова hesychia - покой, безмолвие, отрешенность). Борьба мистического и рационалистического направлений особенно обострилась в последние века существования Византийской империи. Учение Паламы завоевало огромную популярность в стране, в особенности среди среднего и низшего духовенства. Против него активно выступал философ-гуманист Варлаам Калабрийский (ум. в 1348), защищавший, хотя и не вполне последовательно, тезис о примате разума над верой. В дальнейшем, в XIV-XV веках, рационалистическое направление в философии и науке распространяется в Византии все шире, обнаруживая идейное родство с западноевропейским гуманизмом. Из его сторонников наиболее известен Георгий Плифон (Плетон) (ок. 1355- 1452) - выдающийся платоник, а также солнцепоклонник и утопист, его современники Мануил Хрисолор (1355-1415) и Виссарион Никейский (1403-1472). Проповедь индивидуализма, духовной самодостаточности человека, преклонение перед античной культурой - характерные черты их мировоззрения. Эти ученые были тесно связаны с итальянскими гуманистами и оказали на них большое влияние.

Византийская богословская и аскетическая литература во многом определила склад древнерусской духовной культуры. Она оказала влияние и на формирование философии народов Кавказа и Закавказья, входивших частично в состав Византийского государства.