

Протоиерей
Владимир
Мустафин



История европейской философии

Курс лекций



Владимир Файкович Мустафин

История европейской философии: курс лекций

Серия «Богословие и философия»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=65640406

*В. Ф. Мустафин. История европейской философии: курс лекций:
Санкт-Петербургская духовная академия; Санкт-Петербург; 2020
ISBN 978-5-906627-80-3*

Аннотация

Курс лекций «История европейской философии» кандидата богословия, профессора кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии протоиерея Владимира Мустафина охватывает время с начала т. н. «Средних веков» до XVIII века.

В «Новое время» (XVII-XVIII вв.) возникают оригинальные философские системы Декарта, Фрэнсиса Бэкона и Лейбница, которые, однако, в основных своих гносеологических положениях оказались повторением античной философии. По-настоящему новым умственным творчеством в Западной Европе стало моделирование вселенской онтологической реальности в виде естественно-научной картины мира. Но и эта картина мира в основе своей имела античный философский ресурс –

математику, т. е. тот же платонический рационализм, только в его математическом (= пифагорейском) варианте.

Рекомендуется преподавателям и студентам богословских учебных заведений, богословских факультетов светских вузов, а также всем изучающим историю философии.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

История европейской философии	8
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Владимир Мустафин

История европейской философии: курс лекций

© Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2020

* * *



Издание осуществлено при поддержке храма Сретения Господня на Гражданском проспекте г. Санкт-Петербурга.

Издательство Санкт-Петербургской духовной академии благодарит настоятеля храма иерея Димитрия Лушникова и почетного настоятеля того же храма протоиерея Георгия Полякова за помощь в подготовке данной книги.

История европейской философии

Философия в Средние века

После завершения античного периода в европейской истории, которое обычно хронологически обозначают V–VI веками, наступил долгий, почти тысячелетний период европейской истории, который принято называть Средневековьем. Для характеристики состояния философии в этот средневековый период чаще всего употребляют термин «схоластика». Именно для истории философии это название своим этимологическим смыслом («схоли» по-гречески = «школа») вполне удачно, потому что верно выражает способ существования европейской философии в это время. Способ этот состоял в том, что философия в это время была учебным материалом для программ школьного обучения. И только. Никакого существенного изменения в своём содержании этот философский учебный материал за всё время схоластики не испытал. То, что получили Средние века от античной эпохи в области философии, с тем они и просуществовали всё своё время. Существенно нового ничего не возникло. Поэтому, когда говорят о средневековой философии, то подразумевают именно античную философию, которая в Сред-

ние века хранилась и преподавалась в средневековых школах.

Такое суждение не вызывает сомнения по отношению к Восточной римской империи, к Византии, где античная философия именно в таком качестве учебного материала и пребывала до самого конца существования Византии, до захвата Константинополя турками в 1453 году¹.

Сложнее обстоит дело с признанием суждения об отсутствии оригинальной средневековой философии по отношению к Западной Римской империи и к тем государственным образованиям, которые на месте этой империи впоследствии возникли. Западная Римская империя, как известно, закончила свое политическое существование в 476 году, когда её последний император Ромул-Августул был низложен предводителем германских наемников на римской службе Одоакром. В последующей, чрезвычайно насыщенной различными событиями истории Западной Европы имеет место, кроме всего прочего, и история становления школьного образования, прежде всего христианско-церковного (ибо в эти времена основным определителем культурного состояния общества в Западной Европе, как и в Византии, была именно христианская Церковь).

В связи с этим обычно вспоминают различных выдаю-

¹ Можно кстати вспомнить, что это событие, падение Константинополя, и дата его, 1453 год, многими историками считается датой конца всего периода Средних веков в европейской истории.

щихся интеллектуалов, которые своими знаниями этому становлению школьного образования прямо или косвенно способствовали. Прежде всего вспоминают обычно Северина Боэция (480–524), Марциана Капеллу (V век, точной хронологии нет), Аврелия Кассиодора (480–570) и Исидора Севильского (570–636). В своих действительно энциклопедически обширных ученых знаниях они совмещали христианское вероучение и философскую эрудицию. На Боэция даже указывают как на крупнейшую философскую фигуру конца античности и начала Средневековья в Западной Европе. Его иногда даже называют «первым из схоластов». Он действительно был выдающимся культурным просветителем своего времени. Он поставил себе целью ознакомить латинский культурный мир с греческой философией, для чего он хотел перевести на латинский язык основные сочинения Аристотеля и Платона и сопроводить переводы своими комментариями. То есть, он взялся за продолжение дела, которое начал до него Цицерон на полтысячелетия раньше. Вполне достичь этой своей цели Боэцию не удалось, но некоторые переводы были им все же осуществлены. И именно эти переводы (сочинений Аристотеля «О категориях», «Об истолковании», «Аналитика», «Топика», сочинения Порфирия «Введение к «Категориям» Аристотеля»), с несколькими комментариями к ним, были большую часть Средних веков едва ли не единственным источником, или, во всяком случае, одним из немногих источников сведений по греческой фи-

лософии, которым пользовались средневековые западноевропейские интеллектуалы вплоть до тринадцатого века. Но это именно лишь переводы, пусть и с комментариями, греческих философских текстов на латинский язык, которые к самому содержанию античной философии ничего существенного добавить, конечно, не могли. Ничего оригинального в философии Боэций не произвел.

Что касается Марциана Капеллы, Аврелия Кассиодора и Исидора Севильского, то для свидетельства их умственной активности в области философии обычно упоминают общее для них всех теоретизирование о двух циклах учебных дисциплин, усвоение которых необходимо всякому школьно-образованному человеку, готовящемуся заниматься какой бы то ни было словесно-книжной научной деятельностью.

Первый цикл – «trivium», включающий три учебные дисциплины начально-среднего уровня обучения: грамматика, диалектика (= логика), риторика (= теория словесности плюс история словесности).

Второй цикл – «quadrivium», в который включаются основные учебные дисциплины средне-высшего уровня обучения: арифметика, астрономия, геометрия, музыка (= теория искусства).

Но это теоретизирование никакого отношения к собственно философии не имеет. Это теоретизирование (оно, кстати, имеется и у Боэция) относится к области прикладной

дидактики, которая предлагает наиболее целесообразный порядок следования друг за другом преподаваемых учебных дисциплин, чтобы усвоение этих дисциплин учащимися было наиболее естественным, легким и прочным.

Теоретизирование на эту тему было одним из следствий решения общей в ту эпоху проблемы – объяснить отношение христианского вероучения к языческой образованности. Могло быть только два варианта этого отношения – 1) непримиримость, и 2) примирение. Поначалу христианская община и языческий культурный мир были настроены враждебно друг к другу. Точнее, враждебность была острой со стороны языческого общества и государства. Отсюда и гонения на христиан в течение трёх столетий. Со стороны христиан была настороженная недоверчивость, доходящая до непримиримости, выражавшаяся иногда отказом признавать в античной культуре вообще какую-либо ценность, так как эта культура с христианской точки зрения того времени была безнадежно поражена грехом, следствием безбожия (языческие религии приравнивались к безбожию). Вспомним оценки языческой культуры Татиана, св. Иоанна Златоуста и св. Августина.

Но возобладала все же более конструктивная, примирительная точка зрения: христианам необходимо языческую образованность освоить уже хотя бы ради того, чтобы обеспечить успех апостольской миссии среди образованных язычников. Эта точка зрения впервые была сформулиро-

вана, как известно, св. Иустин Мучеником, Климентом Александрийским и Оригеном. Западноевропейские схоласты её попросту подтвердили.

Да и в самой схоластической дидактике («trivium» + «quadrivium») ничего оригинального нет. Она взята из античной эпохи, из практики античного школьного обучения. Просто к ней первые схоласты добавили христианское Священное Писание и христианское вероучение в качестве учебного материала. А философский учебный материал полностью взят из античной эпохи.

В качестве носителей схоластической образованности в дальнейшем времени Средневековья чаще всего вспоминают Рабана Мавра (784–856), Алкуина (735–804), Иоанна Скотта Эриугену (810–877), Ансельма Кентерберийского (1033–1109). Но и у этих выдающихся интеллектуалов философская эрудиция была полностью перенятой из античных источников.

Много слов принято тратить на объяснение происхождения средневекового философско-теоретического мистицизма. Вспоминают в этой связи сочинения (псевдо) Дионисия Ареопагита, переводчика этих сочинений на латинский язык Иоанна Скотта Эриугену, дальнейшее влияние мистических мыслей, в этих сочинениях находящихся, на последующих выдающихся мистиков Западной Европы – Бернарда Клервосского, Валентина Вейгеля, Якова Бёме и многих других. Но ведь и здесь никакой оригинальности нет. Весь

этого типа мистицизм (головной, умозрительный, теоретический, в противоположность мистицизму практическому, традиционному, религиозному) есть производное от неоплатонического «экстасиса», понятия (кстати сказать, недоступного для точного логического определения), которым античная философия пыталась в какой-то мере заменить христианское учение о «спасении». Философская, теоретическая мистика пыталась заменить мистику традиционно-религиозную, выразителем которой в позднеантичное время было христианство. И если характерным признаком состояния философии в Средние века принято считать сосуществование рационализма и мистицизма, то это сосуществование зародилось не в Средние века, а было перенесено в них из античности.

Большое значение придается т. н. «средневековому спору об «универсалиях»». Эта тема для рядового читателя обычно подается чуть ли не как первое проявление самобытности средневековой философии. На самом же деле и постановка вопроса об «универсалиях», и все предложенные западноевропейскими богословами-схоластами типовые ответы на этот вопрос своим содержанием полностью находятся в античной философии.

Смысл вопроса об «универсалиях», т. е. об общих понятиях, состоит в выяснении онтологического статуса общих понятий. Под общими понятиями подразумевались прежде всего категории (например – бытие, пространство, время),

но не только и даже не столько, а именно обычные общие понятия, выражаемые на языке именами существительными. Так вот, вопрос об общих понятиях – это вопрос о понимании характера существования этих общих понятий. А это понимание имеет только два варианта: 1) общие понятия существуют онтологически реально, т. е. их бытие аналогично бытию вещей окружающего нас предметно-чувственного мира; 2) общие понятия существуют только в душе (= уме) человека и никакой онтологической реальностью не обладают, только психологической (в виде слов). Естественно, в средневековых размышлениях на эту тему сразу же выявились эти два основных понимания.

Анзельм Кентерберийский выразил убеждение в несомненной онтологической реальности общих понятий. Эта точка зрения получила название «реализм» (общие понятия существуют объективно реально). Сущность «реализма» выражалась формулой «*universalia ante rem*». Смысл формулы в том, что совокупность общих понятий есть исходная онтологическая реальность, а совокупность вещей предметно-чувственного мира есть следствие этой исходной реальности. Каждый класс вещей, подходящий под определённое общее понятие, есть тиражирование этого общего понятия и воплощение его, понятия, в материи, а всё практически безграничное количество вещей предметно-чувственного мира есть результат тиражирования всей совокупности общих понятий и воплощения их в вещественно-чувственном мире.

Вторая позиция в споре об «универсалиях» выражалась убеждением, что никакой онтологической реальностью общие понятия не обладают и поэтому никакого серьезного значения в познавательной деятельности человека они иметь не могут. Эта точка зрения получила название «номинализм» (от латинского «nomina» = имя). В этом названии подразумевается аналогия: как имя человека не выражает сущности человека, ибо даётся ему под воздействием случайных обстоятельств, так и словесное обозначение понятия не выражает сущности обозначаемых этим понятием предметов, а прикладывается к группе сходных предметов только лишь для отличия этой группы предметов от других групп, обозначаемых уже другими понятиями-именами. Роль понятия в познании та же самая, что и роль имени в человеческом быту – чисто условно-практическая, и только. Сущность «номинализма» выражалась формулой «universalia post rem». Смысл этой формулы в том, что вещи предметно-чувственного мира даются человеку как первичная данность, а понятия вырабатываются человеческим умом и затем прикладываются к вещам предметно-чувственного мира произвольно. Средневековый номинализм сформулирован был Росцелином (1050–1125) и через два с лишним столетия был возобновлен и окончательно утвержден в качестве гносеологической позиции Уильямом Оккамом (1300–1350).

Между этими двумя основными позициями в средневековом споре об «универсалиях» оказалась ещё одна позиция –

промежуточная, компромиссная. Она пыталась совместить в себе особенности и реализма, и номинализма: внешне она напоминала реализм, но внутренняя её сущность была номиналистической.

Сформулировавший эту точку зрения Пьер Абеляр (1079–1142) рассуждал следующим образом. Общие понятия, конечно, существуют и потому имеют большое познавательное значение в умственной деятельности человека. Но существование общих понятий не следует понимать аналогичным существованию вещей предметно-чувственного мира. Они, общие понятия, существуют только в душах (= умах) людей. Не следует также понимать существование общих понятий в душах людей аналогичным существованию в душах людей представлений о вещах предметно-чувственного мира. Представления всегда понимаются как образы (= копии) вещей².

При таком понимании познавательного значения представлений у каждого представления (= копии), находящегося в душе человека, непременно предполагается наличие вещи (= оригинала) в предметно-чувственном мире. Именно так: у каждого представления, находящегося в душе человека, есть соответствие, вещь, в предметно-чувственном мире; представление относится к вещи как копия относится к оригиналу. Понятие качественно резко отличается от представления – у понятия нет соответствия в предметно-чув-

² Точные эти копии или не точные – это уже другой вопрос.

ственном мире, а значит, и нет предшествующего ему, понятию, оригинала. Если о происхождении представления можно сказать, что оно зарождается в предметно-чувственном мире в виде вещи-оригинала, а затем оказывается в душе (= уме = памяти) человека в виде образа-представления-копии этой вещи, то о происхождении понятия этого сказать нельзя. Понятие не зарождается в предметно-чувственном мире, если зарождение толковать как возникновение в предметно-чувственном мире вещи-оригинала для понятия, копии этой вещи. Возникает вопрос: если так, если понятие не зарождается в предметно-чувственном мире, но несомненно существует в душе человека, то как объяснить его, понятия, происхождение? Ответ следующий. Понятие есть результат творчества души, порождение самой души. По-латински порождение (и в буквальном, биологическом смысле, и в переносном, умственном) выражается существительным *conceptus*. От этого слова и вся эта точка зрения, сформулированная Абельяром, получила название «концептуализм». Сущность «концептуализма» обозначается формулой «*universalia in re*». Смысл формулы в том, что существование общих понятий не следует представлять онтологически изолированным от существования предметно-чувственного мира, как это делают реалисты, и не следует представлять это существование в качестве фикции, не имеющей познавательного значения, как это делают номиналисты. Общие понятия существуют в самих вещах предмет-

но-чувственного мира, но существуют не как оригиналы для копий-понятий, а существуют в виде общих признаков, присущих сходным вещам предметно-чувственного мира. Дело уже индивидуальной познавательной способности человека эти общие признаки умственно извлечь из сходных вещей и из них, общих признаков, составить то или иное общее понятие.

При ознакомлении с концептуалистским объяснением происхождения общих понятий не следует упускать из виду, что таким образом получающиеся общие понятия не могут считаться копиями вещей предметно-чувственного мира, ибо категория «копия» непременно предполагает категорию «оригинал», но в предметно-чувственном мире нет оригиналов в строгом смысле этого слова, а есть лишь детали предполагаемых оригиналов в виде общих признаков, рассеянных среди сходных вещей предметно-чувственного мира. Каким бы замысловатым ни было концептуалистическое объяснение происхождения общих понятий, как бы концептуализм ни подлаживался под реализм, сущность концептуализма всё же обнаруживается довольно легко. И сущность эта – номинализм. Раз понятия в концептуализме не являются копиями онтологических реальностей, раз они всего лишь порождения самой души, то они не имеют познавательной ценности, ибо познавательную ценность наши душевные переживания получают только в одном случае – если они дают истину об объективной реальности. Если же наши

душевные переживания дают истину только о нашей внутренней, субъективной душевной жизни, то эта истина познавательной ценностью не обладает именно потому, что она субъективна, потому что внутренний мир любого человека, кроме самого этого человека, в принципе недоступен никому. Итак, концептуализм есть, в сущности, номинализм, но сопровождаемый побочными соображениями, эту сущность затемняющими.

Все эти три позиции в средневековом споре об «универсалиях» были полностью и исчерпывающим образом выработаны античными философами за почти полторы тысячи лет до самого этого спора. Есть, правда, разница: средневековые схоласты рассуждали об «универсалиях», античные философы – об «идеях». Эта разница, кстати сказать, не в пользу средневековых схоластов, ибо они рассуждали менее точно, чем античные философы. Ведь «идеи» и «универсалии» – это не одно и то же. И не потому, как это может показаться на первый взгляд, что «идея» – это по происхождению греческое слово, а «универсалия» – латинское. Нет, эти слова обозначают совершенно разные реалии. Платон, создатель учения об идеях, под идеями подразумевал именно умственно-онтологические оригиналы для понятий (по-латински: универсалий). И всё его гносеологическое учение об идеях имело целью объяснить происхождение понятий, которыми оперируют люди в своей умственной деятельности.

сти³. Схоласты же то ли забыли об идеях, то ли отождествили идеи с понятиями, и поэтому рассуждали о понятиях так, как античные философы рассуждали об идеях. И поэтому их рассуждения не обладали той прозрачной ясностью для ума, которой отличались размышления античных философов, хотя тема обсуждения и у тех, и у других была одна и та же. Но итоги обсуждения всё же оказались одинаковыми. Схоластический «реализм» – это, в сущности, точка зрения Платона, «академиков» (= платоников) и неоплатоников. Схоластический «номинализм» имеет античный первоисточник во взглядах Горгия, Антисфена и вообще всех античных скептиков. «Концептуализм» Абеяра есть повторение теории Аристотеля об идеях и о происхождении из них понятий.

В типичном изложении истории европейской философии утвердилась традиция считать действительно оригинальным творчеством схоластической учености её, так сказать, самоликвидацию, выразившуюся в отказе от метафизического знания и от попыток его формирования, и в указании на эмпирическое знание (= прикладное знание = естественно-научное знание) как на единственное истинное удовлетворение естественной для человека любознательности и стремления

³ Объяснение состояло в том, что понятия суть копии идей, которые запечатлелись в душах людей с тех пор, когда души непосредственно созерцали идеи в умственно-метафизическом мире. При таком объяснении в душах людей предполагалась познавательная способность, аналогичная телесному зрению, именно – умозрение.

к истинному знанию. В этой связи обычно вспоминают Уильяма Оккама, о котором мы уже знаем как об окончательно утвердившем номинализм в качестве самой влиятельной гносеологической установки в той части западно-европейского учёного общества, которое было в явной или неявной оппозиции к церковной интеллигенции.

То, что Оккам убеждал отказаться от метафизики и предлагал заняться прикладным знанием, вполне логично. Последовательный номиналист и не может не отказаться от метафизического знания, сплошь состоящего из общих суждений, которые представляют собою комбинации общих понятий и категорий. Ведь именно отрицание общих понятий в качестве элементов истинного знания и есть сущность номинализма, неизбежным следствием которого должен быть отказ от метафизики, т. е. от рациональной философии. Но, как уже выяснено, номинализм не есть изобретение Средних веков. И теоретическая сущность номинализма, и его практические последствия (в деятельности афинских скептиков-софистов) в полной мере обнаружались ещё в античную эпоху. Не может считаться новостью и указание на прикладное (= естественно-научное) знание как на единственную область, в которой только и необходимо человеку проявлять свои умственные способности. Античные скептики, отрицая теоретическое знание (а это и есть прежде всего метафизика) как излишнее и даже мешающее достижению истинной цели человеческой жизни – счастья, предлагали, кро-

ме прочего, ограничиваться именно обычными, практическими заботами и занятиями. А практические занятия (земледелие, растениеводство, скотоводство и все ремёсла, включая административное управление) как раз и обеспечивают прикладным знанием. Ничего нового, по существу, к античному скептическому отрицанию излишнего теоретизирования и к указанию на практику как на единственную область применения человеческого разума Оккам не добавил. Но значение его в истории европейской философии состоит не в оригинальности его мыслей, а в том, что именно ему удалось четко и окончательно оформить номиналистическую точку зрения на роль общих понятий в познавательной деятельности человека, смысл которой, номиналистической точки зрения, – в отрицании за общими понятиями познавательной ценности, что означало, ни много ни мало, отрицание метафизики как знания. Оккам завершил формирование номинализма.

Но само это формирование было процессом постепенным, в котором участвовали и те мыслители, которые прямого (в данном случае: гносеологического) отношения к номинализму не имели, но имели к номинализму отношение косвенное, выражавшееся в том, что они размышляли о сущности той умственной деятельности, которой человеку полезно заниматься помимо метафизики. Об этих мыслителях следует вспомнить, потому что именно их размышления подготовили почву для последовавшего через несколько столетий

в Западной Европе переключению умственной активности в сферу естественно-научную, что означало, кроме всего прочего, наступление Нового времени в западной культуре.

Среди этих мыслителей стоит выделить Роджера Бэкона (1214–1292). Получив разностороннее и основательное образование в английском Оксфорде, он, естественно, хорошо знал античную философию (другой тогда в Европе не было). Его оценка значения философии была очень высокой, явно не номиналистической. Абсолютная истина дается человеку через Божественное Откровение, которое изложено в христианском Священном Писании. Греческие философы Священного Писания не знали, но истина в их размышлениях бесспорно есть, особенно у Аристотеля и его толкователей. Как истина попала к грекам? Путём непосредственно к грекам направленного Божественного Откровения (мысль ещё св. Иустина Мученика). Поэтому между христианским богословием и греческой (аристотелевской) философией не может быть противоречия в принципе, – источник истины ведь один и тот же – Бог. Ход рассуждения вполне обычный для образованного христианина той эпохи. Но, вместе с тем, Роджер Бэкон предлагает обратить особое внимание и на математику⁴. По его убеждению, математика является теоретической основой всех наук (куда он включил даже и богословие). Внимание к математике само по себе не но-

⁴ Все свои ключевые мысли Роджер Бэкон систематически изложил в основном своем сочинении «Opus Majus».

вость, ибо математика (арифметика плюс геометрия) были учебными дисциплинами цикла «quadrivium» во все Средние века. Но упоминание о математике именно в XII–XIII веках в Западной Европе имело уже специальный смысл, который тогда заключался в убеждении в необходимости математики не столько для учебного развития ума, что само собой разумелось, сколько для методического использования её именно в практической научной деятельности. А так как практическое применение математики возможно только в естественно-научной сфере, то, по сути дела, подчеркивание важности математики означало подчёркивание важности естествознания. Именно так. Ценность богословия вне сомнения. Но рядом и естествознание, или, как тогда говорили, «натуральная философия». И то, и другое одинаково необходимо. Одно удовлетворяет потребности души, другое должно удовлетворять потребности тела. Такая констатация Роджером Бэконом необходимости естественной науки рядом с несомненной необходимостью христианского религиозного мировоззрения опередила аналогичную позицию Галилея более чем на триста лет. На столько же лет опередил Роджер Бэкон и ещё одного мыслителя, своего однофамильца Фрэнсиса Бэкона, опередил и в общей предрасположенности к естественно-научному знанию и, особенно, в одном пункте своих гносеологических рассуждений. Об этом пункте имеет смысл вспомнить, потому что рассуждения на его, этого пункта, тему прославили Фрэнсиса Бэкона, в то время

как эти рассуждения были в значительной степени просто повторением рассуждений на эту же тему Роджера Бэкона, опубликованных тремя столетиями раньше.

О чём речь? В самом начале своего основного сочинения «Opus Majus» Роджер Бэкон поместил небольшое рассуждение на тему о необходимости внимательного отношения индивида к своей собственной умственной деятельности, чтобы избежать некоторых типичных ошибок, которые часто встречаются в умственной деятельности, если к ней относятся недостаточно внимательно. Всего таких ошибок четыре. Чтобы таких ошибок не делать, надо знать их причины, которых тоже, понятно, четыре. Вот эти причины.

1) Подчинение авторитету. Когда неопытный индивид перенимает чьё-то чужое суждение только потому, что это суждение принадлежит какому-то авторитету, то тогда и возникает эта ошибка. Предупреждение этой ошибки состоит в предварительной критической проверке любого суждения, кому бы оно ни принадлежало, пусть бы даже и несомненному авторитету, прежде чем признать это суждение истинным, и только потому, что это суждение самостоятельным критическим анализом признано истинным, уже затем можно усвоить это суждение, т. е. признать это суждение, чужое по происхождению, своим суждением.

2) Подчинение привычке. Ошибка происходит оттого, что индивид наивно оперирует суждениями, перенятыми им от взрослых ещё в детстве и отрочестве, и поэтому ставши-

ми ему привычными, но при этом эти привычные для индивида суждения никогда не проходили проверку на истинность самим индивидом. Предупредить эту ошибку в принципе невозможно, ибо привычные суждения начинают перениматься именно в детстве и отрочестве, когда критическая способность в индивиде ещё почти что отсутствует. Остается только исправление этой ошибки, которое состоит в том, что перенятые в детстве и отрочестве суждения, ставшие привычными, впоследствии критически пересматриваются на предмет их истинности или ложности, и после критики признаются истинными и усваиваются, или ложными и отвергаются.

3) Подчинение ходячим суждениям. Ошибка в том, что индивид подчас бездумно перенимает мнения толпы, т. е. наиболее невежественной и аффектированной части обывателей, и поэтому сам становится носителем этих мнений, часто не только рационально нелепых, но даже и опасных для общественного порядка. Предупредить или исправить эту ошибку следует тем же способом, что и предыдущие ошибки, – своим самостоятельным рационально-критическим анализом.

4) Самообольщение. Ошибка, являющаяся следствием этой причины, состоит в том, что тот фактический набор суждений, который так или иначе сложился у индивида и который никогда самим индивидом не подвергался критическому анализу, оценивается самим индивидом как его лич-

ное бесспорное знание истины, хотя на самом деле этот набор суждений в основном есть заблуждение. Проще сказать, сущность этой ошибки в том, что отсутствие знания у индивида квалифицируется самим индивидом как наличие знания.

Нетрудно заметить, что в этом перечне причин заблуждений и самих заблуждений, строго говоря, ничего специально философского (в данном случае: гносеологического) нет. Всё это рассуждение есть изложение довольно-таки простой житейской истины, не выходящей за рамки обычного здравого смысла – истины о том, что при приобретении знания индивиду надо быть осмотрительным, чтобы не принимать в качестве знания того, что на самом деле знанием не является. С этим никому и никогда не приходило в голову спорить.

Сама классификация причин заблуждений невнятная. Первые три пункта, по сути дела, выражают одну и ту же мысль, – что причиной ошибки в процессе комплектования своего личного знания путем перенимания чужих суждений из разных источников является отсутствие предварительной критической оценки этих перенимаемых суждений, и поэтому можно получить в этих суждениях не знание, а заблуждение. Разница только в различии тех источников, из которых индивид перенимает чужие суждения, чтобы из них составить свое индивидуальное знание. И способ исправления или предупреждения возникающей ошибки во всех трёх случаях один и тот же – критическое переосмысление тех суж-

дений, которые индивид собирается перенять из какого-то источника или уже перенял. Так что вместо трёх первых пунктов классификации проще всего оставить только один, предупреждающий о риске некритического усвоения чужих суждений. Четвёртый пункт классификации вообще логически не вписывается в сам замысел классификации. Ведь классификация задумывалась как перечисление причин возможных ошибок при усвоении чужих суждений. А четвёртый пункт классификации говорит о психическом состоянии индивида, который свое фактическое невежество принимает за истинное знание. Сущностью этого психического состояния является, во-первых, самообман (свое неведение выдает самому себе за знание), а во-вторых, и это в данном случае более важное, насильственно для самого себя же не допускает даже мысли о вскрытии этого самообмана. Проще говоря, четвертый пункт классификации говорит о психическом состоянии индивида, у которого по каким-то причинам критическая способность или атрофирована, или, чаще всего, подавлена самим индивидом. Понятно, что в таком аффектированном психическом состоянии индивид не способен критически отнестись к содержанию своей душевной жизни, а значит, и не способен отличить истину от заблуждения в той части содержания своей душевной жизни, которую он выдает самому себе за знание.

Но все это относится к психологии (и даже в какой-то степени к психиатрии), но не к вопросу о происхождении оши-

бок при попытках составить себе знание из перенятых из различных источников чужих суждений, вопросу, примыкающему ближе всего к гносеологии, а не к психологии.

И последнее. Странно, что Роджер Бэкон посвятил специальное рассуждение сравнительно второстепенному пункту о риске перенимания чужих суждений для приобретения знания. Ведь общее школьное образование (в широком смысле) есть, в сущности, ничто иное как сплошной процесс перенимания учащимися чужих суждений, заключенных в учебниках, в лекциях преподавателей и вообще во всей конкретной школьной учебной программе. Здесь риска перенять не то, что надо перенять, в принципе быть не может, ибо школьные программы, составляемые опытными специалистами, этот риск исключают. Остается только бытовая жизнь индивида, в которой действительно есть риск нахвататься из разных источников (включая беспорядочное чтение книг) разного вздора, никакого отношения к здоровому знанию не имеющего. Но предупреждение об этом риске именно по отношению к бытовой жизни индивида смысла почти не имеет, ибо бытовая жизнь индивида вообще и, особенно, в информационной своей части (где и циркулируют все чужие для индивида суждения) носит преимущественно хаотический, случайный характер, при котором внешнее регулирование, в данном случае в виде предупреждения, даже и немыслимо.

Отдельной рубрикой в истории средневековой филосо-

фии проходит тема проникновения в Западную Европу информации об античной греческой философии путём переводов на латинский язык арабских текстов, содержавших эту информацию. Эти переводы начались ещё в XI веке, но особенно интенсивно они производились в XII веке, а в XIII веке содержание этих переводов было уже хорошо известно европейским интеллектуалам. Эффект влияния этой информации на европейские умы был настолько сильным, что впоследствии было даже общепризнано, что именно со времени усвоения европейскими учеными содержания философских знаний, поступивших к ним через арабские тексты, начался принципиально новый период истории европейской философии. Рубежом считается 1200 год (понятно, что это условно-символическая дата).

Греческая философия на арабском языке? Как она вообще оказалась у арабов? С возникновения ислама в VII веке военно-политическое господство исламитов стремительно распространялось по всем направлениям. Очень быстро под господство мусульман попали некоторые территории, принадлежавшие ранее Византии. В частности, Сирия (в широком смысле: от Средиземного моря до Месопотамии, и от верховьев Тигра и Ефрата до Аравии). Население этого культурно-исторического региона, говорившее на местном, сирском (= сирийском) языке, продолжало оставаться довольно долго в значительной степени христианским (преимущественно в несторианской модификации) и под мусульман-

ским господством. В умственном обиходе сирийских интеллигентных христиан-несториан имелись переведённые на их язык тексты греческих философов. С этих то сирских вариантов греческих философских текстов и были сделаны переводы на арабский язык всего наличного для той эпохи греческого философского материала.

Исламские интеллектуалы весь поступивший к ним греческий философский материал, особенно труды Аристотеля, тщательно проанализировали и снабдили комментариями. Здесь выделяются два имени – Авиценна (980–1037) и Аверроэс (1126–1198). Авиценна написал обширное сочинение, которое представляло собою подробный комментарий к большинству основных философских текстов Аристотеля. Аверроэс составил, помимо прочего, «Большой комментарий» к трудам Аристотеля, в котором сочинения Аристотеля («Метафизика», «Физика», «О душе», «О небе», «Первая аналитика») толковались особенно тщательно. Сочинения Авиценны и Аверроэса, переведенные на латинский язык, и оказали то сильнейшее влияние на европейскую ученость, о котором сказано выше.

Основных причин этого влияния две. Во-первых, из этих именно сочинений исламских учёных западноевропейцам стал известен Аристотель почти во всей полноте своих трудов. До этого им были известны всего лишь два-три кратких сочинения Аристотеля по логике и несколько довольно схематичных комментариев Боэция на них, и всё. Во-вторых,

тщательность комментариев. Ведь комментарий есть по своему существу объяснение текста, выявление его смысла. Качество комментария тем выше, чем тщательнее он осуществляется. У Авиценны и Аверроэса качество их комментариев на сочинения Аристотеля было, по признанию их европейских учеников, высочайшим. Эти комментарии превратились, по сути дела, в учебный курс по теме «Философия Аристотеля».

Но, кроме этих двух основных причин влияния сочинений Авиценны и Аверроэса на европейских интеллектуалов, были и другие причины этого влияния, объективно не столь значительные, но на практике не менее действенные. Прежде всего, сходство в оценке значения философии для богословия (соответственно, исламского и христианского) между мусульманскими учеными-богословами, какими были Авиценна и Аверроэс, и христианскими богословами-схоластами. И у тех, и у других значение философии для формирования соответствующей богословской системы признавалось насущно необходимым. Христианские богословы-схоласты в этом отношении были естественными продолжателями дела своих предшественников в лице таких апологетов как Климент Александрийский и Ориген, и таких учителей Церкви как св. Григорий Нисский, св. Василий Великий, св. Григорий Богослов (Назианзин) и, особенно для латинского Запада, блж. Августин. Все эти мыслители считали философию неотъемлемой частью той словесной образованности,

без предварительного усвоения и дальнейшего использования которой невозможно рационально выразить сущность христианского вероучения. А без рационального выражения сущности христианского вероучения (в той степени, в которой это рациональное выражение осуществимо в принципе) невозможно обучить христианскому вероучению кого бы то ни было. А без обучения невозможна апостольская миссия, по крайней мере среди образованных язычников.

Но и исламские богословы были поставлены в похожие условия. Их религия возникла в окружении высококультурных религиозных систем, в которых теоретическая часть была или давно рационально оформлена (иудаизм, зороастризм, браманизм, буддизм, вавилонская и египетская религиозные метафизики), или не так давно, но всё же в достаточной степени рационально продумана и изложена (эллинистический неоплатонизм, манихейство, христианство). Сам же ислам провозгласил себя принципиальным и абсолютным монотеизмом, противопоставляя себя тем самым всем остальным религиям как вариациям языческого многобожия⁵. Но провозглашённый монотеизм нуждался в теоретической проработке, то есть в нахождении таких понятий, суждений и умозаключений, при помощи которых принцип монотеизма предстал бы в виде более или менее подробного

⁵ Христианство толковалось как многобожие из-за своего учения о троичности, а иудейский монотеизм оценивался как недостаточный из-за того, что Промысел Божий ограничивался в нём заботами только об одной национальности – иудейской.

учения, способного действовать научающим и убеждающим образом на умы людей. А такие понятия, суждения и умозаключения уже имелись в наличии в греческой философии, особенно – в философии Аристотеля и у неоплатоников.

Исламские богословы и использовали этот умственный арсенал для рационального формирования своего вероучения. В доказательстве бытия Бога, отредактированном Авиценною, например, легко узнаётся Аристотель⁶. Чтобы подчеркнуть абсолютный характер исламского монотеизма, Авиценна в учении о сущности Бога проводит мысль об абсолютном единстве и простоте Бога⁷. Эта мысль взята у Аристотеля. Точнее сказать, у Аристотеля, толкуемого в духе неоплатонизма.

Оттуда же взято разъяснение Авиценною характера взаи-

⁶ Фактическое наличие мира предполагает причину своего бытия; такой причиной (= первопричиной) может быть только Бог. Это космологическое доказательство бытия Бога, сформулированное Аристотелем.

⁷ В наше время мысль о простоте Бога почти полностью не воспринимается и не вызывает желания вникнуть в её смысл и значение. Но в античной и в средневековой древности люди были более пытливыми. Для них вопрос о сущности Бога, проста эта сущность или сложна, имел принципиальное значение. Простота сущности Бога есть гарантия такого признака Бога как «вечность», потому что только простота сущности не подлежит разложению, которое, разложение, есть синоним исчезновения, и не ставит вопроса о возникновении, потому что возникновение есть сложение каких-то исходных элементов, что (сложение исходных элементов, более простых, чем Бог) по отношению к Богу есть бессмыслица. Бог не может мыслиться когда-то возникшим или когда-то могущим исчезнуть из бытия. К Богу неприменима категория «время». Бог не может мыслиться не вечным. Единство же Бога есть самоочевидность.

моотношения Бога и мира. Это взаимоотношение рассматривается как следствие причинного отношения Бога к миру. Если бесспорно, что отношение Бога к миру есть отношение причины и действия, то неизбежен вывод, что ни мир без Бога, ни Бог без мира не мыслимы. Но ведь Бог вечен. Следовательно, как будто напрашивается вывод, что мир подходит под категорию вечности. Этот вывод можно сформулировать, но с одним чрезвычайно важным уточнением. И Бог вечен, и мир вечен. Но в этих двух суждениях категория вечности понимается по-разному. По отношению к предметно-чувственному миру вечность понимается как бесконечная временная длительность. По отношению же к Богу вечность понимается как состояние вне времени.

Из тесного взаимоотношения Бога и мира вытекает ещё один важный вывод, а именно, что существование мира немыслимо без постоянной обусловленности его бытия Богом. Бог не просто сотворил мир, но, сотворив мир, Он поддерживает его существование. Без этой поддержки мир не мог бы существовать сам по себе⁸.

Что касается способа сотворения мира, то Авиценна полностью перенял неоплатоническое учение об эманации, но оснастил это учение своими самостоятельными подробностями и соответствующим этим подробностям терминами⁹.

⁸ В исламе и в христианстве эта поддержка Богом существования мира называется Промыслом Божиим о мире.

⁹ Штёкль А. История средневековой философии. М., 1912. С. 16–19.

В антропологии Авиценна следует за Аристотелем, усматривая в уме человека исключительную его особенность, принципиально отличающую его от остальных сотворенных существ и даже делающую человека в какой-то степени похожим на Бога.

Но, вместе с познавательной деятельностью ума, Авиценна признает наличие в человеке и мистической познавательной способности¹⁰. Мистическую способность Авиценна толкует в подчеркнуто религиозном духе. Мистическое озарение есть высшая ступень познания для человека. Оно не может осуществиться без тщательной нравственной подготовки человеческой души к его, мистического озарения, восприятию.

В психологии (как части антропологии), кстати, Авиценна держался твердого традиционного религиозного убеждения в бессмертии души. Для рационального подтверждения бессмертия души Авиценна ссылаясь на её нематериальность. В этом пункте влияния Аристотеля, как будто, и не могло быть. Ведь Аристотель, как известно, отрицал теорию переселения душ, а эта теория есть неизбежное логическое следствие убеждения в бессмертии душ. Души потому и переселяются в различные тела, что они, души, бессмертны, а тела, их временные носители, смертны.

Но, на самом деле, влияние Аристотеля на Авиценну проявилось и в психологии. Аристотель, как известно, усматри-

¹⁰ Это уже неоплатонизм.

вал в душе три яруса: растительный, животный и разумный. Но растительные и животные проявления жизни человека настолько связаны с телом (растительная жизнь – это питание и размножение, животная жизнь – это способность ощущать и чувствовать), что вместе с телом они и исчезают. Но разумная деятельность человека не связана с телом, она есть истинная сущность души. Авиценна полностью перенял эту мысль у Аристотеля, о чем уже говорилось выше (при изложении антропологии Авиценны).

Но как примирить признание разума сущностью человеческой души с признанием традиционного религиозного учения о бессмертии души? Авиценна примирил эти два положения в следующем учении. Душа, конечно, бессмертна. Но так как сущность души есть разум, то признание бессмертия души равнозначно признанию вечности разумной основы бытия. Бессмертие души отождествляется с вечностью разума. Понятно, что такое «примирение» означает, по существу, отказ от традиционной религиозной метафизики и замену её метафизикой философски пантеистической, в которой разум отождествляется с Богом, и религиозное спасение представляется в виде слияния человеческой души как капли разума с океаном разума – Богом. Но ислам твердо стоял в русле религиозной традиции, в которой признание бессмертия человеческих душ тесно связано с верой в будущее воскресение человеческих тел.

Вопрос о воскресении тел Авиценна разрешил ставшей

впоследствии знаменитой теорией «двойной истины». С точки зрения религии воскресение тел есть несомненное положение, но с точки зрения философии воскресение тел является условно-относительной истиной. Утверждаемое религиозной верой воскресение тел для разума есть лишь образное подтверждение мысли о бессмертии души.

Философские взгляды Аверроэса так же есть ничто иное как парафразы мыслей Аристотеля. В толковании Аристотеля Аверроэс в основном следует за Авиценной. Но есть и отличия. В объяснении процесса рационального познания Аверроэс, например, проводит мысль, что участие самого индивида в его, рационального познания, возникновении чрезвычайно незначительно. Самостоятельность человека проявляется только на уровне так называемого «пассивного разума»¹¹. То есть, на уровне обычной рассудочной дея-

¹¹ «Пассивный разум» – это разум, действующий в границах компетенции органов внешних чувств, т. е. то, что обычно называется рассудком. «Активный разум» – это собственно разум, интеллект, действующий в сфере умозрения, метафизики. Относительно терминологии следует отметить, что и Авиценна, и, особенно, Аверроэс ввели в свое понимание аристотелевской гносеологии, излагаемой ими под рубрикой психологии, множество дополнительных терминов. Например: «деятельный разум», «потенциальный разум», «пассивный разум», «возможный, или материальный разум», «приобретенный разум». (Штёкль А. История средневековой философии... С. 21–23, 29–32). Всё это разнообразие «разумов» является дополнением к обычной гносеологической категории «разум», которая у Аверроэса получила формулировку «всеобщий разум». Цель такой терминологической детализации понятна: сделать объяснение теории (в данном случае – гносеологической теории Аристотеля) предельно тщательным, исчерпывающим. Цель дидактическая и потому оправданная. Полный

тельности, сущность которой состоит в том, чтобы создавать в душе человека индивидуальные представления (= образы = копии) предметов чувственного мира. И только. Очевидно, что никакого по-настоящему серьезного гносеологического значения такая деятельность «пассивного разума» не имеет. Истинного, философского знания «пассивный разум» дать не может, ибо представления, которыми оперирует «пассивный разум», не являются элементами истинного знания. Такими элементами являются только понятия. Но понятия образуются в результате действия уже собственно разума.

курс объяснения и должен быть исчерпывающим. Но полный курс объяснения предназначен для преподавателей. Учащимся же должен предлагаться не полный курс, а упрощённый, приноровленный к возможностям усвоения учебного материала учащимися, т. е. то, что называется конспектом, или учебником. Но если учащимся предложить для усвоения не учебник, а полный курс учебного материала, то такое «обучение» в значительной степени теряет смысл. Столкнувшись с чрезмерно большим количеством терминов, да ещё терминов, трудных для усвоения, ибо они по смыслу частично синонимичны, а синонимы поддаются чёткому разграничению своих смыслов только специалистам, учащийся, как правило, приходит в состояние растерянности и оторопи, которое препятствует успешному осуществлению самого процесса обучения. При несвоевременной замене учебника полным курсом, что происходит часто при попытках самостоятельно овладеть каким-либо теоретическим материалом, нарушается основной принцип обучения – постепенность при переходе от усвоенного на элементарном уровне к усвоению на более высоких уровнях специализации. Об этой дидактической ошибке имеет смысл вспомнить потому, что тщательное изложение богословско-философского материала, свойственное средневековым систематическим сочинениям, стало в обывательском представлении синонимом бессмысленного жонглирования тёмными терминами. Но ведь обыватель не есть специалист, и потому компетенция специалиста для него и не может не представиться именно тёмной и непонятной.

И далее Аверроэс излагает свое толкование теории Аристотеля о возникновении понятий. Итак, исходным материалом для возникновения понятий являются обычные чувственные представления. Действие разума в познавательном процессе состоит в том, что он, разум, подвергает чувственные представления анализу (разбирая признаки представлений на существенные и несущественные), извлекает (= абстрагирует) только существенные признаки и соединяет эти существенные признаки в чисто умственные образы, которые и называются понятиями. Проще говоря, разум из чувственного образа (= представления), который не есть истинное знание, а только предварительная заготовка для получения истинного знания, выявляет своей абстрагирующей способностью умопостигаемый образ (= понятие), который и есть элемент истинного знания. А совокупность понятий дает философское знание во всей полноте. Пока всё, в сущности, есть повторение хода мыслей Аристотеля.

К этому Аверроэс присоединяет свои самостоятельные выводы. Сама познавательная способность получать из чувственных представлений умопостигаемые понятия выводит человека за рамки индивидуального бытия и делает его участником мирового, вселенского разума. Но в действии этой способности никакой заслуги человека как индивида нет. Весь процесс возникновения понятий осуществляется не в тесном мирке индивидуальных человеческих переживаний, а представляет собою онтологическую, объективно-кос-

мическую реальность. Самодеятельность человека возможна только на уровне «пассивного разума» (= рассудка), когда создаются чувственные образы окружающих человека предметов. В интеллектуальном же познании реальная самодеятельность человека невозможна¹². На рассудочном уровне познания, где самостоятельная активность человека вполне осуществима, достигается та сумма знания, которую Аверроэс называет «приобретённым разумом»¹³. Но настоящее

¹² Эта мысль может показаться мудрёной, даже отчасти диковинной, но на самом деле она просто фиксирует тот несомненный факт, что вместе с проникновением в мир абстрактно-умственного знания человек попадает в область реальности, никакого отношения к его индивидуальному душевному миру не имеющей. Этот умственно-абстрактный мир есть чистая объективность (хотя и не вещественно-материальная) со своими закономерностями, не зависящими от рассудка, воли и чувств индивида. Пример – математика, пусть даже на элементарно-школьном уровне арифметики и геометрии.

¹³ Эта категория скорее социологическая, чем гносеологическая. Но именно как социологическая она и вызывает интерес. Ведь под этой категорией, как уже сказано, подразумевается тот накопленный запас гуманитарно-словесного знания (профессиональное знание, по завету Аристотеля, здесь игнорируется из-за своего утилитарного характера), который накапливается и хранится в данном культурном обществе. Накапливается через сложение знаний индивидов, знаний, зафиксированных в письменных текстах, и хранится в виде книг в библиотеках. Мысль об обществе как хранителе гуманитарной культуры не есть ли предшественница зародившейся много позже, в XVII–XVIII веках во Франции, мысли о социальном характере культуры вообще (вне общества, объединенного единством языка, культура невозможна в принципе)? А отсюда, ни много ни мало, – и французский по происхождению социализм (Сен-Симон), и французская же по происхождению социология (Огюст Конт). А мысль о постепенном накоплении знания в обществе как о факторе и свидетельстве качественного совершенствования данного общества (чем больше знаний в обществе, тем оно со-

рациональное знание, конечно, достигается только на уровне истинного разума, истинного интеллектуального познания. Каким образом? Подробностей о способе происхождения чистого рационального знания Аверроэс не приводит. Только одна общая мысль, сущность которой в следующем. Так как истинный человеческий разум (не рассудок) имеет ту же природу, что и божественный разум, ибо человеческий разум есть эманация божественного разума, то человеческому разуму в его познавательной деятельности доступны все онтологические ступени бытия, ибо все ступени вселенского бытия, кроме материи, тоже есть следствия эманации божественной реальности, которая, божественная реальность, и есть божественный разум. «Подобное познается подобным». И когда такое познание осуществляется человеческим разумом, то тем самым осуществляется высшая форма познания, на которую способен человек. И это высшее познание приносит человеку и высшее интеллектуальное (= духовное) наслаждение, которое, в свою очередь, есть свидетельство духовного совершенства человека, равного его уподоблению Богу на уровне познания.

Этот ход мыслей Аверроэса есть, по сути дела, повторение гносеологических размышлений неоплатоников, у которых также человек восходит в своем познании от низше-

вершеннее) не есть ли предшественница идеи умственного прогресса, возникшей во Франции в XVII веке и сформулированной там же в XVIII веке (Тюрго, Кондорсе)?

го уровня, выявления идей в чувственных представлениях, через непосредственное, интуитивное познание идей, – к отождествлению индивида с Богом в высшем своем познавательном состоянии. Повторение, правда, лишь частичное, потому что у Плотина, во-первых, имела место категория непознаваемости Бога чисто рациональным способом, а, во-вторых, способом познавательного отождествления с Богом Плотин предлагал мистический «экстасис». У Аверроэса нет ни категории рациональной непознаваемости Бога, ни учения о мистическом познании, об «экстасисе». Гносеологическую мистику Аверроэс отвергал в принципе. Только наука, под которой он подразумевал именно чисто рациональное познание, т. е. философию, для него есть единственный способ достижения истины.

Но если это так, то как быть с религией? Не мог же Аверроэс, будучи мусульманином, отрицать религию (для него это ислам) как источник и хранилище мировоззренческой истины. Неизбежно возникает следующая умственная диспозиция: источник истины – религия, а путь к истине – философия. Не противоречие ли это? Секуляристы всех эпох и всех культур, например, усмотрели бы в этом сопоставлении религии и философии именно противоречие. Если философия есть единственный путь к истине, то религия в принципе не нужна, потому что религиозный путь к истине – это уже другой путь к истине, отрицаемый философией. А если религия содержит в себе истину, то философия как поиск ис-

тины теряет смысл: истина уже в наличии, искать, следовательно, нечего. Аверроэс так плоско не рассуждал. Для него религия есть неременная предпосылка философии. Кто не искал истины в религии, для того и поиск истины в философии не имеет смысла. Поиск истины, где бы он ни осуществлялся, в религии ли или в философии, предполагает уверенность в наличии истины, без которой, уверенности в наличии истины, сам поиск истины не мог бы даже начаться. Поэтому последовательные скептики, как правило, отрицают одновременно и религиозную истину, и философскую. Но если все же истина ищется, то её поиск осуществляется и в религии, и в философии. Общая цель – поиск истины – исключает возможность существенного противоречия между религией и философией. Фактически встречающиеся между ними противоречия суть мнимые, кажущиеся, которые нетрудно примирить.

Основная причина видимых, кажущихся расхождений между религией и философией состоит в том, что для религии типичным способом выражения убеждений служит художественная образность, а для философии – рациональное суждение. На самом деле одно другому, конечно, не противоречит. Напротив, художественная сторона религии, проявляющаяся в культе и в молитвословиях, естественно гармонирует с философией, проявляющейся в религиозной метафизике.

Тем не менее, всё же существуют между религией и фи-

лософией такие положения, по отношению к которым примирить стороны невозможно. Бессмертие души, например. Аверроэс твердо стоял в убеждении, что с философской точки зрения бессмертие индивидуальной души человека есть бессмыслица. Ведь все состояния души и все её функции, кроме чисто разумных операций, связаны с телом, поэтому даже представить душу существующей независимо от тела невозможно, а не то чтобы представить это отдельное от тела существование души бессмертным. О бессмертии по отношению к душе можно говорить только в следующем единственном смысле. Индивидуальный человеческий разум действительно несёт в себе момент бессмертия, но сама категория бессмертия приложима только к совокупности человеческих индивидуальных разумов. Бессмертен не индивидуальный человеческий разум, а разум всего человечества. Поэтому допустимо говорить только лишь о некоем аллегорически понимаемом бессмертии всего человеческого рода и только на том основании, что человеческий род есть носитель всечеловеческого разума. И всё. Бессмертие же индивидуальных человеческих душ как онтологических единиц и размышления о судьбах этих душ после их разъединения с телами (в момент смерти) с точки зрения философствующего разума есть наивное умствование, могущее удовлетворить лишь непритязательные умы простых верующих, но не философов. Очевидно, что такое теоретизирование неприемлемо для религии. Налицо противоречие по во-

просу о бессмертии человеческой души между религией и философией.

На это противоречие Аверроэс реагирует так же, как Авиценна реагировал на противоречие между религией и философией по вопросу о воскресении тел, – теорией «двойной истины». Положение религии о бессмертии человеческой души, конечно, бесспорно, философское же понимание этого положения есть частное учёное мнение, которое именно в таком качестве, частного учёного мнения, и следует признавать, не более. Философ может держаться различных частных теоретических мнений, но выступать против религии того общества, в котором он живет, не должен во всяком случае.

По поводу теории «двойной истины» установился странный обычай придавать ей значение большее, чем она этого заслуживает, даже усматривать в ней некое хитрое умствование, прикрывающее некий коварный замысел. Установилась даже традиция эту хитрость теории «двойной истины» распутывать, разоблачать и представлять вывод этого разоблачения в виде неумолимого вердикта – теория «двойной истины» неверна в принципе. Умозаключение, лежащее в основе доказательства несостоятельности теории «двойной истины», следующее: истина может быть только одна, поэтому мыслить истину двойной невозможно. А дальше, как правило, следуют размышления, с этим умозаключением логически не связанные. Обычно дело сводится к указанию на ро-

ковое противостояние религии и философии (= науки), примирить каковое де невозможно, а надо непременно выбрать что-либо одно – или религию и мракобесие, или философию (= науку), прогресс, просвещение и гуманизм (что в сумме дает атеизм). К слову сказать, и в религиозной среде тоже противопоставление религии и философии часто считается неразрешимым. Строгие ревнители благочестия требуют держаться всех предписаний религии, и теоретических и практических, неуклонно, а философские умствования отставить как пустую и даже вредную блажь праздного ума. Но в религиозной среде эти рассуждения не связаны с теорией «двойной истины». Что касается умозаключения, что истина может быть только одна и поэтому мыслить её в двойственном числе невозможно, то оно, это умозаключение, являет собою пример схоластики в дурном смысле этого слова. Схоластика в дурном смысле есть бессодержательное умствование, в котором анализу подвергают не логически выверенные, определённые понятия, обозначаемые какими-то словами, а сами эти слова, подразумевая под ними некий неопределённый, а значит, произвольный смысл.

В данном случае (истина одна, поэтому двойной она не может быть) слово «истина» берется в очевидно неопределённом смысле. Ведь, действительно, без дополнительных уточнений непонятно, что такое «истина вообще». Если попытаться всё же понять, что это такое, то ничего другого в голову никому не может прийти, кроме некоего предположе-

ния о каком-то абсолютном знании, которого фактически ни у кого ещё нет, но к которому следует стремиться. И именно это предположение об истине как об идеале имел, кстати сказать, в виду Аверроэс, когда утверждал, что и религия, и философия одинаково стремятся к истине, поэтому между ними не может быть противоречия. В контексте размышлений Аверроэса о чаемой истине нетрудно уточнить это предположение об истине и, тем самым, придать ему уже необходимую логическую определённую. Под истиной здесь может пониматься именно мировоззренческая, т. е. метафизическая истина. У религии и у философии (но только у рациональной философии) объединяющим моментом служит именно стремление к истинной метафизике. Это то, что делает религию и философию похожими. Но есть и существенное различие. Оно – в понимании метафизического знания. Для религии метафизическое знание есть Божественное Откровение, принимаемое верой. Для философии метафизическое знание есть результат работы индивидуального человеческого разума, усваиваемый разумами других индивидов. Противопоставляются вера и разум. Умствующий обыватель обычно указывает на это противопоставление как на роковое противоречие, и тут же подсказывает типичный способ выхода из него. Надо де отказаться от неразумной веры и выбрать разум, просвещение, прогресс, цивилизацию, свободу, права человека и пр. Но это вздор. Вера и разум, точнее – вера и знание, не могут в принципе противоречить друг дру-

гу, потому что они относятся к различным категориям.

Вера – категория психологическая, знание – категория гносеологическая. Непосредственному сравнению, а тем более, противопоставлению друг другу, поэтому они не подлежат. Вера и разум вполне и без всякого соперничества могут совместно действовать в душевном мире любого человека.

Естественно, наибольший интерес вызывает взаимоотношение веры и разума в душе религиозного человека, особенно – отношение разума религиозного человека к метафизике его религии. Авиценна и Аверроэс, например, были мусульманами. Они полностью принимали своей религиозной верой учение ислама, построенное на признании Корана в качестве Божественного Откровения.

Как с этим вяжется их философское умствование, для которого некоторые положения исламского вероучения, как мы знаем, были непостижимы? Связь есть, и эта связь проста. Своей верой Авиценна и Аверроэс принимали метафизическое учение ислама в качестве абсолютно истинного, не подлежащего сомнению мировоззрения, но своим разумом они признавали, что некоторые пункты этого метафизического учения для них непостижимы чисто умственными средствами.

И такое состояние душевной жизни типично для человека, и нисколько не свидетельствует о каком-то болезненном разладе души. В религии же, например, общепризнанным положением считается непостижимость Бога чисто рацио-

нальным способом. Религиозно верующий человек признает бытие Бога в качестве основной истины своего мировоззрения, но, вместе с тем, признаёт невозможность для себя дать адекватное определение понятию Бога. И что? И здесь, по вопросу о сущности Бога, заводить разговор о «двойной истине»? Дескать, как можно совместить веру в Бога с неполнотой знания сущности Бога. Если бы такой вопрос и стал темой для учёного разговора, то ответ на него был бы легко найден.

Вера в существование Бога как раз и предполагает неполноту знания о сущности Бога. Если бы человек имел исчерпывающее знание о сущности Бога, то тогда и не было бы надобности в вере в Бога, ибо знание не нуждается в вере. Но так как исчерпывающего знания о сущности Бога человек не имеет (только частичное и, при том, косвенное, а не прямое), то необходимость в вере становится очевидной. Фактическая ситуация следующая. Вера и знание в религии необходимо сопутствуют друг другу. Человек верит в существование Бога, но адекватного знания о сущности Бога не имеет, только частичное. Естественная любознательность человека требует расширения области знания о сущности Бога. Этим, в частности, занимается и философия. Но сколько бы разумное человеческое познание о сущности Бога ни расширялось, исчерпывающим оно никогда стать не может, хотя бы по той причине, что греческая философия (в частности, неоплатонизм), на которую опирались Авиценна и Аверроэс,

указала на принципиальную ограниченность человеческого разума в его познавательных возможностях. Итак, вера и знание в религии необходимо сосуществуют. Но назвать это сосуществование разладом, некоей ущербной «двойственностью» религиозного мировоззрения нельзя. Вера и знание в религии не противоречат друг другу, напротив – они друг друга дополняют.

Влияние Авиценны и Аверроэса на европейских богословов-философов определилось несколькими важнейшими мотивами. Во-первых, наличием у исламских учёных сочинений Аристотеля в неизмеримо больших размерах, чем это было у европейских схоластов. Во-вторых, тщательность комментариев сочинений Аристотеля Авиценною и Аверроэсом, что стало образцом и для их европейских учеников. В-третьих, чрезвычайно высокая оценка Аристотеля Авиценною и Аверроэсом (Аристотель – величайший философский ум человечества), которая была перенята европейцами. Почти на полтысячи лет Аристотель стал величайшим философским авторитетом для европейских интеллектуалов. Это даже на первый взгляд несколько странно. Ведь со времен патристики величайшим философским авторитетом для христиан был Платон. А тут вдруг вместо Платона – Аристотель!

В значительной степени эта замена объясняется тем обстоятельством, что сочинения Аристотеля попали к арабским философам уже в неоплатонических комментариях. А

с такими комментариями Аристотель предстал перед Авиценною и Аверроэсом не просто как индивидуальный автор философских текстов, а как комбинация всех основных мыслей Платона, Плотина и самого Аристотеля, т. е. как квинт-эссенция всей греческой философии. Таким образом, в лице Аристотеля исламские ученые должным образом, т. е. максимально высоко, оценили всю античную философию (в конструктивной её части, понятно) как средство, помогающее религии представить свое вероучение в учебно-рациональном изложении.

В таком именно качестве (философии как помощницы религии) западноевропейские богословы-схоласты и переняли от исламских ученых античную философию, обозначив её именем Аристотеля. Ближайшая цель состояла в том, чтобы при помощи греческого научно-философского аппарата упорядочить, систематизировать христианское богословие (в его западном варианте). Что вскоре и произошло на самом деле.

Альберт Великий (1193–1280) в своих богословско-философских сочинениях не только использовал философию Аристотеля в арабских её комментариях, но и считал, что такое использование должно быть обязательным для каждого христианского богослова. Философский и даже, косвенно, богословский авторитет Аристотеля Альберт Великий ставил на уровень авторитета блж. Августина.

Ученик Альберта Великого, Фома Аквинат (1221–1274),

продолжил дело своего учителя. Он провозгласил Аристотеля величайшим философским авторитетом человечества. И значение философии Фома ставил тоже очень высоко. Необходимость философии для христианства обосновывается, по меньшей мере, двумя соображениями. Во-первых, философия есть необходимое преддверие богословия. В школьном образовании философия предваряет богословие как элементарная стадия обучения, предваряет сложную и, потому, более трудную для усвоения стадию обучения. Во-вторых, апостольская обязанность убеждать язычников в истинности христианского вероучения не может быть осуществлена без апелляции к разумным доводам, ибо апеллировать к Божественному Откровению в контактах с язычниками бессмысленно, потому что язычники не признают авторитета Божественного Откровения. А разумные доводы и есть компетенция философии. Необходимость философии для христианина Фома Аквинат обосновывает и антропологически. Вполне в духе антропологии Аристотеля Фома Аквинат указывает на разум человека как на ключевую особенность человеческой природы: «Ratio est potissima hominis natura». Из этой особенности человеческой природы естественно вытекает потребность человека, кроме всего прочего, предпринимать какое-либо действие только после обдумывания смысла этого предстоящего действия. Сначала обдумывание – потом действие. На этом же элементарном психологическом факте строится и соотношение умственной и практической дея-

тельности человека. Сначала умствование, теория, философия (= метафизика) – потом практика, этика (= практическая философия). Теория определяет практику. А теория – это и есть философия.

Но, конечно, эрудиция Фомы Аквината не исчерпывалась одной лишь философией. Он был прежде всего христианским мыслителем и богословом. Для него рациональная философия при всём её значении для школьного образования была все же лишь подготовкой к принятию более высокой истины, заключенной в Божественном Откровении. Верование, имеющее своей основой Божественное Откровение, по своему значению для человека выше, чем философия. Фома Аквинат даже был убежден, что «вера» не только формирует мировоззрение человека, определяющее его практику, но и теоретически совершенствует его разум.

Положение, что правильное мировоззрение (= христианское верование) совершенствует даже и мыслительную способность человека, понимать буквально, конечно, нельзя. Никакая врожденная способность человека не становится лучше от перемены мировоззрения – ни кровообращение, ни зрение, ни память, ни, в том числе, и мыслительная способность.

Если это положение Фомы Аквината понимать правильно, то оно означает, что философия только тогда приносит человеку настоящую пользу, когда она служит истинному мировоззрению, потому что она в таком случае опирается на

неизмеримо более высокий авторитет – Божественное Откровение, чем философия сама по себе, которая опирается на возможности только индивидуального человеческого разума. А если это именно так, если Божественное Откровение своим авторитетом превосходит умствование индивидуального разума, то отсюда прямо вытекает решение проблемы отношения веры (= вероучения, построенного на данных Божественного Откровения) и знания (= метафизического умствования индивида). Приоритет, конечно, у веры. Она должна направлять индивидуальный разум в его деятельности, а разум должен ждать директив от веры, чтобы начать действовать ради реализации этих директив. И результаты деятельности разума должны проходить через инспектирующий контроль веры. Если философское положение попадает в логическую ситуацию противоречия положению веры, то философское положение должно квалифицироваться как ложное и, потому, безусловно отвергаться¹⁴. Такое решение проблемы соотношения веры и знания (религии и философии) у Фомы Аквината есть если и не простое повторение решения этой проблемы у Авиценны и Аверроэса, то его мо-

¹⁴ К этому следует добавить то соображение, что отвергнутое философское положение (как противоречащее вероучению) не исчезает в умственное небытие, а продолжает существовать в умственном мире как частное мнение того или иного мыслителя. Отвергается частное мнение того или иного мыслителя не как мнение само по себе (да такое отвержение даже и невозможно осуществить), а как мнение, претендующее на абсолютную истинность. Отвергается не мнение, а его модальность. Точнее: отвергается притязание частного мнения на модальность безусловной истины.

дификация.

Конечно, вся эта история проникновения в западноевропейский культурный мир наследия античной греческой философии в комментаторской обработке мусульманских интеллектуалов и последующего влияния этой философии на богословско-философские взгляды средневековых христианских учёных познавательна и полезна. Но не для собственно истории философии. Ведь философия, которую комментировали в Средние века арабские ученые, а затем от них переняли и употребляли в своих богословских размышлениях западноевропейские христианские богословы, была всё та же античная философия. Менялись акценты, менялись предпочтения (авторитет Аристотеля был резко возвышен), уточнялись подробности, но само содержание греческой философии не менялось. Как оно зафиксировалось в античную эпоху, так оно и продолжало существовать в Средние века. Ничего содержательно нового не возникло.

Даже та проблема, которую обычно квалифицируют как специфически средневековую – проблема соотношения веры и знания, не есть безусловная новость. Если эту проблему рассматривать гносеологически, то в античную эпоху она ставилась как противопоставление категорий «πιστις» (= вера) и «гносис» (= знание). Гносеологическая ценность суждения «веры» приравнивалась к ценности обыденного житейского «мнения» и потому считалась неприменимой в сфере строгого научного мышления.

Если же эту проблему рассматривать как выяснение соотношения религии и философии, то и в этом случае все варианты решения этой проблемы были продуманы и сформулированы в античную эпоху. От отрицания традиционной религии и признания только рациональной философии источником мировоззренческой истины (Ксенофан – Гераклит – Парменид – Демокрит), через отрицание и религии и философии (скептики – софисты), к признанию философской метафизики в качестве оптимальной замены традиционной религиозной метафизики (Платон – Аристотель) и, наконец, к признанию традиционной религии источником истинного мировоззренческого знания (александрийцы – неопифагорейцы) и признанию философии быть лишь техникой умствования, помогающей эту мировоззренческую истину рационально оформить.

Отдельной рубрикой в истории философии в Средние века проходит история еврейской философии. Она, как известно, зародилась ещё в античную эпоху в Александрии и произвела не только несколько крупных философских имен (в первую очередь это, конечно, Филон Александрийский), но и, между прочим, оказала определяющее влияние на установление уважительного отношения к философии среди первых христианских интеллектуалов – апологетов (Иустин Философ, Климент Александрийский, Ориген).

Но полное раскрытие еврейской философии произошло уже много позже, и в совершенно другом культурном кон-

тексте – в эпоху расцвета арабско-мусульманской учёности. Интеллигентные евреи находились в недрах этой учёности и усваивали её плоды. В частности, именно от арабов переняли средневековые евреи философию Аристотеля и, в том числе, использование этой философии для рационального обоснования своей религии, которой у арабов был ислам, а у евреев – талмудический иудаизм.

Наиболее выдающийся средневековый еврейский философ Моисей Маймонид (1135–1204) родился в той части Испании, которая находилась под властью арабов, в Кордове. И здесь именно он изучил, кроме всего прочего, философию Аристотеля в её арабском толковании, под руководством нам уже известного Аверроэса, который ведь тоже был родом из Кордовы. В конце своей жизни, где-то в 90-х годах XII-го столетия, уже в Каире, где он проживал с 1165 года и где он был некоторое время лейб-медиком знаменитого султана Саладина (1137–1193), Маймонид написал на арабском языке основное свое сочинение – «Руководство сомневающихся», которое считается классическим в своем роде. Исходное убеждение Маймонида состояло в том, что иудаизм содержит в своем вероучении абсолютную истину. Но в том виде, в котором эта истина изложена в иудейском Священном Писании – в Библии, она, эта истина, не может считаться вполне ясной и понятной. Текст Библии в основном состоит из символов, образов, метафор и аллегорий, которые составляют собой некий покров, скрывающий внутрен-

ний смысл Божественного Откровения, заключенного в содержании Библии. Чтобы покров этот снять и, тем самым, обнаружить истинный смысл Библии, и нужна философия. А рационально представленным содержанием Библии можно доходчиво и убедительно обосновать истину всех основных положений иудейского религиозного учения.

Исходя из этих общих предпосылок использования философии для нужд иудаистского богословия, Маймонид в дальнейшем подробно излагает свое понимание основных проблем этого богословия. Например, он разбирает традиционное приписывание Богу различных свойств (= атрибутов), перечислением которых наивно думают дать исчерпывающее полное понятие о Боге. Маймонид не только отрицает теоретическую возможность дать исчерпывающее понятие о Боге, но даже отрицает саму возможность приписывать Богу вообще какие-либо положительные свойства. Это последнее отрицание делается на основе тщательного анализа соотношения понятий «субстанция», «атрибут» и «акциденция»¹⁵. Окончательный вывод из этого анализа тот, что приписываемые Богу различные положительные свойства-атрибуты суть ничто иное как всего лишь различные имена Бога, значение которых состоит в простом напоминании о Боге, а не в том, как предполагает обычное толкование, чтобы перечислить различные стороны онтологической сущности Бога.

¹⁵ Подробности анализа см.: *Штёкль А.* История средневековой философии... С. 67–69.

То, что в таком перечислении можно обнаружить и дидактически полезную функцию, бесспорно. Действительно, ведь, перечисляя положительные свойства-атттрибуты Бога (всеведение, всемогущество, святость, духовность, милосердие), мы тем самым перечисляем совершенства Бога. Разве может быть лишним такое напоминание? Но при этом Маймонид указывает на проблему, ускользающую от внимания наивного умствования. Можно ли приписывать Богу те совершенства, которые совершенствованиями квалифицируются, когда они встречаются и у человека? Ведь всеведение Бога – это просто знание человека, количественно увеличенное в максимальной степени, всемогущество Бога – это сила человека в максимальной степени, святость Бога – это моральная чистота человека в максимальной степени и т. д. Как можно рационально оправдать такую антропоморфизацию Бога, в которой можно даже усмотреть некую профанацию в понимании сущности Бога? Проблема есть. Но, так как философия Аристотеля формулировала некоторые положения, которые очевидным образом противоречили религиозной догматике иудаизма, то возникает вопрос: чему отдать предпочтение? Во всех таких случаях Маймонид отвергал философские выводы и держался за библейские положения. Но при этом он подкреплял этот свой выбор рационально выстроенной аргументацией. Тип этой аргументации состоял в следующем. Анализируя, например, доводы Аристотеля в пользу признания вечности и несотворённости мира, Май-

Маймонид показывал, что эти доводы несостоятельны, и потому они не обладают той доказательной силой, которая необходима, чтобы убедить в истинности тезиса о вечности и несотворённости чувственного мира. А раз это так, то никакого превосходства в своей рациональной обоснованности тезис о вечности мира не имеет в сравнении с библейским тезисом о сотворённости Богом мира во времени и «из ничего». Библейский тезис, правда, тоже не имеет превосходства в своей рациональной обоснованности над философским тезисом. В рациональной обоснованности оба тезиса оказываются в равном положении. Поэтому для предпочтения того или иного тезиса нужно искать другой критерий, не из арсенала рациональной философии. Таким критерием для Маймонида служит религиозная вера, которая и утверждает в качестве истины библейское учение о сотворённости мира Богом. По такому же способу аргументации Маймонид оправдывает и религиозное учение о будущем воскресении тел: рационально доказать правоту этого учения невозможно, но невозможно рационально и опровергнуть это учение; следовательно, оно может быть предметом религиозной веры.

Этот способ аргументации Маймонид перенял от Альгара (c. 1111), исламского мыслителя, менее известного широкой публике, чем Авиценна или Аверроэс, но чрезвычайно ценимого специалистами. Правда, Маймонид этот способ видоизменил. Для него религиозные положения, утверждаемые верой в качестве несомненной истины, не имеют рации-

онального преимущества перед положениями философии, хотя в этом отношении и не уступают им, рационально они равноценны. Но религиозные положения превосходят философские по крайней мере той практической пользой, которую они приносят общественной жизни людей путем утверждения нравственных норм, регулирующих эту общественную жизнь.

У Альгацеля ход мыслей был иным. Он имел замысел опровергнуть философию именно теоретически, тщательно и методично, пункт за пунктом, анализируя каждое её положение. Но, чтобы приступить к такому опровержению, необходимо иметь в наличии это подробное изложение всей системы философских положений. И вот он пишет сочинение «Стремления философов», в котором излагает всю систему аристотелевской философии во всех её подробностях, известных арабскому учёному миру в то время. Это сочинение само по себе есть замечательное философское произведение. Исчерпывающая полнота и тщательность изложения философского материала в этом сочинении, после его перевода на латинский язык в середине XII века, сделала его в Западной Европе учебным пособием по философии (именно учебным пособием по положительному ознакомлению читателя с аристотелевской философией) на несколько столетий вперед, вплоть до XVII века. Затем Альгацель создает основное свое сочинение – «Опровержение философов», в котором и осуществляет свою главную цель – опроверже-

ние всей системы философских положений, изложенных в предыдущем сочинении. И, наконец, последним сочинением в получившейся трилогии было «Восстановление религиозных наук», в котором подробно излагались положения исламской религии. Наибольший интерес вызывает итоговый вывод Альгацеля из его критики философии. По его убеждению, философия в принципе не способна привести к истине.

Поэтому возникает дилемма: или отказаться от поиска истины вообще, или признать наличие истины в религии. Этот вывод впервые был сделан в античную эпоху, в Александрии. Тогда, как известно, скептики уже окончательно доказали, что притязания рациональной философии на достижение абсолютной истины несостоятельны, и предложили искать истину именно в традиционном источнике – в Божественном Откровении, т. е. в религии. По сути дела, Альгацель воспроизвёл в своих размышлениях относительно философии позицию античных александрийцев-неопифагорейцев.

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.