

МЕТАФИЗИКА В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ: В РЕЛИГИИ, ФИЛОСОФИИ, НАУКЕ

DOI: 10.22363/2224-7580-2022-3-11-25

МЕТАФИЗИКА МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ КРЕАТИВОВ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В.А. Яковлев

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские Горы*

Аннотация. В работе раскрывается проблема бытия Бога как определяющая все направления мысли средневековых философов. Однако выдвинутые методологические креативы имеют относительно автономный и самоценностный характер. В них сохранился дух критического рационализма, порождённый философией Античности. Эти креативы оказались востребованными как в философии, так и в науке Нового времени.

Ключевые слова: Средневековье, метафизика, программы, наука, религия, творчество, методология, культура.

Метафизика – исследование общих черт структуры мира и наших методов проникновения в эту структуру.

М. Борн

Введение

Существуют разные точки зрения на то, какой по векам период мировой истории нужно считать средними веками. Мы полагаем, что, прежде всего, необходимо выделить важнейшие исторические события в Европе, связанные с определёнными датами этого более чем тысячелетнего периода. В качестве точки отсчёта можно взять так называемый «Эдикт о веротерпимости» императора Константина (324 г.), уравнивающий в правах языческие и христианские верования. Константинополь, ставший к тому времени новой столицей империи, освящали, как известно, и языческие, и христианские служители.

Годом относительно условного окончания периода Средневековья имеет смысл обозначить 1453 г. – взятие турками Константинополя и окончательное

падение Византии. Сам термин «Средневековье» появляется в литературе так называемого позднего Возрождения и сопровождается нередко такими эпитетами, как «мрачное», «варварское», «бесчеловечное» и т.п. Известные мыслители Ренессанса считали Средневековье провалом в Европейской культуре, возрождение которой возможно лишь через обращение к наследию Античности. Такой позиции придерживаются и некоторые известные современные учёные. Например, выдающийся отечественный академик-математик и видный философ В.И. Арнольд пишет: «Римляне пытались оставить от греческой науки только “практически полезную” часть, и результатом явилось мрачное мракобесие Средневековья» [1. С. 88].

Однако, как представляется, более взвешенной и объективной выступает точка зрения, согласно которой средние века – это действительно некие необходимые *серединные* века в истории Европы, которые отнюдь не были потерянными и бесплодными. Напротив, в этот период были открыты и сформулированы важные информационно значимые креативы во всех основных частях философского знания. Эти новации в конечном счёте позволили выйти из цивилизационного тупика поздней Римской империи заложили теоретический категориальный фундамент культуры эпохи Возрождения и науки Нового времени.

Теоцентризм

Философия Средневековья, если брать её в целом, – это любовь и стремление к мудрости через единого в трёх ипостасях Бога. В древнегреческих философских текстах божества тоже, так или иначе, присутствуют, хотя, как правило, в отличие от мифологических богов-олимпийцев в обезличенной абстрактной форме (Ксенофан, Анаксагор, Демокрит).

Необходимо также отметить, что у греков участие божества в творении мироздания всегда сопряжено с уже существующим и совечным ему исходным материалом – или в виде известных эмпирико-чувственных субстанций земли, огня, воздуха, воды, или в качестве абстрактных трансцендентальных сущностей «хоры» (Платона) и «гиле» (Аристотеля). В философии же Средневековья, начиная с Августина, основным мировоззренческим *креативом*, выражающим новый более высокий уровень абстрагирования, является утверждение *божественного сотворения мира из ничего*.

В методологическом плане в целом происходит коренное переосмысление самой роли философии в культуре. Из высшей формы теоретического знания, обладающего самоценностными характеристиками «приобщения к гармонии мира» (Аристотель), философия превращается в прикладную, по отношению к теологии, дисциплину. Родившаяся в Византии известная сентенция «философия – служанка религии» (Иоанн Дамасский) через труды Петра Дамиана утверждается в европейской схоластике и получает развёрнутое обоснование в так называемых «Суммах» Фомы Аквинского.

В сфере познания, хотя и признаётся важность чувственной и рациональной ступеней познания, однако высшим, бесспорно, объявляется «иллюминативное» знание, полученное через божественную благодать и откровение. Гностицизм и мистицизм становятся неотъемлемыми компонентами мировоззрения средневековых мыслителей.

В сравнении с политеизмом греко-римской культуры, признававшей на закате своего существования более трёхсот богов, христианский монотеизм, несмотря на расколы, ереси и внутренние распри, оказался гораздо проще, понятнее и эффективнее в управлении поведением каждого человека и целых государственных образований.

Методология теометафизики

Становление средневековой теометафизики представляет сложный и противоречивый процесс [2]. В теоретическом плане в качестве первоисточников выступают, с одной стороны, древнееврейские предфилософские религиозные тексты «Танах», «Талмуд» и др., а с другой – философские учения Античности. Христианство зарождается маргинально как одна из сект иудаизма. Сохраняя в Ветхом Завете значительный корпус онтологических представлений иудаизма, христианство создаёт, однако, в Новом Завете принципиально важные *креативы*, связанные с признанием пришествия в земной мир богочеловека Иисуса Христа – «помазанника божьего».

Вплоть до второго Вселенского Константинопольского собора (381 г.), где был доработан, дополнен и канонизирован Никео-Цареградский символ веры, прослеживается острая теоретическая борьба как внутри становящейся христианской идеологии, так и в дискуссиях христианских мыслителей с неоплатониками и ортодоксами иудаизма. *Методологический креатив агона* древнегреческой культуры принимает межцивилизационный характер.

Так, христианство, как уже было сказано, ассимилировало в Ветхом Завете часть древнееврейских текстов, а иудаизм, напротив, отвергает основные идеи христианства о свершившемся якобы пришествии мессии и абсолютном равенстве всех людей и народов перед Богом. Аристокл Александрийский из Паней (II в. до н. э.) полагал, что Платон и Аристотель переняли и интерпретировали идеи Моисея, а еврейский язык является первоосновой всех других языков.

Известный еврейский философ «отец христианства» Филон Александрийский также писал о зависимости Платона от учения Моисея. Понятие логоса интерпретируется Филоном как «первородный сын» Бога и «утешитель людей» – «параклет». В доникейской патристике наблюдается и существенное расхождение в *методологических* установках идеологов христианства к философии вообще и античной философии в частности. Так, Татиан и Тертуллиан делали акцент на известных сентенциях апостола Павла: «мудрые лукавы»; «смотрите, братия, чтобы кто не увлёк вас философиею» [3. С. 1173]; «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» [3. С. 1208].

Христианские авторы пришли в своих апологетиках к полному отрицанию какого-либо значения античной философии для христианства, поскольку, по их мнению, эта философия внутренне противоречива, безнравственна и вторична по отношению к ветхозаветным текстам. Так, Тертуллиан утверждает: «Учение наше древнее всякого другого, а потому оно и истинно. Мы не нуждаемся ни в любопытстве после Иисуса Христа, ни в изысканиях после Евангелия» (цит. по [4. С. 385, 386]). Верую, ибо абсурдно, – вот парадоксальное *методологическое кредо* религиозного философа.

В отличие от вышеназванных философов религиозный известный деятель того времени Климент Александрийский уважительно относится к древнегреческой философии, рассматривая её как пропедевтику по отношению к христианству, особенно выделяя при этом Академию Платона и школу стоиков. *Креатив диалектики как метода развития мышления*, выдвинутый Платоном, использовал в своих трудах и развивал христианский мыслитель Ориген. Кроме того, как и Климент Александрийский, Ориген был сторонником небуквального толкования Библии. Он один из первых мыслителей, кто начал разрабатывать *аллегорический метод* её истолкования и выделил три смысловых уровня Писания – буквальный (телесно-вещественный), душевный (морально-этический) и духовный (абстрактно-теологический). Ориген также проявлял глубокий интерес к *методике доказательств в математике и логике*.

В ветхозаветном Екклесиасте сосуществуют противоречивые утверждения относительно мудрости, отождествляемой фактически с философствованием. Екклесиаст, что переводится «проповедующий в собрании», с одной стороны, подчёркивает преимущество мудрости перед глупостью как света перед тьмою, а с другой – утверждает, что «во mnogой мудрости много печали», а «кто умножает познание, умножает скорбь».

Диалектика Екклесиаста прослеживается на новом, более высоком уровне в собрании религиозно-философских текстов V в., получивших после длительных дискуссий название «Ареопагитики» («О божественных именах») Псевдо-Дионисия. В текстах проявляются два противоположных и взаимодополнительных *методологических креатива богопознания* – *катафатический (положительный)* и *апофатический (отрицательный)*.

Суть первого сводится к восхождению от простейших имён, используемых в Писании в отношении Бога, к таким абстрактным и возвышенным его атрибутам, как Любовь, Красота, Благо, Свет, Жизнь, Всемогущество и др. Апофатический же метод интерпретируется как «таинственное богословие». Метод опирается на принципы внеприродности, бескачественности, актуальной бесконечности, а следовательно, и принципиальной невыразимости каких-либо атрибутов Бога, то есть невозможности его рационального познания.

Идти к постижению Бога можно только через последовательное отрицание всего наблюдаемого и мыслимого в земном мире, так как Бог не похож ни на что. Он «безымянен», он там, «где неразложимые, абсолютные и непреложные таинства богословия открывают мрак таинственного безмолвия,

превышающий всякий свет» [5. С. 608]. Бог – это тождество трансцендентного и имманентного. «Божественный мрак – это тот недостижимый свет, в котором... обитает Бог» [5. С. 610]. Основной тезис теологической диалектики в «Ареопагитиках» – это утверждение, что бытие Бога состоит в его небытии.

Методологически разные подходы проявились в осмыслении проблемы субординации в Божественной Троице, а также так называемой христологической проблемы – возможности соединения и сочетания в личности Иисуса Христа человеческой и божественной природы. В IV в. в Александрии, стремясь внести логико-методологическую строгость и последовательность в «отношениях» между Богом-отцом и Богом-сыном, выступил пресвитер Арий. Он учил, что Бог-отец и Бог-сын не равны и не едины по своей сущности – «не единосущны». Христос лишь «подобосущен» своему Богу-отцу. Отсюда следовало, что Христос – это творение Бога-отца и не существовал извечно. Бог-святой дух также не извечен, а был сотворён Богом-сыном, то есть Христом.

Против Ария выступил Александрийский епископ Афанасий, который отверг субординационную структуру Святой Троицы, предложенную Арием. Учение Афанасия после долгих и напряжённых дискуссий было в конечном счёте канонизировано в Никео-Константинопольском символе веры, а арианство объявлено ересью. Однако арианство продолжало существовать и далее в католичестве на протяжении многих последующих веков. Заметим, с точки зрения грамматики, споры велись вокруг одной греческой буквы «йоты», которая была в слове «подобосущий» и отсутствовала в «единосущем». Только этим и отличались два слова друг от друга, но выражение «ни на йоту не уступить» (или «не отступать») приобрело впоследствии символическое «крылатое» значение – своеобразный *методологический креатив*, когда дело шло о защите и отстаивании принципов.

В это же время возникла и так называемая проблема «филиокве», предложенные решения которой способствовали в итоге разделению христианства на католичество и православие (1054 г.).

В католичестве считают, что логически последовательно выводить Бога-духа из диады Бога-отца и Бога-сына, поскольку они «единосущны». Католики добавили позднее в каноническую формулу слова «В Духа Святого, иже от Отца и Сына (по латыни “филиокве”) исходящего». Итак, все изменение состоит в добавлении слов «и Сына».

Православие же отстаивает догмат о происхождении Святого духа только от Бога-отца.

В методологическом плане необходимо отметить возникновение уже на ранней стадии формирования и утверждения христианства большого количества сопутствующих учений, которые в результате теологических обсуждений частично или полностью объявлялись еретическими, а труды, в которых они излагались, публично сжигались. Так было с отвержением церковью платонистского «уклона» первого из «отцов церкви» Флавия Иустина, а также его допущения возможности аллегорического толкования некоторых

библейских положений. Церковь отказалась в конечном счёте и от печально известного призыва ученика Флавия Татиана: «Истребляйте памятники нечестия!», то есть произведения искусства Античности. Не был поддержан и воинствующий иррационализм Тертуллиана.

В 543 г. отвергнуты и осуждены эдиктом византийского императора Юстиниана еретические якобы сочинения Оригена (заметим, спустя три века после смерти философа), в которых допускалось существование других сотворённых миров, субординация и предсуществование душ, а также спасение всех людей и даже Сатаны. За стремление примирить арианцев и афанасьевцев «кападокийца» Григория Назианского отстранили от константинопольского патриаршества. Отвергла церковь и учение Василия Кесарийского об абсолютной аскезе как отречении от мира, а также эсхатологическое предположение святого Григория Нисского о временности адских мук.

Уже после Константинопольского собора патриарх Константинополя Несторий начал проповедовать, что, поскольку Христос был человеком, то его мать надо считать не «богородицей», а «человекородицей». Противоположную позицию занял константинопольский архимандрит Евтихий, провозгласивший в качестве единственной и абсолютной божественную природу Христа, а его человеческую телесность лишь видимой оболочкой.

Обе позиции были осуждены как еретические на Третьем и Четвёртом Вселенских соборах. В VIII в. в Византии под патронажем императора Константина V возникло так называемое иконоборческое движение.

В 754 г. был даже созван специальный собор, на котором иконопочитание объявили ересью и осудили монашество. Вслед за этим последовало закрытие нескольких монастырей. Потребовался Седьмой Вселенский собор, чтобы «вернуть всё на круги своя» и заклеить, в свою очередь, иконоборчество как ересь. Однако иконоборческое движение не только не прекратилось, но и получило новый импульс в движении так называемых павликиан, отвергших, наряду с иконопочитанием, культ богородицы, святых и апостолов. Павликиане отрицали также необходимость крещения, причащения и постов.

Большую роль в борьбе против ересей сыграл Аврелий Августин Блаженный – «учитель Запада». Хотя в начале своего жизненного пути он находился под влиянием неоплатоников, скептиков и манихеев, но затем, крестившись, через свои многочисленные труды выдвинулся в ряды наиболее активных критиков еретиков и отступников от «истинной веры».

В методологическом плане Августину принадлежит заслуга первой наиболее полной систематизации христианского учения в соответствии с основными сферами философского знания – онтологии, гносеологии, морали. Церковь, как известно, не приняла полностью его учение, однако тем не менее идеи Августина и неустанная борьба с манихейством, пелагианством, донатистами (последователями епископа Доната, ратовавшего за возвращение к апостольской церкви) сыграли большую роль в укреплении и распространении христианства. Августину принадлежит также и первенство в формулировании *принципа методологического сомнения*, ставшего, спустя много веков, исходным принципом философии Р. Декарта. Августин пишет:

«Всякий, кто сознаёт, что сомневается, сознаёт это (своё сомнение) как некоторую истину» (цит. по [6. С. 69]).

Отметим и то, что Святой Августин широко и целенаправленно использовал *метод аналогии* для периодизации земной истории – шесть дней творения, шесть возрастов человеческой жизни и шесть эпох истории, как они понимаются в христианстве. Это позволило ему выдвинуть важный в методологическом плане *креатив прогресса человеческого общества во всемирно-историческом масштабе*, хотя и в чисто теологическом контексте – всё более широкое распространение христианства и расширение божьего царства избранных к спасению.

Алкуин и Эриугена (IX в.) возрождают в своих трудах *диалектику* как науку о правильном мышлении в духе Сократа – Платона, излагая и обсуждая свои идеи в форме диалогов между учителем и учеником. В то же время диалектика у этих мыслителей выступает и в качестве *креатива наиболее общих принципов и свойств бытия*.

Особенно выделяется в данном плане Эриугена, который утверждает, что с помощью диалектики можно научиться делить роды на виды и сводить виды к родам. По его мнению, это возможно, поскольку сама диалектика не является просто изобретением человеческого ума, но установлена в природе всех вещей и открыта философами. Исходя из своего понимания диалектики, Эриугена считал возможным подвергнуть Писание разумному истолкованию: «Итак, – говорит учитель ученику, – пусть никакой авторитет не отпугивает тебя от положений, внушаемых правильным рассмотрением по законам разума. Истинный авторитет не противоречит правильному разуму, так же как правильный разум – истинному авторитету» [5. С. 788].

Эриугена последовательно стремился к устранению видимых, как ему казалось, противоречий между откровением и рациональным познанием, религией и философией. Его вывод: «Итак, истинная философия есть истинная религия и, наоборот, истинная религия есть истинная философия» [5. С. 789]. Далее линия Эриугены была продолжена в XI в. Ансельмом из Безаты и Бергарием, главой Туринской школы во Франции.

Ответной реакцией стало антидиалектическое движение во главе с кардиналом Петром Дамиани. Он сформулировал *методологический креатив теократической программы*, которую впоследствии безуспешно пыталась реализовать на практике католическая церковь. Дамиани, во многом повторяя Тертуллиана, утверждал, что диалектика – это источник ересей и умножения грехов, что философия вообще – это дьявольский вымысел и её надо изгнать из христианского вероучения или, по крайней мере, опустить до уровня смиренной прислужницы теологии – её абсолютной госпожи. Диалектика допустима лишь для укрепления христианских догматов, а не для их анализа.

Такая явно иррационалистическая позиция Дамиани была постепенно смягчена последующими схоластами. Отметим здесь, прежде всего, схоластический реализм Ансельма Кентерберийского, философским кредо которого стала «вера, ищущая разумения». Он выдвинул *методологический креатив объективности существования наиболее общих понятий до и вне вещей*,

включая в число вещей и человеческий ум. Такая позиция привела Ансельма к так называемому онтологическому доказательству (название дано много позже И. Кантом) бытия Бога. Линия реализма была продолжена Гильомом из Шампо, согласно которому универсалии обладают абсолютной реальностью и априори пребывают в каждом отдельном объекте.

Как оппозиция методологии реализма в XI–XII вв. в философии католицизма формируется номинализм, выдвинувший *методологический креатив объективности только единичных вещей*. Наиболее видным представителем номинализма, вступившим в открытую полемику с Ансельмом Кентерберийским, стал каноник Росцелин. Он объявил универсалии лишь сотрясением воздуха с помощью «звуков голоса». Общее, по его мнению, существует только в языке, формирующем родовые слова для наименования совокупности действительно существующих единичных объектов. Последовательно применяя *креатив номинализма* к анализу одного из центральных догматов христианства – Божественной Троицы, Росцелин пришёл к выводу о возможности существования только трёх отдельных и различных богов. Его учение было объявлено еретическим на церковном соборе в Суассоне (1092 г.), а автора заставили отречься от своих взглядов.

Серединную позицию между двумя крайними *методологическими креативами*, ориентирующими философские исследования онтологических и гносеологических проблем, можно сказать, прямо в противоположных направлениях, занял схоласт Пьер Абеляр. В острых спорах с Гильомом из Шампо Абеляр пришёл к выводу о принципиальной невозможности объективного существования универсалий. Но в то же время он не принимал идею своего учителя Росцелина о признании универсалий лишь как слов языка. С точки зрения Абеляра, наиболее общие понятия есть результат абстрагирования в ходе чувственного опыта наиболее существенных элементов. Следовательно, универсалии существуют, но лишь в человеческом уме. Таким образом, Абеляр выдвинул ещё один *методологический креатив – концептуализм*.

Методологическое значение проблемы универсалий тесно связывалось Абеляром с методом диалектики. В своих трудах, в частности «Да и Нет», «Диалектика», религиозный философ выступает как искренний и убеждённый сторонник диалектического метода. В «Да и Нет» Абеляр выделяет большое количество прямых цитат из трактатов известных авторитетов церкви, ответы которых на одни и те же богословские вопросы нередко выступают как противоположные и даже взаимоисключающие. Абеляр – истинный адепт христианской веры – стремился представить противоречивые суждения в качестве взаимодополнительных, но, как посчитали ортодоксы, лишь посеял «зерно сомнений» в истинности христианского вероучения. В ходе дискуссий учение Абеляра, в конце концов, было осуждено как «заражённое ересью арианства и пелагианства. На одном из церковных соборов его даже принудили сжечь свою книгу. Однако популярность идей Абеляра вышла из-под контроля церкви – в ходе стихийных манифестаций его открыто поддерживали ученики внецерковных городских школ и магистры.

Следуя Аристотелю, Абельяр разоблачает софистику как «ложную мудрость», хотя и признаёт её истоком искусства красноречия и рассуждения вообще, проистекаемого из божественного логоса – «самого сына божьего, которого мы называем словом... то есть началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом» [5. С. 801]. При этом диалектика, с точки зрения Абельяра, должна быть орудием анализа Священного Писания и трактатов отцов церкви – «разъяснением аллегорических тайн». Стремление к постоянному диалектическому вопрошанию «побуждает пытливых учеников проникательнейший из всех философов Аристотель» [7. С. 121]. «Понимать, чтобы верить», – вот кредо философии Пьера Абельяра.

Методологический креатив Абельяра был развит философами Шартрской школы, среди которых выделялись её руководитель Бернар, а также Гильом из Конша. Бернар Шартрский – сторонник изучения текстов античных авторов, которых он сравнивал с гигантами. Взобравшись на их плечи, можно увидеть нечто, ранее недоступное. Гильом из Конша составил комментарии к платоновскому «Тимею» и так же, как и Абельяр, рассматривал диалектику в качестве необходимого инструмента теолого-философского анализа.

Абельяру противостоял аббат Бернар Клервосский – идеолог теократии, иначе говоря, превосходства и первенства церковной власти над светской. Аббат пытался обосновать реальность мистического опыта и его высшую когнитивную ценность. Всё рациональное Бернар рассматривал лишь как подспорье в неустанных поисках Бога. Главным же считал его мистическое постижение через беззаветную любовь и беспредельное смирение. Вершина постижения Бога – это состояние экстаза, когда душа человека максимально расширяет границы своего существования и максимально приближена к Творцу. Но Бог всегда остаётся вне природы, поэтому вместо рациональных размышлений необходима *иррациональная интуиция*, которой Бог наделяет избранных для сближения с собой в мгновения их экстатического состояния. В XIII в. эстафету методологии мистицизма принял генерал францисканского ордена Бонавентура.

В позднем Средневековье (XIII–XIV вв.) методология философской мысли во многом определялась динамикой взаимоотношений между двумя возникшими почти одновременно монашескими орденами – францисканцами (от Франциска Ассизского) и доминиканцами (от Доминика Гусмана). Оба ордена были созданы под папским патронажем как орудия борьбы против ересей. Однако впоследствии именно доминиканцы наиболее преуспели на этом поприще, получив ярлык «псы господние».

Одним из главных центров борьбы с ересью стал Парижский университет, где большим признанием пользовались учения Аристотеля и Аверроэса. Преподавание первого неоднократно запрещалось, а Парижский епископ Э. Тампье вместе с советом магистров теологического факультета осудил аверроизм как ересь.

Центральной фигурой латинского аверроизма стал Сигер Брабантский, рассматривающий учение восточного философа в свете последовательного изложения и развития философии Аристотеля. Решая методологические

проблемы соотношения разума и веры, философии и теологии, католические сторонники Аверроэса пришли к выводу о неустранимости противоречий между философскими истинами и истинами Писания, что затем привело к *методологическому креативу так называемой двойственной истины (теории двух истин)*.

Сверхъестественный порядок мироздания и его истины постигаются верой и выражают внеприродную сущность Бога. Поэтому такие, например, вопросы, которые касаются вечности или творения мира, могут совершенно по-разному решаться философией и теологией. Истины в обоих случаях должны признаваться как таковые, но в разных отношениях к объекту познания. Божественное провидение в философской интерпретации – это всеобщий детерминизм, которому подчинена природа. Отсюда уязвимым становился один из самых основных догматов христианства о бессмертии каждой человеческой души. С точки зрения латинских аверроистов, поэтому имеет смысл говорить о бессмертии лишь в переносном смысле как извечной и бесконечной умственной интеллектуальной деятельности, присущей всему человеческому роду в целом.

Во францисканском ордене состоял и «удивительный доктор» Роджер Бэкон, построивший свою методологию, исходя из естественнонаучных трактатов Аристотеля, которые он тщательно изучал и писал к ним комментарии. Бэкон отверг теологическую спекулятивную схоластику, противопоставив ей *методологический креатив практического использования знаний*. Этот креатив будет интенсивно развиваться в Новое время его однофамильцем Френсисом Бэконом.

Р. Бэкон размышляет, в частности, о «практической астрономии» с зеркалами, позволяющими концентрировать энергию солнечных лучей. Он сам пишет энциклопедию наук, где главными разделами философии являются физика, математика и этика. Математике Бэкон уделяет особое внимание, поскольку она, по его мнению, основа любого знания – «врата и ключ всех наук». Бэкон утверждает, что «математические знания как бы прирождены нам... доступны уму каждого... их надлежит изучать вначале» [5. С. 869]. Согласно философу, «в одной лишь математике имеются неопровержимые доказательства, исходящие из необходимых причин» [5. С. 875]. Другие науки должны основываться на опытных знаниях. Это – «путь опыта, идущего дорогой природы». Проанализировав роль математики и опыта в науках, Бэкон приходит к выводу о том, что «опытная наука, владычица умозрительных наук, может доставлять прекрасные истины...» [5. С. 826]. В то же время, по мнению философа, сам опыт изучения природы должен опираться на внутренний духовный опыт, который возможен лишь через «благодать веры и божественное вдохновение».

Фома Аквинский (Аквинат) – центральная фигура в поздней схоластической философии в Западной Европе. Уже в 19 лет, как известно, он, сын графа, стал монахом Доминиканского ордена. Получив степень магистра теологии, Фома, по поручению римской курии, предпринял методологическую переработку в теологическом аспекте учения Аристотеля. «Ангельский доктор»

написал множество трудов, среди которых были комментарии к библейским сюжетам, теологические и философские комментарии к трудам своих предшественников. Наиболее важные трактаты – так называемые «Суммы» («истины католической веры, философии, теологии»). Примечательно, что в книгах Фомы отсутствуют какие-либо тексты естественнонаучной направленности.

Хотя многие идеи, развиваемые Аквинатом, были выдвинуты ранее и задолго до него, но именно ему удалось выстроить *системный креатив философско-теологического синтеза*, который был канонизирован католической церковью. Признавая правомерность рационального философского знания, Фома, тем не менее, вёл непримиримую борьбу против теории «двух истин». С точки зрения теолога-философа, истина в последней инстанции – это Священное Писание. Непокколебимая вера в него выше любого частного знания, которое, так или иначе, может изменяться в ходе человеческой деятельности, поскольку рациональная философия и наука всегда опираются на имеющийся в данное время реальный опыт.

Однако отдельные положения Писания могут быть обоснованы философски с помощью рациональных аргументов. Аквинат пишет: «Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают своё знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении» [5. С. 824]. Рационально можно обосновать, с точки зрения Фомы, такие важные положения, как бытие Бога, его единство, бессмертие человеческой души и др. Но нельзя, например, принципиально обосновать веру в Святую Троицу, то есть одновременное существование внеприродного Бога в трёх лицах. Человеческому разуму также не под силу доказать догматы о сотворении мира из ничего, воплощении Бога в человека (Христа), воскрешении из мёртвых, Страшном Суде и др. Но это не значит, что данные догматы иррациональны, то есть противоразумны. Напротив, с точки зрения Аквината, они сверхразумны, иначе говоря, абсолютно ясны самому Богу, но не ограниченному уму человека. Фома утверждает, что человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение.

Теология самодостаточна и прибегает к услугам других дисциплин лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений, которые она получает «непосредственно от Бога через откровение». «Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, – пишет Фома, – но прибегает к ним, как к подчинённым ей служанкам, подобно тому... как теория государства прибегает к науке военного дела» [5. С. 831].

Выдвинутые *методологические креативы* Аквинат в полной мере реализует в трактате «Естественная теология», посвящённом в значительной мере доказательствам бытия Бога. Предварительно он вскрывает методологическую несостоятельность так называемого онтологического доказательства Бога, проведённого, как было показано выше, Ансельмом Кентерберийским. Коренная ошибка его, с точки зрения Фомы, коренится в отождествлении

сфер бытия и мышления, иначе говоря, физического существования и понятия об этом существовании.

Сам Фома считает, что рациональными могут быть только косвенные доказательства. Он строит пять таких доказательств по образу и подобию аксиоматико-дедуктивного метода евклидовой геометрии – от изначального источника движения; от первопричины; от высшей необходимости; от предела совершенства; от трансцендентной целесообразности. Все доказательства, за исключением последнего, по сути, повторяют в методологическом плане известные положения Аристотеля. Однако у Стагирита целесообразность – энтелехия – понималась как имманентная бытию каждой вещи. Аквинат же особо подчёркивает, что предметы, лишённые разума, могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто, одарённый разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Это разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе, мы именуем Богом.

Отметим, что к доказательствам Фомы очень трудно «придаться», если принять его исходные предпосылки, основанные фактически на здравом смысле: «Всё, что движется, должно иметь своей причиной нечто иное»; «Должна существовать изначальная причина всего существующего»; «В мире, где много случайного, должно быть и нечто абсолютно необходимое»; «В плане морали должен существовать исходный эталон совершенства и благодетельства»; «Порядок и изменения в природе должны подчиняться высшей целесообразности».

Это «долженствование» кажется очевидным, но если его «снять», возможность чего и продемонстрировало развитие как классической науки XVII–XVIII вв., так и неклассической науки XX в., то вопрос об истинности первых посылок становится открытым, теряет свою очевидную рациональность и переносится в область веры. Сам Фома, естественно, полагал обратное, как, впрочем, и все его последователи.

Далее отметим методологический *креатив* францисканца Раймонда Луллия – *дополнить логику доказательства логикой открытия*. С этой целью Луллий пытался построить механические модели мышления человека. Эта идея впоследствии была высоко оценена Г. Лейбницем. В настоящее время многие историки логики считают Луллия предшественником так называемых комбинаторных методов в логике, а теоретики программирования – первым автором методологической программы искусственного интеллекта.

Другой францисканец – Иоанн Дунс Скотт – также внёс свою лепту в «банк» *методологических креативов* периода позднего Средневековья. Последователь и продолжатель августианской традиции, он вступил в открытую полемику с перипатетизмом Фомы (правда, ещё до его канонизации). «Тонкий доктор» (это имя Скотт получил за логически выверенные, ясные и точные тексты своих трактатов) провёл *анализ критериев различения абстрактных и конкретных понятий*, а также разработал *понятие интенции сознания – исходной, направленной на внешний объект, и вторичной, рассматриваемой в качестве саморефлексии*. В отличие от Р. Бэкона, однако,

Дунс Скотт не считает роль опыта методологически решающей для установления истины. Чувственная интуиция, по его мнению, лишь «наталкивает» на общие понятия, которые в дальнейшем и определяют правильный ход мысли.

Обновлённую форму номиналистской методологии разрабатывает в XIV в. Уильям Оккам. Он, не отрицая в принципе необходимости теологии, тем не менее считал невозможным с помощью философии доказывать какие-либо положения Писания, в том числе, следовательно, и главный – о существовании Бога. Оккам, так же как и Скотт, выдвигает *креатив интенции в качестве исходной способности души*, открывающий универсалии. Оккам утверждает, что «универсалии – это интенция души, которая по природе такова, что сказывается о многих [вещах]» [5. С. 897].

Номинализм Оккама, в отличие от умозрительного номинализма Росцелина, связан с уже определённым естественнонаучным знанием, накопленным к этому времени. Оккам полагает, что универсалии не есть какая-нибудь субстанция, существующая вне души в отдельных [вещах] и реально отделённая от них. Непризнание универсалий ставило под вопрос методологически важные христианские постулаты о гармонии мира и его целесообразности.

В этой связи П.П. Гайденко и Г.А. Смирнов приходят к обоснованному выводу: «В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии – убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия» [8. С. 374].

Для опровержения представлений реалистов об автономности существования универсалий, к которым причислялось постепенно всё больше и больше спекулятивных обобщений, Оккам выдвигает *креатив*, получивший в дальнейшем название «*бритвы Оккама*». В наиболее часто встречаемых формулировках он фиксируется как: «Без необходимости не следует утверждать многое» или «Сущностей не следует умножать без необходимости».

Отметим, что у известного физика и философа XIX–XX вв. Э. Маха эта «бритва» была интерпретирована как *методологический креатив экономики мышления*.

Заключение

В заключение необходимо сделать главный вывод. Крайне отрицательное отношение к средневековой культуре вообще как векам варварства, одичания, фанатизма, провала в истории со стороны гуманистов эпохи Ренессанса и французских просветителей XVIII в. не имеет достаточных оснований. На наш взгляд, более взвешенной представляется точка зрения В. Виндельбанда: «Результаты деятельности греческого духа погибли бы безвозвратно, если бы при крушении старого мира не возникла новая духовная сила... Этой силой была христианская церковь» [9. С. 221].

Кроме того, принципиально изменилась связь философии с социумом в целом. Б. Рассел справедливо подчёркивает: «Церковь привела философские воззрения в более тесную связь с социальными и политическими условиями, чем это когда-либо было...» [10. С. 317].

Реконструируя методологические *креативы* средневековой философии, нельзя не отметить, что все они, безусловно, ориентированы на утверждение теоцентристского мировоззрения.

Как справедливо, на наш взгляд, пишет Т.Л. Гусева, «средневековая философия признавала метафизику высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в откровении» [11. С. 156].

Проблема бытия Бога была главной во всех учениях этого времени и определяющей ход мысли средневековых философов. Однако выдвинутые *методологические креативы* имеют относительно автономный и самооценочный характер.

В дальнейшем при изменении общей культурной и социальной атмосферы в эпоху Возрождения, а затем и Нового времени, эти *креативы* оказались вполне «рабочими» и востребованными как в философии, так и в науке, хотя и не всегда признавались в качестве первоисточников. Язык религии стал средством объективации и выражения не только религиозного сознания, но и средством религиозного и социокультурного общения [14; 15].

Главное состоит в том, что, пусть и в ограниченном религиозной проблематикой коридоре, сохранился в целом дух критического рационализма, порождённый философией Античности.

*Ох, уж это «филиокве»...
Да и «йота» хороша...
Но по Богу, – не по букве
Истрадалася душа.*

*То ль лошадность, то ли лошадь –
Что первично? Вот вопрос.
Ошибёшься – и на площадь.
На костёр – вполне всерьёз.*

*Пусть в разноголосом хоре
Всяк глаголет á propos.
Пусть Гильом из Конша спорит
С тем Гильомом из Шампо.*

*Россенат – он будет позже.
Росцелин – он тут как тут.
И Бонавентуре гоже
Озарением блеснуть.*

*«Да» и «Нет» не говорите.
Не пытайтесь совмещать.
Монастырская обитель
Элоизе не подстать.*

*Силлогизмы – к Богу шество.
«Суммы»... Аквинат... сума...
Кто докажет совершенство,
Значит, он сошёл с ума.*

Литература

1. Арнольд В. И. Математика и физика: родитель и дитя или сестры? // Метафизика. Век XXI. Альманах. Вып. 4. Метафизика и математика : [сборник] / ред.: Ю. С. Владимиров . 2-е изд. (эл.). М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2013.
2. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.
3. Библия. М., 1956.
4. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
5. Антология мировой философии: в 4 т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969.
6. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.
7. Абельяр Пьер. История моих бедствий. М., 1959.
8. История философии: Запад – Россия – Восток. Книга первая: Философия древности и средневековья. М., 1995.
9. Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997.
10. Рассел Б. История западной философии: в 2 т. Т. 1. М., 1993.
11. Гусева Т. Л. Очерк истории метафизики: от Платона до «докритического» Канта // Философия науки. 2010. № 4 (47). С. 150–176.
12. Яблоков И. Н. Язык религии и язык религиоведения // Вопросы философии. 2021. № 10. С. 145–152.
13. Гуревич А. Я. Средневековье как тип культуры // Антропология культуры. М.: ОГИ, 2002. Вып. 1. С. 39–55.

METAPHYSICS OF METHODOLOGICAL CREATIVES OF THE MIDDLE AGES

V.A. Iakovlev

*Lomonosov Moscow State University
Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation*

Abstract. The work reveals the problem of the existence of God as determining all directions of thought of medieval philosophers. However, the proposed methodological creatives are relatively autonomous and self-valued. They preserved the spirit of critical rationalism, generated by the philosophy of Antiquity. These creatives turned out to be in demand both in philosophy and in the science of modern times.

Keywords: Middle Ages, metaphysics, programs, science, religion, creativity, methodology, culture