

ИСТОРИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

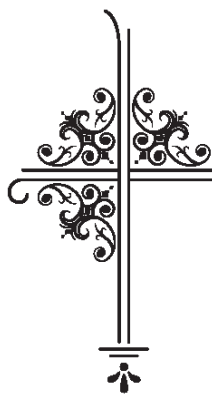
Учебное пособие

В настоящем учебном пособии подробно охарактеризованы основные исторические формы религиозной философии как концептуального выражения религиозного сознания. Авторы обращаются к рассмотрению восточной философии, еврейской религиозной философии, арабо-мусульманской философии и др.

С особым вниманием освещены такие формы христианской религиозной философии, как патристика, византийская философия, схоластика, католическая философия, русская религиозная философия и современная неопатристика.

При рассмотрении истории христианской философии акцент был сделан на когнитивном аспекте, который предполагает рассмотрение проблемы соотношения религиозной веры и человеческого разума, являющейся одной из центральных в религиозной философии, и сопутствующих ей вопросов корреляции теологии и философии, религии и науки.

Учебное пособие предназначено для студентов магистратуры, аспирантов и научных работников. Издание может быть также полезно всем, кто интересуется историей философии.



Введение

Сложнейшим и многогранным феноменом, сопровождающим человечество на протяжении всей его истории является **религия**. Возникновение данного термина восходит к латинскому существительному *religio* — благочестие, святость, набожность, а происхождение *religio*, в свою очередь, связано с рядом латинских глаголов: *relegere* — благоговеть, относиться к чему-либо с особым вниманием, почтением (Марк Туллий Цицерон); *religare* — связывать, соединять (Люций Целий Фирмиан Лактанций); *reeligere* — воссоединять (Августин Аврелий). Именно два последних понимания религии утвердились в христианстве. В современной же культуре религию понимают как мировоззрение, миропонимание, мироощущение, определяемые верой в существование сверхъестественной сферы, артикулируемой в христианстве в качестве Бога и объективируемой в соответствующих традициях, поведении, нормах и обрядово-ритуальных действиях людей.

Религия представляет собой сложное явление, а потому о ней часто говорят как о **религиозном комплексе**, включающем в себя религиозное сознание, религиозную деятельность, религиозные отношения и институты. Концептуальным выражением религиозного сознания как центрального компонента религиозного комплекса является, прежде всего, теология (от. греч. *θεολογία* — учение о богах) или богословие (русская калька с соответ-

ствующего греческого слова). **Теология (богословие)** представляет собой теоретико-практическое знание, предметом которого является изучение божественного мира; с одной стороны, это некое участие человека в религиозной жизни, предполагающее ряд ритуальных действий, а, с другой стороны, чаще всего под богословием понимается вероучительная дисциплина, создаваемая религиозным сообществом для всестороннего осмысления и систематического изложения содержания своей веры и укорененная в духовном опыте, священных текстах, вероучении и обрядово-ритуальной жизни.

Религия, а если точнее, то теология (богословие) тесно взаимодействуют с философским знанием. Большинство философов, признающих правомерность метафизики, также не оспаривали и факта тесной взаимосвязи философии и религии. По Г. Гегелю, содержания религии и философии тождественны (Бог или истина), поскольку религия является второй формой или ступенью самораскрытия Абсолютного духа. Конкретизируя сущность связи между философией и религией, Гегель отмечал: «До тех пор пока религия обладает определенным кредо, учением, догматикой, она обладает тем, чем может заниматься философия и в чем последняя как таковая может с ней соединиться». Следовательно, религия «может существовать без философии, но философия не может существовать без религии, а содержит ее внутри себя»¹.

Но в то же время имеются соответствующие различия между философией и религией. Так, в системе Г. Гегеля философия и религия различаются по форме: представление (элементарный уровень) в религии, и понятие (высший уровень) в философии. Можно говорить о существовании трех основных версий соотношения религии и теологии, с одной стороны, и философского знания, с другой. Первый вариант — конечно же, единство философии и религии. Но существует и второй вариант взаимоисключающего их отношения, который основывается на том, что положения философии и теологии с необходимостью приходят ко взаимному противоречию. Третий вариант независимого отношения — философия и теология, напротив, не могут противоречить друг другу, ибо они не имеют общего предмета и общей почвы, так как сфера философии — опытное знание, дискурсивная логика и рациональная методология, а сфера теологии — «домостроительство» человеческого спасения, что подчиняется, в первую очередь, не естественным, а сверхъестественным законам.

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — Т. 1. — М., 1974. — С. 65–66.

В результате тесного взаимодействия религии и философии формируется религиозная философия, которая также является одним из концептуальных выражений религиозного сознания. **Религиозная философия** представляет собой общий термин для обозначения самых разных философских исследований, в которых любая избранная проблема разрабатывается с учетом связи человека с Богом. Религиозная философия обычно представлена совокупностью различных школ и течений, решает онтологические, гносеологические, социальные проблемы; ее теоретическую базу составляют положения, так или иначе согласующиеся с доводами вероучения. Религиозно-философские системы, конечно же, базируются на теологическом компоненте, выражающем конкретный религиозный опыт, и религиозная философия всегда тесно связана с конкретной религиозной традицией. Религиозная философия осмысливает себя в качестве религиозной при наличии теологии, но между этими формами знания существует и «демаркационная линия». Во-первых, религиозная философия в отличие от теологии есть знание, обладающее большим критicismом и авторским индивидуализмом. Во-вторых, религиозная философия имеет исторический характер, осознает диалектику абсолютной и относительной истины, а теология претендует на вечность и абсолютность своих положений. В-третьих, религиозная философия не только конфессиональна, но и имеет авторский характер.

Как известно, философия зародилась в середине I тыс. до н. э. в трех древних цивилизациях — Древней Греции, Древней Индии и Древнем Китае, причем это произошло в данных странах независимо друг от друга. В силу таких особенностей восточной философии, как слабая ориентация на достижение естествознания; мифологичность мышления с его образностью, сочностью и красочностью языка; практическая направленность философских исканий не на объективную реальность, а на обретение блаженства и равновесия в человеке; традиционализм, понятия «религиозная философия» и просто «философия» для Древней Индии и Древнего Китая являются тождественными. Подобного рода тождество характерно и для еврейской и для исламской религиозной философий. Язычество сформировало различного рода синкретические религиозно-философские системы. Античная философия традиционно не считается религиозной, а формирование религиозной философии в пространстве европейской цивилизации происходит в период формирования христианства (с I в. н. э.). В настоящем учебном пособии выделены и с особым

вниманием и подробностью освещены такие формы христианской религиозной философии, как патристика, византийская философия, схоластика, католическая философия, русская религиозная философия и современная неопатристика. При рассмотрении истории христианской философии акцент делается на когнитивном аспекте, который предполагает рассмотрение проблемы соотношения религиозной веры и человеческого разума, которая является одной из центральных в религиозной философии, и сопутствующих ей вопросов корреляции теологии и философии, религии и науки.





1. Восточная религиозная философия

Важнейшей специфической особенностью восточной философии, определяющей ее социальную направленность, являются единство философского, религиозного, этического и психологического аспектов восточной мудрости. Такой характер восточной философии базируется на следующих основных принципах отношения человека к природе: целостность, естественность (следование природе), непричинение вреда живому («ахимса»), недеяние («у-вэй»), гармония природного и социального, принцип «золотой середины» и др. Когнитивные практики восточной философии связаны с такими понятиями, как медитация, ритуал, измененные формы сознания, нераздельность субъекта и объекта. К восточной религиозной философии относятся индийская и китайская философии.

1.1. ИНДИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Индийская философия представляет собой совокупность философских теорий индийских религиозных мыслителей, развивающихся непрерывно с древнейших времен. Индийская философия занималась преимущественно религиозными проблемами и уделяла внимания размышлениям над познанием трансцендентного. Философия зародилась в Индии в середине I тыс. до н. э. на базе ведической мифологии, основу которой составляют священ-

ные книги — Веды. Их формирование относится ко второй половине II — началу I тыс. до н. э., они долгое время существовали в устной форме, так как письменность в Индии появляется только в середине I тыс. до н. э. Почти вся литература по индийской философии написана на санскрите.

Индийская религиозная философия прошла следующие этапы в своем развитии:

1. Ведический период (вторая половина II — середина I тыс. до н. э.).

2. Классический (эпический, брахманистский, брахмано-буддистский) период (VI в. до н. э. — конец X в. н. э.).

3. Индуистский период (с XI в.).

Иногда говорят, что индийская философия основывается на религиозной традиции индуизма. *Индуизм* — европейский термин, используемый для обозначения целого комплекса религиозных доктрин и ритуалов, сложившихся в Древней Индии и существующих по сей день. Некоторые современные исследователи полагают, что рассматривать индуизм в качестве одной религии — ошибка, и правильнее было бы говорить о комплексе религий, объединенных общим условным названием. Термин «индуизм» употребляют в широком и в узком смыслах. В широком смысле «индуизм» — весь комплекс религиозных верований индийской цивилизации, в узком — последняя по времени стадия развития этих верований, следующая за ведийским и эпическим периодами.

Ведическая традиция. Во второй половине II тыс. до н. э. племена индоариев, пришедшие с северо-запада в долину рек Инд и Ганг, создали свою уникальную культуру и основанную на ней философию, получившие название ведических. *Ведическая религия* — верования индоарийских племен, пришедших в Индию около XV в. до н. э. На верования пришельцев наложили свой отпечаток и верования автохтонного дравидского населения Индии. *Брахманизмом* называется более поздняя стадия ведийской религии, ее название связано с названием религиозных текстов (брахманы), сословия жрецов (брахманов) и божественной первоосновы бытия, которая также именуется Брахманом.

Древнейшими священными текстами ведийской религии, брахманизма и индуизма являются *Веды* (Ригведа, Самаведа, «Яджурведа», Атхарваведа); возникшие позже комментарии к Ведам — *Брахманы* (VIII–VI в. до н. э.); *Араньяки* — толкования Ригведы и Яджурведы (VII–VI в. до н. э.); *Упанишады* (VIII–VII вв. до н. э.) — религиозно-философские тексты, объясняющие и толкующие учение Вед об устройстве мира, смысле и значе-

нии ритуалов и т. д. Веды, брахманы, араньяки и упанишады составляют *Шрути* — священное писание индуизма, огромное по своему объему. Наряду с ним существует множество других религиозных текстов. Так, огромную роль в народных религиозных верованиях играют древние эпические поэмы «Махабхарата» — «Сказание о великой битве потомков Бхараты», и «Рамаяна», повествующая о деяниях легендарного царевича Рамы. Поэмы сложились в глубокой древности (середина I тыс. до н. э.) и содержат не только распространенные мифические сюжеты и образы, но и воспоминания о реальных событиях. Различные течения в рамках индуизма также имеют свои священные тексты.

Ригведа («Книга гимнов») — древнейшая и наиболее значимая из Вед, складывающаяся на протяжении нескольких веков. Наиболее древние из ее гимнов исследователи относят к середине II тыс. до н. э. Содержание «Ригведы» — гимны основным богам арийского пантеона. Наиболее значимый из богов «Ригведы» — Индра, бог-громовержец, совершивший множество подвигов, победитель чудовищ, главным из которых является змей Вритра, грозившийся поглотить всю вселенную. Однако наряду с Индрой в «Ригведе» упоминается множество других богов, функции которых нередко пересекаются. Это солнечный бог Сурья, пара богов-прародителей — Дьяус и Притхви, небесный бог Варуна, отвечающий за поддержание миропорядка («рита», «рта»); бог огня Агни; бог Сомы — олицетворение священного опьяняющего напитка, бог-воитель Рудра, чье значение в индуистской мифологии позже возросло — он стал почитаться под именем Шивы («Милостивый» — эпитет грозного Рудры). Рудра сочетает и разрушительные и созидательные функции, он насыляет болезни, но он же — искусный целитель. «Ригведа» упоминает других богов и мифических персонажей: демонов-асурсов, людоедов-ракшасов, питаров (обожествленных предков) и др.

Гимны Ригведы не только прославляют богов, но и ставят сложные вопросы о происхождении мира, ответы на которые будут сформулированы позже в рамках сложной религиозной философии индуизма.

— 1 —

Не было не-сущего, и не было сущего тогда.

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.

Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?

Что за вода была — глубокая бездна?

— 2 —

Не было ни смерти, ни бессмертия тогда.
Не было ни признака дня (или) ночи.
Дышало, колебля воздух, по своему закону Нечто Одно,
И не было ничего другого, кроме него...

— 6 —

Кто воистину знает? Кто здесь провозгласит?
Откуда родилось, откуда это творенье?
Далее боги (появились) посредством сотворения этого мира.
Так кто же знает, откуда он появился?

— 7 —

Откуда это творенье появилось:
Может, само создало себя, может, нет –
Тот, кто надзирает над этим миром на высшем небе,
Только он знает или же не знает¹.

«Гимн неизвестному богу» ставит вопрос о неизвестном творце мира:

— 1 —

Он возник (сначала) как золотой зародыш.
Родившись, он стал единственным господином творения.
Он поддержал землю и это небо.
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?

— 2 —

Кто дает жизни силу,
Чьи приказы соблюдают все, чьи — боги,
Чье отражение — бессмертие, чье — смерть, —
Какого бога почтим мы жертвенным возлиянием?

— 3 —

Кто (своим) могуществом стал единственным царем
Мира дышащего и дремлющего,
Кто владеет его двуногими и четырехногими —
Какого бога мы почтим жертвенным возлиянием?²

¹ Цит. по: Дубянский А. М. Классическая триада: Брахма, Вишну, Шива
// Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 130.

² Там же. — С. 131.

Атхарваведа («Книга заклинаний») содержит описания домашних ритуалов, сопровождавших повседневную жизнь людей, и отражает архаичные народные верования. «Атхарваведа» включала также описание царских ритуалов. В комплексе Вед «Атхарваведа» стоит несколько особняком, и некоторые ортодоксальные брахманы (жрецы) даже не считали ее частью «шрути» — священного писания индуизма.

Яджурведа («Книга жертвенных изречений») описывает сложные жреческие ритуалы. Дополнением к ней служили «брахманы» — тексты-толкования Вед, тоже сосредоточенные на ритуале. Самаведа («Книга песнопений») во многом повторяет текст «Ригведы», но располагает гимны в ином порядке — так, как они использовались жрецами во время ритуалов. Усиление значения ритуала и тех, кто его совершает — жрецов-брахманов, и обусловило название ведийской религии на этой стадии — «брахманизм».

Завершающей частью ведийского канона стали Упанишады, тексты, содержащие религиозно-философское осмысление мифов и ритуалов, изложенных в предыдущих священных ведийских текстах. Создание упанишад означало, что большое значение начинает придаваться не только совершению религиозных ритуалов, но и обретению религиозного знания. Именно в Упанишадах формулируются те идеи, которые стали основой для дальнейшего развития индуисткой религиозно-философской мысли.

1. В ведической традиции оформляется философская категория субстанции как начала а не завершения всего сущего. В качестве первоосновы бытия выступает универсальный принцип — безличное сущее (Брахман), отождествляемое с духовной сущностью каждого человека (атман). Брахман — это субстанция «бытия мира», это то, из чего все возникает и куда все возвращается. «Брахман — это бессмертие, Брахман — впереди, Брахман — позади, справа и слева, он простирается верх и вниз». Тогда как атман употребляется как субстанция человека, одного из компонентов «бытия в мире». Атман соотносится с Брахманом как субъективный дух соотносится с объективным, абсолютным духом. Будучи носителем субъективного духа, человек обретает индивидуальное, универсальное и космическое бытие. В этом качестве атман — начало, основа и завершение сущего; тождество Брахману воплощенному, смертному в отличие от Брахмана абсолютного и бессмертного.

2. С учением о соотношении Брахмана и Атмана тесно связана концепция круговорота жизни (сансара) и закона воздаяния

(карма). Круговорот жизни вечен, и все в мире ему подчиняется. Человек не может избавиться от перевоплощения. Причем в последующих воплощениях душа входит в такую телесную оболочку, которую человек заслужил своими поступками в прошлой жизни. Тот, кто совершал добро, кто жил в согласии с моралью, кто воспринимал земную жизнь как тлен и суету, родится в будущей жизни как брахман, кшатрия или вайшья. Тот, чьи действия не разумны» в будущей жизни выступает как член низшей варны. Его ждет не *мокша* (освобождение), а *карма* (воздаяние). Покидая тело и повинаясь сансаре, атман стремится пройти дорогой отцов. Но только тот атман, который осознает свое тождество с брахманом, освобождается из бесконечной цепи перерождений и возносится над радостью и скорбью, жизнью и смертью. Благодаря осознанию и познанию тождества атмана с брахманом, душа человека освобождается из-под влияния кармы, ибо этот атман дороге отцов предпочитает путь богов. Учение о сансаре подчиненно закону причинно-следственной связи между прошлыми деяниями и будущими воплощениями живых существ — карме: «Они снова возвращаются тем же путем, каким пришли... Затем они рождаются здесь... Те, кто отличаются здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона — лона брахмана, или лона кшатрии, или лона вайшьи. Те же, кто отличается здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона — лона собаки, или лона свиньи, или лона чандалы» (*Чхандогья-упанишада*, V.10, 5–7)¹.

Эволюция индийской философии в брахманистский период. Дальнейшее развитие религии Индии включало не только конкретизацию и уточнение идей, сформулированных в ведийском каноне, хотя эта линия развития индийской религии была весьма значимой, но и критику этих идей, а также религиозной легитимации сложившегося в Индии социального устройства, прежде всего, кастовой системы, истоки которой можно проследить уже в Ригведе. Религия жрецов-брахманов оправдывала и закрепляла кастовое деление, подразумевающее огромное влияние касты жрецов. Жрецы, совершавшие сложные и многочисленные ритуалы, приравнивались чуть ли не к богам, поскольку от правильного совершения ритуалов зависело правильное функционирование мира. С помощью ритуалов жрецы могли воздействовать даже на богов. Жрецы были заинтересованы в том, чтобы ограничить доступ представителей других каст к совершению ритуалов. Это вызывало недовольство представителей других каст.

¹ Эрман В. Г. Ведийская религия // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 63.

В середине I тыс. до н.э. углубляется имущественное различие, приходит в упадок и теряет свое прежнее влияние институт племенной власти, и ведический ритуализм перестает отвечать требованиям нового времени. Возникает ряд доктрин, выражающих сомнение в идеологии ведического брахманизма и пересматривающих отношение человека к миру, его место в обществе. Формируется ряд новых направлений в индийской философии. Основные школы индийской философии следующие: *астика* или *ортодоксальные* (основанные на авторитете Вед) школы (веданта, миманса, йога, вайшешика, ньяя, санкхья и др.) и *настика* или *неортодоксальные* (оппозиционные к Ведам) школы (джайнизм, буддизм, чарвака-локаята и др.).

Возникновение таких религий, как буддизм и джайнизм (VI в. до н. э.), отрицавшими некоторые вероучительные положения индуизма, некоторыми исследователями объясняется, в том числе, и этим недовольством. Так, В. Г. Эрман пишет: «... неограниченное господство жречества в духовной сфере начинает встречать возрастающее сопротивление других сословий, которое выливается потом в ряд религиозно-реформаторских движений (из которых наибольшее значение приобретают буддийское и джайнское). Создание крупных централизованных государств в среднем течении Ганга выдвигает на первый план воинскую аристократию, она и возглавляет в основном новые идеологические движения. Примитивную веру в магию, на которой зиждется брахманистская ритуальная система, общество уже перерастает; наступает пора духовных исканий; эпоха, отмеченная борьбой идей, определенным прогрессом в развитии философской мысли в Древней Индии»¹.

Джайнизм (от санскритского слова «джива» — победитель) возник во второй половине I тыс. до н. э. (первые упоминания о джайнизме относятся к III в. до н. э.) как религиозное течение, отвергающее авторитет Вед. Последователи джайнизма считают свою религию вечной. По учению джайнизма, двадцать четыре пророка возвещали миру эту религию. Однако известна только личность одного из них — Джинны Махавиры, жившего, по-видимому, в VI–V вв. до н. э. Его мирское имя — Вардхамана, он родился в царской семье недалеко от города Вайшали. После долгой аскетической практики, он достиг просветления и стал проповедовать свое учение.

Джайнизм отрицает высшего Бога-творца, однако признает существование множества божеств, чей статус ниже, чем статус

¹ Эрман В. Г. Ведийская религия // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 60–61.

освобожденных душ. Джайнизм сохранил идею кармы, но карма здесь рассматривается как особая тонкая форма материи, которая «привязывает» душу к материальному миру и мешает освобождению. Душа («джива») вечна и бессмертна, но, окутанная кармой, она не может получить освобождения. Для того чтобы «освободиться», требуется соблюдать множество этических заповедей и ритуальных запретов. Среди них — «ахимса», непричинение вреда живому. Чтобы избежать этого, джайны должны были воздерживаться от всех «потенциально опасных» для живого видов деятельности, включая земледелие. Распространенным занятием джайнов была торговля. Естественно, «ахимса» предполагала и строжайшее вегетарианство. Запрет налагался не только на животную пищу, но и на многие виды растений, мед, рыбу и др. В джайнизме существовал обет «саллекхана», предписывающий добровольный уход из жизни посредством постепенного отказа от пищи. Однако исполнение этого обета не было, естественно, общеобязательным. Конечная цель — мокша, освобождение, понималось в джайнизме как особый мир, где живут развоплощенные существа, достигшие своей истинной сущности. Достичь освобождения могут только монахи, прошедшие долгий путь духовного роста.

Джайнистское учение длительное время существовало лишь в устной передаче, обрастая дополнениями и интерпретациями. Согласно джайнизму сущность человека дуалистична. Составляющие ее материальный и духовный компоненты связаны кармой. Соединение тела и души узами кармы приводит к возникновению конкретного индивида. В процессе своей последующей жизнедеятельности этот индивид может контролировать состояние материального компонента своей сущности и управлять им.

Поэтому джайнизм уделяет большое внимание этике. Этика джайнизма опирается на три принципа: правильное понимание мира и своего места в этом мире, правильная вера и правильная жизнь. Следование принципам этики обеспечивает освобождение души от сансары. Целью является личное спасение. Человек может освободиться только сам. Отсюда индивидуалистический характер этики, ставка на собственные силы. Общественный фактор не принимается во внимание.

По своей природе душа совершенна, а ее возможности безграничны. Ей доступны безграничное знание, безграничная мощь и безграничное счастье, ибо душа наделена сознанием. Но душа склонна отождествлять себя с телом и попадать в зависимость от

его желаний и страстей. Посему главная задача индивида — освободить свою душу от телесной зависимости. «Освобождение» — основная цель учения джайнизма. Средствами освобождения являются правильное понимание и правильная вера в духе джайнизма, а также правильная жизнь, как аскезы; непричинение зла живым существам, половое воздержание, отказ от материальных ценностей, погашение страстей и желаний.

Позже в джайнизме сформировались два направления, которые отличались друг от друга по степени аскезы. Наиболее ортодоксальными джайнистами являются дигамбары (одетые воздухом, т. е. отвергающие какую-либо одежду). Более умеренной аскезы придерживались шветамбары (одетые в белое). С появлением буддизма влияние джайнизма начало падать, хотя он сохранился и в современной Индии.

Как древнейшая мировая религия **буддизм** сформировался в Древней Индии примерно в VI–V вв. до н. э. на идейной почве брахманизма, но отвергал некоторые его элементы. Основателем буддизма считается **Сиддхартха Гаутама** (VI в. до н. э.), представитель касты кшатриев (воинов), а не жрецов-брахманов. После долгих медитаций сын царя Сиддхартха обрел просветление и стал Буддой («просветленным»).

Основная идея буддизма — жизнь в этом мире есть страдание, но страдания можно избежать. Избежать страдания навсегда — это и есть главная цель буддиста.

Современный российский исследователь А. А. Накорчевский так передает основное содержание полученного Буддой откровения: «Он прозрел, что в мире все непостоянно (анитья). Этот ... вывод является ... краеугольным камнем буддизма, из которого весьма логично выводятся все другие главные положения учения. Именно последовательное раскрытие этого принципа привело Будду к отрицанию главного положения традиционных для Индии воззрений — нет никакого неизменного постоянного всемогущего вечного Бога, а убеждение в том, что человек обладает собственным истинным постоянным и неизменным «я», есть главнейшее из заблуждений. Более того, нет единой вещи, в которой можно было бы обнаружить что-либо, подобное неизменной субстанции, «своей природы» (свабхава), как говорили буддисты. Третье заключение прямо следовало из первых двух: бытие в этом мире есть страдание (дукха), ибо все непостоянно. ... Невозможно не только постоянное наслаждение, ибо любой радости неизбежно приходит конец (а это и есть страдание! — говорил Будда), но нет и того, кто мог бы постоянно наслаждаться. Ведь даже боги,

существование которых Будда не отрицал, тоже смертны. Можно сказать: стремление к тому, что истинно, постоянно и неизменно (а точнее, не подвержено изменениям) и было главной целью поиска Будды. Это состояние в буддизме было названо *нирваной*. ... Одна из особенностей нирваны (в классическом истолковании) состоит в том, что она не подвержена изменениям»¹.

Нирвана — цель верующего буддиста, это состояние небытия, которое невозможно описать с помощью каких-либо характеристик именно потому, что отсутствие всяких характеристик — ее главное качество. В буддийской традиции нирвана сравнивается с угасанием огня в светильнике, гладкой поверхностью воды. Нирвана — состояние отсутствия любых чувств и желаний, и, соответственно, состояние, полностью избавленное от страдания. Полное угасание неразумной жажды жизни выводит человека из круговорота сансары — бесконечного чередования смертей и рождений, подчиненных закону кармы — закону причинно-следственных связей, определяющих настоящее и будущее любого элемента мира. Любое новое рождение определяется накопленной кармой и определяет дальнейшую судьбу в последующих воплощениях. Изменить карму невозможно. Можно лишь «уравновесить» негативное кармическое наследие благими поступками.

Мир сансары, подчиненный закону кармы, включает несколько сфер, населенных разными типами существ: богами, людьми, голодных духов (прета), животных, существа, обитающие в многочисленных адах. В буддийской мифологии число разнообразных «миров» бесконечно. Рождение в том или ином мире определяется кармой. Таким образом, между людьми, богами и другими живыми существами нет сущностного различия. Все они подвержены страданию и подчинены карме. Наиболее благоприятным является рождение в человеческом мире. Человек не настолько зависим от чувств, как животные и голодные духи, не настолько упоен наслаждениями, как боги, и не задавлен страданием, как обитатели ада. Поэтому ему легче осознать истинную сущность вещей (иллюзорность и непостоянство), что и является путем к спасению из сансары.

Обычно суть учения Будды сводят к «четырем благородным истинам»:

- 1) мир несовершенен и полон страданий (Истина о страдании);
- 2) источник несовершенства — слепая жажда жизни (танха, тришна), которая вводит в действие *карму*, воспроизводящую круговорот смертей и новых рождений (сансара); неведение (ави-

1 Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб., 2004. — С. 25–26.

дья), духовную слепоту этого желания существовать — источник болезни мира (Истина о причине страдания);

3) освобождение из круговорота сансары состоит в прозрении и достижении просветления, позволяющих выйти из круговорота сансары и достичь нирваны, состояния небытия, после которого уже не будет новых рождений (Истина о прекращении страдания);

4) путь к освобождению включает следование этическим правилам (шила) — правильная речь, правильные поступки, правильный образ жизни; медитацию (самадхи) и спасительную мудрость (праджня) (Истина о Пути к прекращению страдания).

Путь (марга) к освобождению — «благородный восьмеричный путь» (арья аштанга марга) — включает три этапа, каждый из которых включает несколько составляющих: этап мудрости (праджня), этап нравственности или соблюдения обетов (шила), этап сосредоточения (самадхи). Вставшему на этот путь следует преодолеть три главных аффекта, которые привязывают человека к сансаре — алчность, ненависть и заблуждение.

Этап мудрости включает:

- 1) правильное воззрение (усвоение четырех благородных истин);
- 2) правильную решимость (решение встать на путь спасения).

Этап нравственности подразумевает:

- 3) правильную речь (избегать лжи, клеветы и др.);
- 4) правильное поведение (соблюдение разнообразных правил и обетов. Пять главных правил, которые должен соблюдать тот, кто встал на путь спасения, это: 1) ненанесение вреда живому; 2) не брать того, что не дано; 3) избегать чувственных излишеств; 4) избегать ложных речей; 5) избегать приема веществ, вызывающих опьянение. Эти запреты распространяются и на монахов, и на мирян. Но для монахов они приобретают гораздо более сложную и изощренную форму. Так, запрет избегать чувственных наслаждений не означает для мирян отказа от сексуальной жизни. Для монаха же сексуальная жизнь недопустима. Заповедь «не брать того, что не дано» для мирянина означает «не красть». Для монаха — в том числе и невозможность пользоваться хоть чем-либо, что не отдано добровольно — не только людьми, но и природой. Для монахов существовали сотни правил и предписаний, необязательных для мирян.

5) правильный образ жизни (применение правил в общественной жизни, во взаимодействии с другими людьми — не заниматься, например, теми видами профессиональной деятельности, которые противоречат этике буддизма).

Этап сосредоточения предназначен главным образом для монахов и включает:

6) правильное усердие (различные виды йогических практик сосредоточения и психорегуляции);

7) правильное памятование (контроль над собственными желаниями, мыслями, страстями);

8) правильное сосредоточение (достижение самадхи — формы созерцания, при которой исчезает различие между субъектом и объектом; правильная практика достижения самадхи ведет к освобождению).

Достичь просветления, освобождения означало достичь состояния Будды, стать буддой. В раннем буддизме считалось, что для достижения состояния Будды адепту требуется очень много времени — период, сопоставимый со временем существования мира. (Буддизм унаследовал от индуистской традиции циклическое видение мира, хотя несколько изменил его). В более поздних версиях буддизма (в дзен-буддизме, например) сформировалась практика мгновенного достижения просветления.

Буддизм отрицал крайние формы монашеской аскезы, присущие брахманизму. Он провозглашал «срединный путь», более умеренные формы самоограничения и самодисциплины. И, тем не менее, классический буддизм был религией преимущественно монашеской. Миряне, не имевшие возможности соблюдать все ограничения, предусмотренные буддийской этикой, не могли рассчитывать на достижение спасения. Все, на что они могли претендовать — это улучшение своей кармы путем следования некоторым простым этическим запретам (не убивать, не красть и т. д.) и оказания помощи монахам (прежде всего, милостыня).

В буддизме выделяются три основных направления — Тхеравада (или Хинаяна — «Малая колесница»), Махаяна («Великая колесница») и Ваджраяна («Алмазная колесница»). В рамках этих направлений, в свою очередь, существуют разнообразные школы и течения. Основные положения буддийской доктрины допускают множество интерпретаций. Отсутствие мощной единой организационной структуры также способствует возникновению многообразных течений.

Тхеравада («учение старейших») — ранний, классический буддизм, сложившийся непосредственно в Индии и распространившийся позже в Юго-Восточной Азии.

Махаяна, возникшая гораздо позже — в I в. до н. э., получила широкое распространение за пределами Индии — в Китае, Корее, Японии. Именно представители новой ветви буддизма пре-

небрежительно называли Тхераваду «Хинаяной» — «Малой колесницей», в связи с присущим раннему буддизму «элитизмом» в вопросах спасения. Согласно Тхераваде, спасения могли достичь только монахи, ведущие аскетический образ жизни. (Но даже для монахов достижение нирваны не было возможным в течение одной жизни). Махаяна, в отличие от Тхеравады (Хинаяны), предъявляла менее жесткие требования к адептам, и, главное, допускала существование и активное вмешательство в мирские дела различных мифических персонажей, помогающих людям. Так, в Махаяне сложилась вера в спасительную помощь многочисленных бодхисаттв. Бодхисаттвы — это существа, почти достигшие просветления, но отказывающиеся сделать последний шаг и вступить в нирвану ради помощи живущим, погруженным в неведение и страдание.

Ваджраяна — это форма буддизма, распространенная прежде всего в Тибете. Ваджраяна — «тайная», «эзотерическая» буддийская доктрина, имеющая сильную магическую составляющую, благодаря которой достижение просветления может быть мгновенным.

Опираясь на А. А. Накорчевского и Е. В. Торчинова, отметим основные различия между двумя главными направлениями буддизма — Тхеравадой и Махаяной. Согласно учению Тхеравады, спасение достижимо лишь для избранных — отсюда и второе название — «Малая колесница» (Хинаяна). Учение Махаяны, «Великой колесницы» обещало спасение всем страдающим существам. (Однако путь к спасению занимал множество жизней).

Различие между Хинаяной и Махаяной проявлялось и в учении о сущности бытия. В учении Тхеравады, восходящему к проповеди Будды, мир состоит из бесконечного количества «дхарм». Дхармы — это не материальные частицы. Для буддизма мир — не скопление материальных объектов, а непрерывный поток психического опыта, а дхармы — элементарные фрагменты опыта. Все элементы мира — суть комбинации дхарм. «Души» человека как таковой, по буддийским представлениям, не существует, она — не более чем скопление дхарм. Сочетания дхарм меняются, подчиняясь закону кармы. В учении Махаяны отрицается даже существование дхарм. Сущностью вещей признается «пустота». Все — «пусто», поэтому нет сущностного различия между сансарой и нирваной. Сансара — это «неправильное» восприятие сущности вещей. Поэтому главным в учении Махаяны считалось изменение сознания, осознание истины (праджня), что было равнозначно спасению. Достижение истины — состояние просвет-

ления, и есть главная цель. Достигший просветления становится Буддой. Будды были в прошлом и будут в будущем, а Будда Шакьямуни — основатель буддизма, был одним из многих, достигших просветления. Поскольку буддизм признает существование множества миров, то в Махаяне допускается и одновременное существование будд в нескольких мирах. Практикующий адепт может входить в контакт с буддами других миров и получать от них помощь и наставления.

Для сторонников Тхеравады главным в достижении спасения было соблюдение обетов и самосовершенствование. Для сторонников Махаяны, помимо стремления к просветлению и личному спасению, большое значение имело сострадание (каруна) ко всем живым существам, стремление помочь им. Существо, стремящееся не только к собственному просветлению, но и к спасению других, называлось бодхисаттвой. В махаянистском буддизме поклонение бодхисаттвам и буддам играло очень большую роль.

В Махаяне сложилось учение о «трех телах будды»: «тело учения» («тело дхармы») или «тело высшей реальности»; «тело всеблаженства» или «тело воздаяния»; «превращенное тело» или «тело соответствия». «Тело учения» — общее для всех будд, это — их единая «сущность». Тело учения и тело соответствия индивидуальны для каждого Будды. При этом «тело учения» — это присущее будде состояние просветленности, а «тело соответствия» — тело, в котором будда является людям, чтобы вести их к просветлению.

Ваджраяна («Алмазная колесница»), *Тантраяна* (от слова «тантра» — «вертикальная нить», «тантрами» назывались тексты нового учения) — третье направление буддизма, складывающееся почти одновременно с Махаяной в Северной Индии. Особенностью Ваджраяны было внимание к «телесным практикам». Учение Ваджраяны предполагало активное воздействие на тело в целях достижения спасения. Исходя из учения о «недвойственности» сансары и нирваны, свойственного Махаяне, новое учение «в своих практических рекомендациях призывало использовать не только «сердце», но и «тело». В предыдущих школах буддизма Махаяны существовали практики, направленные на контроль за деятельностью тела, но они играли лишь вспомогательную роль, способствуя достижению требуемого состояния сосредоточенности. В новом же течении «телу» отводилась роль, полностью равноправная с «сердцем». К этой двойке была добавлена и «речь», слово как совокупный продукт «тела» и «сердца». Полное и равноправное использование всех этих элементов в практике

и определяло, по мнению приверженцев Ваджраяны, превосходство их направления, ибо позволяло достичь желаемого результата — «стать буддой» — в более короткие сроки»¹. Ваджраяна активно использует также различные магические практики и заклинания, что отличает ее от других школ буддизма.

В буддизме Ваджраяны сложилось представление, что страсти, обуревающие человека и привязывающие его к сансаре, могут быть использованы для достижения спасения. «Страсти» трактовались как выражение жажды просветления. Заложенную в них энергию адепты использовали в особых практиках, которые и позволяли им достигать просветления быстрее, чем приверженцам других направлений буддизма. Практики адептов Ваджраяны зачастую приобретали весьма специфическую форму.

Что касается буддизма и джайнизма, то они не смогли «победить» религию брахманов, хотя и оказали на нее определенное воздействие. Буддизм со временем исчез из Индии, получив распространение в других странах Юго-Восточной Азии, а также в Китае и Японии. Джайнизм сохранился, но в качестве религии незначительного меньшинства.

Из ортодоксальных школ в средневековый период развития индийской философии следует выделить **Веданту** (завершение Вед). Веданта в Брахма-сутре, базирующейся на Упанишадах и Бхагавадгите, учит о возникновении мира из Брахмана; отдельные души через познание или любовь к Богу — *бхакти* — автоматически достигают спасения, достигают единения с Богом, не сливаясь с ним. Находясь под влиянием идеализма позднебуддийской философии **Шанкара** (ок. 800 г. н. э.) дает текстам новое толкование, которое расценивает прежние учение о реальном превращении Брахмы лишь как низшую ступень истины, как видимость истины; в действительности все многообразие есть иллюзия (майя), отдельные души идентичны неизменной Брахме.

Большое влияние на дальнейшее развитие индийской религиозности оказало движение *бхакти*. Бхакти предполагало искреннюю преданность и любовь верующего (бхакта) к какому-либо божеству. В разработанном виде понятие бхакти представлено в «Бхагавадгите», одном из самых авторитетных текстов индуизма. «Бхагавадгита» является частью индийского эпоса «Махабхарата». Она не относится к шрути (священному писанию брахманизма), но играет огромную роль в народной религиозности вплоть до сегодняшнего дня. В «Бхагавадгите» бхакти — это определенная практика поклонения божеству — сосредото-

¹ Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб., 2004. — С. 264–265.

точность и благоговение, размышление и прославление. Для бхакта жизнь должна стать постоянной жертвой, отданной его богу. Путь бхакти доступнее, чем путь аскета-йогина, и не требует утонченного знания священных текстов. Этот путь открыт всем — представителям любой касты и женщинам, что отличает бхакти от подхода к спасению, развиваемому в ортодоксальном брахманизме. Движение бхакти приобретает широкий размах во второй половине I тыс. до н. э. Популярности его способствовало отрицание кастовых различий. Некоторые наиболее радикальные направления бхакти (школа лингаята) отрицали не только касты, но и авторитет вед, идею кармы, ритуалы — т. е. базовые элементы брахманизма. Сложилось несколько направлений бхакти, связанных с почитанием и поклонением отдельным богам многочисленного индийского пантеона, особенно распространённым было почитание Вишну и Кришны. Различают *сагуна-бхакти* и *ниргуна-бхакти*. Сагуна-бхакти почитает персонифицированное божество, ниргуна-бхакти — божество, не выраженное в каком-либо образе. Ниргуна-бхакти повлияло на становление еще одной неортодоксальной индийской религии — сикхизма.

Индуистский период развития индийской философии. Следующей стадией развития древней индийской религии является собственно индуизм (с XI в.), на который оказали влияние и вышеупомянутые неортодоксальные религиозные течения, хотя фундамент брахманизма все же остается преобладающим.

Характеризуя индуизм, исследователи подчеркивают его крайнюю внутреннюю неоднородность. Индуизм включает и утонченную религиозную философию (в рамках которой было представлено множество школ), развиваемую учеными брахманами, и экзальтированное поклонение отдельным богам, практикуемое бхактами, и самые архаичные верования, включая шаманские практики. Значительная часть населения Индии не знакома со священным писанием «шрути» (представителям низших каст запрещалось читать веды, а именно представители низших каст и составляли большинство населения), поэтому «народная религиозность» часто далеко отстояла от верований образованного и привилегированного меньшинства. Население Индии весьма разнообразно по своему этническому составу, поэтому в рамках индуизма существовало (и существует) множество местных культов. Общеиндийский «пантеон» насчитывает тысячи богов, в индуизме присутствуют самые разные типы верований — от шаманизма до монотеизма.

Один из современных исследователей индуизма — Г. фон Штитенкрон — характеризует индуизм следующим образом: «В индуизме едва ли найдется одно-единственное фундаментальное учение, которое безоговорочно принималось бы всеми индусами... То, что принимается за истину одной группой индусов, опровергается утверждениями других. Анимизм и политеизм, пантеизм, панентеизм и генотеизм, дуализм, монотеизм и чистый монизм существуют бок о бок. Сложный ритуал брахманской кармаканды, нацеленный на очищение человека и создание священного пространства для общения с божественным, разительным образом противоречит ритуалам мужчин и женщин шаманов, также направленным на общение с божественными силами и сверхчеловеческими существами, но последнее достигается при помощи транса и одержимости медиума богами и духами. Оба вида коммуникации с богом в корне отличаются от общения с ним бхакта, адепта, для которого важнейшим связующим его с богом звеном является само бхакти — одновременно плод его усилий и божий дар.

Не менее разительны и другие расхождения. Воздержание и целомудрие, суровый аскетизм, полное отключение органов чувств во время медитации и занятий йогой находятся в полном противоречии с экстатическими оргиями и подобными легитимными способами познания бога. В то время как густая кровь петухов, коз и буйволов продолжает стекать на священные алтари некоторых индусов, другие провозглашают строгое следование принципу ненасилия и резко осуждают религиозное убийство. Многие верят в карму и круговорот перерождений, но некоторым эти концепции совершенно незнакомы. В явном противостоянии поздним ведийским писаниям и смрити, которые оправдывают существование кастовой системы, а также отлучение шудр и женщин от священного знания, некоторые из основных религий бхакти веками боролись против кастовых ограничений, принимали в свои ряды женщин и шудр и даже неприкасаемых и отвергали авторитет вед.

Еще более важно, что бог, которому самозабвенно как высшему и единственному во всей Вселенной поклоняется один индус, в глазах другого может выглядеть второстепенным или незначительным. Он будет поклоняться совершенно другому богу, считая его высшим, или отвергать существование каких бы то ни было богов как ложную проекцию чьего-то невежества, а следовательно, поддающихся разрушению, как и весь мир объектов вокруг них. Более того, различные религиозные группы пользуются со-

вершенно разными сводами священных книг, явленных им, как утверждает, их верховными божествами. Они следуют разным ритуалам, произносят разные молитвы, а самые существенные расхождения у них во взглядах на космогонию, антропологию и природу спасения»¹.

Крупными направлениями индуизма являются вишнуизм, шиваизм и шактизм. На их формирование повлияла не только ведийская традиция, но и древние верования автохтонного населения Индии. **Вишнуизм и шиваизм** почитают как верховное божество соответственно Вишну или Шиву. Образы этих богов прошли длительную эволюцию. Вишну упоминается уже в «Ригведе» (как соратник Индры в борьбе с чудищами), хотя не играет там заметной роли. Образ Вишну присутствует и в других религиозных текстах, в частности, в «Махабхарате» и «Рамаяне» (то же самое можно сказать и о Шиве). В эпосе и Вишну, и Шива играют важную и заметную роль. Образ Вишну постепенно вообрал в себя черты множества племенных богов местного населения. Эти божества стали пониматься, как *аватары* (воплощения) бога Вишну.

Шиваизм формировался сходным путем взаимовлияния ведийской и местной религиозной традиции. Выше уже говорилось, что имя «Шива» в «Ригведе» — эпитет грозного бога Рудры, чьи функции, в основном, разрушительные. В упанишадах Рудра становится одним из богов, воплощающих Абсолют, всеобщее духовное первоначало бытия (Брахман-Атман). Образ бога Шивы — разрушителя, сформировался в основном на базе образа Рудры (имя «Рудра» осталось в качестве одного из имен Шивы), а также на основе архаичных верований автохтонного населения Индии. Уже на печатях Хараппской цивилизации (цивилизации, существовавшей на территории Индии до прихода индоариев и исчезнувшей по невыясненным до сих пор причинам) изображено сидящее в известной йогической позе божество, с рогами на голове. Некоторые исследователи по ряду признаков отождествляют это божество с «Прото-Шивой»).

Вишну и Шива входят в состав триады богов (*тримурти* — букв. «триобраз»), формирование которой, по мнению некоторых исследователей, является отличительной чертой индуизма как этапа, следующего за ведизмом и брахманизмом. «Тримурти» включает Вишну, Шиву и Брахму и олицетворяет единство

¹ Штитенкрон фон Г. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999. — С. 250–251.

важнейших аспектов мирового бытия в целом — возникновения, существования и разрушения. Три начала мыслятся как неразрывное единство. Брахма олицетворяет творение, Вишну — поддержание, сохранение, а Шива, соответственно, — разрушение. Все функции одинаково важны. Однако исторически сложилось так, что почитание Вишну и Шивы вылилось в формирование сильных религиозных течений, выдвигавших на первый план именно этих богов, а почитание Брахмы не получило широкого распространения. При этом Вишну (в вишнуизме) или Шива (в шиваизме) превращаются в верховное всемогущее божество, все же остальные боги рассматриваются как их аватары (воплощения, проявления). Так монотеистическая тенденция легко примиряется с политеизмом.

Третье крупное направление индуизма — **шактизм**. Слово «шакти» упоминается уже в «Ригведе», где означает безличную магическую силу. Позже «шакти» стало означать творческую энергию, ассоциируемую с женским началом бытия. Шактизм — религиозное течение, связанное с почитанием женского начала, тесно связанное с шиваизмом. Главным объектом поклонения в шактизме выступает богиня Дэви (Шакти). Шакти-Дэви предстает как супруга бога Шивы (и выступает под именем Парвати), олицетворяющая его творческую силу, без которой он не может проявить свое могущество. Она является также матерью слоноволового бога Ганеши, одного из самых популярных индийских богов. Шакти-Дэви почитается как доброжелательная богиня, покровительница благ, защитница. Однако у этой богини есть и другая, грозная ипостась, воплощенная в образах богинь Дурги и Кали.

Культовые действия, ритуалы в шактизме нередко принимают оргиастическую форму и сопровождаются жертвоприношениями, не всегда бескровными. Шактизм как поклонение женскому началу восходит к древнейшим культам, почитанию Богини-Матери, хотя ведийская религия оказала определяющее воздействие на идейное содержание шактизма. Высшая реальность с точки зрения шактизма трактуется как нераздельное единство Шивы и Шакти, в котором преодолеваются ложные различия и противоречия. Поскольку шактизм почитает женское начало и каждая женщина рассматривается как воплощение шакти, постольку женщины играют в этом течении заметную роль, в частности могут быть религиозными наставниками. В рамках шактизма существует множество различных школ и направлений.

Как еще одно направление в индуистский период развития индической философии — **сикхизм** (от пенджабского слова «сикх»

— ученик) возник достаточно поздно — в XV–XVI вв. на Северо-Западе Индии, в Пенджабе. Сторонники сикхизма до сих пор населяют Пенджаб и требуют автономии, настаивая на том, что они «не индусы». Основатель сикхизма — **Нанак** (1469–1539 гг.), выходец из торговой касты. Сикхизм подразумевает веру в Бога — вечное начало бытия, лишённое каких-либо четких признаков. Бог порождает мир и присутствует в нем в виде своего имени, которое составляет сущность Бога. Человек в силу своих грехов, эгоизма, подверженности страстям не замечает присутствующей в мире гармонии, единства мира и Бога. Страсти подчиняют человека закону кармы. Соответственно, освобождение и единение с Богом возможно лишь для тех, кто преодолел эгоистичность своей природы, проникся любовью и преданностью к Богу. Идея любви и преданности божеству сформировалась в сикхизме под влиянием движения бхакти.

Сикхизм не допускал поклонения иным богам, отрицал деление на касты и неравноправие полов. Несмотря на большую роль гуру (наставников, учителей), в сикхизме нет монашества и жрецов. Путь к спасению подразумевает несколько видов религиозной практики: воспевание имени бога, памятование имен Бога, внутреннее созерцание, а также следование определенным заповедям (хранить супружескую верность, не употреблять алкоголь и табак и др.).

Сикхизм имеет сложную политическую историю. В XVIII веке сикхам приходилось противостоять вооруженным нападениям исламских и индуистских правителей. Существовал раскол и среди самих сикхов. Созданное в XIX веке сикхское государство было завоевано Британской империей и превратилось в ее часть, а затем — в часть Индии. Борясь за политическую независимость от Индии, сикхи нередко прибегали к террористическим актам.

1.2. КИТАЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия в Китае зародилась в период VI–III вв. до н. э. на базе мифологии, пройдя следующие этапы развития:

1. Предыстория китайской философии или мифологический период (до VI до н. э.).
2. Древняя китайская философия (VI–III вв. до н. э.).
3. Средневековый период китайской философии (III в. до н. э. — X в. н. э.).
4. Новое время китайской философии (с X в. н. э.).

Мифологический период. Развитию религиозной философии в Древнем Китае предшествовала мифологическая традиция, в рамках которой сформировались основы китайского мировоззрения. Она была основана на так называемом Пятикнижии («Книга песен», «Книга истории», «Книга перемен», «Книга обрядов», летопись Чунь-цу).

Большую роль в народной китайской религиозности играл культ предков. Загробный мир мыслился как некое продолжение земного существования, и его обитатели нуждались в пище и заботе со стороны близких. Предки, ушедшие в загробный мир, сохраняли связь со своим живущим потомком. Поэтому предкам регулярно делались приношения. Предкам рассказывали о произошедших в семье переменах, просили о поддержке. В каждом китайском доме был семейный алтарь, на котором помещались таблички с именами предков. Образы богов также складывались в результате обожествления предков или наиболее достойных людей.

Китайцы верили во множество богов. Сочинение эпохи Мин «Саньцзяо сошэнь дацюань» («Полный свод известий о богах трех религий») называл 129 богов, современные исследователи фольклора Древнего Китая насчитывают до 500–600 божеств¹. Древнейшие божества имели зооморфный облик, подобно божественной паре — Фу Си и Нюй Ва, имевших человеческие головы, но змеиные тела. Этой паре приписывалось изобретение календаря, музыки, графических символов, супружества, а также и создание из глины самого человеческого рода. Со временем образы богов становились полностью антропоморфными.

Формирование государственной структуры и складывание специфической китайской бюрократической управленческой системы оказало воздействие на представление о потустороннем мире. И боги, и обитатели подземного мира стали мыслиться по образу неких чиновников, составляющих чиновничью иерархию. В. В. Малявин отмечает: «В Китае обитатели небесных дворцов-канцелярий были двойниками земных чиновников. Их даже делили, как настоящих служащих, на две категории: военных и гражданских. Впрочем, бюрократическая метафора определяла скорее фасад пантеона и не исчерпывала всех принципов его организации. В числе таковых были, например, армия и семья: в народе богов обычно представляли доблестными воинами и почитали наравне с их супругами... Следует подчеркнуть, что в сознании народа характер богов зачастую имел мало общего с их

¹ Малявин В. В. Китайская цивилизация. — М., 2000. — С. 231.

официальным статусом... Главенствующее положение в небесной иерархии занимали божества, осуществлявшие общий надзор за моральным порядком. С XI в. всеобщее признание получил образ Яшмового императора (Юй-хуан), который стал главой общеки-тайского пантеона. Даосское происхождение имели триады Сань-цинъ (Трое Чистых) ... и Сань-гуань (Три Властителя), считавшиеся воплощениями стихий Неба, Земли и воды ... Наибольшей популярностью в этой категории пользовалось божество севера — Сюаньтянь шанди (Высший правитель Темного Неба), культ которого достиг расцвета в минскую эпоху, и особенно бог Гуань-ди, который возвысился как покровитель военных, и в цинский период стал... наиболее чтимым божеством народного пантеона»¹. По образу служебной иерархии мыслилась и преисподняя с ее многочисленными обитателями. «Ад» состоял из десяти «инстанций». В первой инстанции определялось наказание, в последней — форма будущего перерождения (идея перерождения — результат влияния буддизма).

Среди китайских народных богов выделялись несколько групп. Важную роль играли божества природы — боги солнца и луны, планет и звезд (во главе их стоял Цзывай дади — Великий император Пурпурного Таинства); божества грома (Лэй-гун) и молнии (Лэйну няннань). Почитались драконы — повелители вод и различные природные духи. Другой важной группой богов были боги-покровители, особенно покровители государственности. Такими покровителями становились наиболее выдающиеся императоры, герои — как мифические, так и имеющие реальные исторические прототипы. Существовало множество локальных божеств, покровителей отдельной местности. Образы этих божеств могли формироваться в результате обожествления какого-либо предка, реального или мифического. Важную роль играли боги-покровители семьи — бог очага Цзао-ван, многочисленные богини чадоподательницы Няннань, буддийское по своему происхождению божество Гуаньинь, ставшее олицетворением сострадания и др.

Многообразными были представления китайцев о «нечистой силе». К этой категории относились злые духи — духи тех, кто умер на чужбине, насильственной смертью, не имел «четкой родовой принадлежности» (незамужние девушки), духи самоубийц и других категорий людей, умерших «необычной» смертью. Помимо злых духов «человеческого происхождения», существовало множество вредоносных и опасных демонов, представавших в

¹ Малявин В. В. Указ. соч.

виде различных животных, или не имевших определенного облика. Китайцы верили в оборотней. Наиболее распространенной формой оборотня считалась лиса, умевшая превращаться в прекрасную женщину. Воплощением злой силы считались некоторые животные (пауки, змеи, ящерицы, волки и др.), небесные тела (например, кометы). Для защиты от множества темных сил существовали разнообразные ритуалы.

Не слишком определенными были представления китайцев о душе. В Китае не существовало единого мнения о том, сколько душ имеет человек. «Согласно классической концепции, человек наделен двумя видами душ — *хунь* и *по*, представляющими, соответственно светлое начало *ян* и темное начало *инь* (обычно считалось, что в человеке наличествуют три души *хунь* и семь — *по*). С глубокой древности китайцы верили, что после смерти человека тяжелая или плотская душа остается с телом в могиле и попадает в подземное царство Желтого источника, тогда как легкая и бессмертная душа *хунь* возносится на небеса. В средневековом Китае сложилась концепция трех душ, согласно которой одна душа обитает в табличке с именем человека на семейном алтаре, вторая витает в могиле, а третья попадает в ад или на небеса. В даосской традиции существовало представление о наличии в человеке 7 или 12 душ, однако оно не оказывало большого влияния на народное сознание. В некоторых случаях допускалось, что у человека только одна душа»¹. Представление о множестве душ присутствовало и в верованиях других народов. Ярким примером может служить мифология Древнего Египта.

Говоря о мифологических представлениях древнего и средневекового Китая, невозможно обойти молчанием знаменитую китайскую *«Книгу перемен»* — *«И цзин»* (или *«Чжоу и»*). Эта книга легла в основу всех религиозно-философских школ, возникших в Китае, повлияла на общее мировоззрение, восприятие мира, присущее китайской цивилизации в целом.

Время возникновения *«И цзин»* — I тыс. до н. э., VIII–VII вв. до н. э. Книга выросла из древних гадательных практик. Она включает 64 гексаграммы. Гексаграммы — особые значки, состоящие из различных комбинаций 6 горизонтальных прерывных или непрерывных линий, расположенных друг над другом. Непрерывная линия символизирует мужское, активное, огненное, творческое начало — *ян*. Прерывистые линии означают женское, темное, пассивное, влажное начало — *инь*. Все элементы мира с точки зрения *«И Цзин»* образованы различным сочетанием *ян* и *инь*. Каждая

¹ Малявин В. В. Указ. соч. — С. 228.

гексаграмма отражает вариант взаимодействия ян и инь, определяющего специфику той или иной жизненной ситуации.

Гексаграммы писались и интерпретировались «снизу вверх» — т. е. первой считалась нижняя, а не верхняя черта. Помимо 64 гексаграмм, расположенных в определенном порядке, «И цзин» включает комментарии к ним, имеющие крайне «темный» характер. Приведем пример. Гексаграмма №1 — первая гексаграмма, целиком состоящая из непрерывных линий и отражающая, таким образом, определяющее значение ян — мужского, активного начала. Эта гексаграмма называется Цянь — Творчество. Комментарий же к ней дается следующий:

Изначальное свершение; благоприятная стойкость
<I> В начале девятка.
Нырнувший дракон.
– Не действуй.
<II> Девятка вторая.
Появившийся дракон находится на поле
[- Благоприятно свидание с великим человеком]
<III> Девятка третья.
Благородный человек до конца деятелен; вечером он
осмотрителен, точно в опасности.
[Хулы не будет]
<IV> Девятка четвертая.
Точно прыжок в бездне.
[Хулы не будет]
<V> Девятка пятая.
Летающий дракон находится в небе.
[Благоприятно свидание с великим человеком]
<VI> Наверху девятка.
Возгордившийся дракон.
– Будет раскаяние
[При действии девяток смотри, чтобы все драконы не главен-
ствовали; тогда будет счастье]¹.

На протяжении столетий китайские мудрецы занимались толкованием как самих гексаграмм, так и комментариев к ним. Одни из наиболее значимых и влиятельных комментариев приписывается самому Конфуцию. Однако значение «И цзин» не исчерпывалось ее использованием в практике гадания. Книга имплицитно

¹ Щуцкий Ю. Н. Китайская классическая «Книга перемен». — М., 1993. — С. 246.

содержит интересную и глубокую натурфилософию. Основные элементы этой натурфилософии отечественный исследователь и переводчик «Книги перемен» Ю. К. Щуцкий сформулировал следующим образом:

1) мир представляет собою и изменчивость, и неизменность, и, более того, их непосредственное единство;

2) в основе этого лежит проходящая через весь мир полярность, антиподы которой столь же противоположны друг другу, сколь и тяготеют друг к другу (речь идет о началах *ян* и *инь* — прим.): в их отношениях проявляется мировое движение как ритм;

3) благодаря ритму ставшее и еще не наступившее объединяются в одну систему, по которой будущее уже существует в настоящем как «ростки» наступающих событий;

4) необходимо и теоретическое понимание, и практическое осуществление этого; и если деятельность человека нормирована таким образом, то он гармонически включается в свое окружение;

5) таким образом, исключается конфликт внутреннего и внешнего, и они лишь развивают друг друга тем, что внутреннее определяется внешним и творит во внешнем;

6) при этом личность уделяет достаточное внимание как себе, так и окружающему ее обществу и, довольствуясь своим положением, находит возможность высшей формы творчества;

7) так, благодаря выдержанному единству абстракций и конкретности, достигается полная гибкость системы¹.

Таким образом, «И цзин» формирует целостное и динамичное видение мира. Все элементы мирового целого взаимосвязаны и развиваются, находятся в постоянном движении, подчиняясь чередованию двух базовых начал. Задача человека — проникнуть в сущность подвижной мировой гармонии и «встроиться» в нее — на это и направлена практика предсказаний «И цзин». Все проблемы, трудности и катастрофы порождаются «отклонением» от нормального порядка вещей, нарушением естественного ритма.

Уже в мифах появляется ряд идей и понятий, которые позднее стали предметом философского осмысления. В первую очередь это представление о двух полярных силах бытия — *Инь* и *Ян*, т. е. о женском и мужском началах; представление о *Дао* как космическом законе или пути, которым следует мир; о *пяти стихиях*, из которых состоит все сущее (Огонь, Воздух, Вода, Металл, Дерево) и др.

¹ Щуцкий Ю. К. Указ. соч. — С. 235.

Древняя китайская философия. Собственно же философия в Древнем Китае зародилась в период VI–III вв. до н. э. и была представлена следующими школами: школа Инь-Ян (философия природы или натурфилософия, проявления в природе Инь и Ян и их взаимодействие); конфуцианство (этико-политическая проблематика); моизм (социально-политическая проблематика); школа имен — «мин-цзя» (проблемы семантики, связь между именами и обозначаемыми объектами или явлениями); легизм — «фа-цзя» (законы, управляющие жизнью общества, и способы управления людьми); даосизм (природа и сущность Дао и Дэ и их проявления в природе и обществе). Основными школами впоследствии стали конфуцианство и даосизм.

Средневековый период китайской философии. Для этого периода характерна полемика между конфуцианством, легизмом и даосизмом. Конфуцианство в этой полемике одерживает верх как государственная религия и этика. В даосизме особенно интересны алхимические поиски, основанные на идее постоянного круговорота и превращения веществ. В I в. н. э. в Китай проник буддизм (в основном в идее махаяны). В VI–VIII вв. возникает особое направление буддизма — *чан-буддизм*.

Выдающиеся мыслители эпохи императоров Хань следующие: философ и государственный деятель **Дун Чжуншу** (II в. до н. э.), получивший известность как «Конфуций эпохи Хань»; император, философ-конфуцианец **У-ди** (II в. до н. э.); философ-конфуцианец, литератор и филолог **Ян Сюн** (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.), автор написанного в подражание «Книги перемен» сочинения «Тай сюаньцзин» («Канон великого сокровенного»); в творчестве таких мыслителей как **Мэн Си** (90–40 гг. до н. э.) и **Цзин Фан** (78–37 гг. до н. э.) было положено начало календарным приложениям «И цзин». Во II в. н. э. протекала деятельность даосского философа и алхимика **Вэй Бояна** (100–170 гг.), автора сочинения «Цань тун ци», в котором он изложил с помощью триграмм и гексаграмм, основные принципы даосской алхимии. Сочинение Вэй Бояна было построено в форме комментария к классической «Книге перемен» («Чжоу и»). Большое влияние на развитие философии в Китае оказал **Ван Би** (226–249 гг.), который свои взгляды излагал в комментариях к конфуцианской и даосской классике. Его сочинения — Комментарий к «Чжоуским переменам» и Комментарий к «Лао-цзы».

Новое время китайской философии. В X–XII вв. возникло *неоконфуцианство*, надолго ставшее доминирующим философским учением в Китае и впитавшее в себя ряд положений даосизма

и буддизма. В 1055 г. роду Конфуция было даровано более высокое дворянское звание, а в 1503 г. Конфуций был причислен к лику святых, начинается сооружение ему храмов. С другой стороны, имеет место гонение на даосистов и формальное запрещение даосизма в 1183 г.

Видным мыслителем XI в. был **Чжан Цзай** или **Чжан Цзыхоу** (1020–1078 гг.), один из основоположников *неоконфуцианской школы ли сюэ* («учение о принципе»). Он в своем учении о человеке исходил из признания существования в человеке двух «природ» — небесной и «эфирной». Согласно Чжан Цзаяу, ци (эфир) является первоосновой как всех вещей, так и Вселенной в целом. Ци заполняет великую пустоту (тайсю). По мнению основателя *неоконфуцианской юнцзяской школы* философа **Е Ши** (1150–1223 гг.), вселенная образована из вещества, состоящего из пяти первоэлементов и восьми видов вещества, которые символически обозначаются восемью триграммами.

Конфуцианство. Конфуцианство, восходящее к учению мудреца Конфуция («Кун-цзы» — учитель Кун), возникло в середине I тыс. до н. э. **Конфуций** (ок. 551–479 гг. до н. э.), по преданию, родился в княжестве Лу, в семье мелкого чиновника и также долго пробыл на чиновничьей службе. Уже в зрелом возрасте Конфуций начал проповедь своего учения, путешествуя по Китаю. Проповедь свою Конфуций обращал, прежде всего, к правителям и чиновникам, среди которых его учение пользовалось популярностью. По преданию, у него было три тысячи учеников. В 66 лет Конфуций вернулся в родное княжество и больше не покидал его до своей смерти.

Несмотря на присутствие в конфуцианстве религиозных элементов — почитания Неба как олицетворения порядка и справедливости, разнообразных богов, сакрализации императора, культа предков, в целом конфуцианство представляло собой не столько религию, сколько философско-этическую доктрину.

Живший в смутные времена китайской истории, Конфуций старался найти верные правила человеческого общежития. Воплощением «нормального состояния вещей» для него стало идеализированное прошлое. Конфуций называл себя «любителем древности» — времени, когда в обществе существовал правильный и справедливый порядок. Правильное поведение — следствие правильного знания. Конфуций придавал огромное значение процессам обучения и воспитания. Ученость же понималась главным образом как усвоение накопленной предками мудрости.

В конфуцианстве сложилось учение о «благородном муже», противостоящем «ничтожным людям». «Благородного мужа» характеризуют высокие морально-нравственные качества, «великая мораль», источником которой служит Небо. «Благородный муж», таким образом, реализует небесную волю.

К качествам «благородного мужа» относились: человеколюбие (жэнь), долг (и); нормы поведения (ли); знание (чжи); верность (синь) сыновняя почтительность (сяо)¹. Каждое из качеств довольно емкое. «Жэнь», человеколюбие, включало в себя милосердие, сдержанность, скромность, справедливость, сострадание и т. д. «Долг» подразумевал умение человека подчинить себя моральным обязательствам и жить ради них, а не собственного мелкого удовольствия. «Благородный муж» живет ради служения высоким идеалам и целям, поисков истины и служения людям. «Нормы поведения» (ли) — одно из важнейших понятий в конфуцианстве. Нормы регулируют отношения между людьми в соответствии с правильными образцами, т. е. соответственно традиционным ритуалам. Ритуал, церемония — основа правильного общежития. Если ритуалы нарушаются — наступает хаос. Отсюда идея Конфуция — «преодолей себя, восстанови ритуалы».

Такие качества, как верность и сыновняя почтительность касались, прежде всего, отношений между правителем и подданными, родителями и детьми (прежде всего, между отцом и сыном). Верность подразумевает искреннюю преданность правителю, сыновняя почтительность — самоотверженную любовь, уважение и послушание по отношению к родителям. В китайском назидательном фольклоре существует масса историй о преданных сыновьях — например, история о сыне, который даже после смерти матери, при жизни боявшейся грозы, с каждым раскатом грома бежал на могилу матери и, закрывая ее собой, приговаривал — «Не бойтесь, матушка, я здесь». Глубокое почитание родителей и старшего поколения — неотъемлемый элемент китайской культуры, и конфуцианство способствовало ее укреплению. В VI в. н. э. появилась книга — «24 примера сыновней почтительности», представлявшая собой популярный сборник нравоучительных примеров для воспитания молодежи, и это был лишь один из примеров подобной литературы.

Что касается «знания» как характерной для «Благородного мужа» добродетели, то оно понималось, прежде всего, как «книжная мудрость», усвоение опыта древних мудрецов. «Древность» была для

¹ Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 137–138.

Конфуция и его последователей источником как истинного знания, так и правильной морали. Знание и мораль в конфуцианстве — вещи взаимосвязанные. Конфуций говорил: «Благородный муж проявляет осторожность по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований. Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться. Если дела не могут осуществляться, то ритуал и музыка не процветают. Если ритуал и музыка не процветают, то наказания не применяются надлежащим образом. Если наказания не применяются надлежащим образом, народ не знает, как себя вести»¹.

Каноническими текстами конфуцианства являются «Пятиканоние» (У цзин) и «Четверокнижие» (Сы шу). Первый свод текстов состоит, в основном, из памятников, созданных еще до Конфуция и воспринимавшихся конфуцианцами как собрание норм и установлений идеальной древности в соответствии с установкой Конфуция на подражание древним образцам. «Пятиканоние» состоит из следующих текстов:

- **И цзин («Канон перемен»)** — древний гадательный памятник, получивший позднее космологическую и натурфилософскую интерпретацию и превратившийся в основу философской и протопаучной методологии древнего Китая;

- **Ши цзин («Канон песен»)** — древнейший литературно-поэтический памятник, состоящий из народных и ритуально-храмовых песен и гимнов;

- **Шу цзин, или Шан шу («Канон исторических записей»)** — собрание древнейших исторических документов;

- **Ли цзи («Записи о ритуале»)** — собрание данных о древних ритуальных и обрядовых нормах;

- **Чунь-цу («Весна и Осень»)** — летопись родного для Конфуция царства Лу, начинающаяся с 722 г. до н. э. и заканчивающаяся 479 г. до н. э., т. е. годом смерти Конфуция. В этой книге дается моральная оценка деяний правителей.

Иногда считается, что главным объектом изучения в школе Конфуция были *«шесть канонов»*, т. е. шесть древних книг, которые составляли основу обучения знати, а позднее вошли в канон конфуцианской литературы: «И цзин» («Книга перемен»); «Ши цзин» («Книга песен»); «Шу цзин» («Книга документов»); «Ли цзи» («Записи о ритуале»); «Чунь-цу» («Анналы Весен и Осеней»); и «Юэ цзин» («Книга музыки»), которая не сохранилась как самостоятельное произведение.

¹ Цит. по: Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 142–143.

Существуют различные версии об отношении Конфуция к этим книгам. Согласно первой, он является автором всех «шести канонов», согласно другой, он был редактором и комментатором первых пяти книг, а автором только «Чунь-цу». Возможно, что Конфуций не был автором даже «Чунь-цу». Основным источником сведений об учении Конфуция является книга «Лунь Юй» («Беседы и суждения»), составленная учениками запись бесед Конфуция с ними.

«Четверокнижие» сформировалось позднее (XI–XII вв.), когда философы-неоконфуцианцы придали ряду древних текстов статус канонических. В него входят:

- **Чжун юн** («Учение о середине и постоянстве»);
- **Да сюэ** («Великое учение»);
- **Лунь-юй** («Рассуждения и беседы») — запись бесед Конфуция с учениками;
- **Мэн-цзы** — текст излагает учение конфуцианства.

В эпоху Средневековья сформировалось «Тринадцатикнижие» — канон конфуцианской литературы, включающее все вышеназванные книги.

После смерти Конфуция (479 г. до н. э.) его учениками было собрано и записано наследие учителя (книга «Лунь юй» — «Суждения и беседы»). Дальнейшее развитие конфуцианства было связано с целым рядом философов. **Цзы Сы** — по преданию, внук Конфуция, развил учение о «середине» как аналоге дао — упорядочивающего мироздание принципа. **Мэн-цзы** — крупнейший представитель конфуцианской традиции, учил о том, что человек по природе добр и выдвинул принципы справедливого устройства общества. **Сюнь-цзы** — оппонент Мэн-цзы, отрицал изначальную «доброту» человека и возлагал ответственность за правильное состояние общества и власти на «благородных мужей» и др.

В III в. н. э. конфуцианство превратилось в официальную религию Ханьского государства. Это сопровождалось укреплением идеи об особой сакральности императора и императорской власти, опиравшейся на волю Неба и осуществлявшей ее. От нравственных качеств императора и совершаемых им ритуалов зависело благополучие Поднебесной. Идеи о благородных мужах, об определяющей роли ритуалов и важности образования (как освоения классических текстов) влияли на формы деятельности управленческой элиты китайского государства. Если раннее конфуцианство можно представить как религию «ученых мужей», то более позднее стало «религией чиновников».

«В 555 г. до н. э. император повелел возвести храмы в честь Конфуция в каждом городе... При династии Тан (618–907 гг.) Конфуцию был присвоен почетный титул «первый святой». При династии Сунн (960–1279 гг.) был установлен обряд поклонения на могиле мудреца. Позднее Конфуций был удостоен титула «наставник государства». При династии Мин (1368–1644 гг.) его называли «совершеннейшим, мудрейшим, прозорливейшим, доблестнейшим учителем нации»¹. Можно добавить, что влияние учения Конфуция проникло и в другие страны — Японию и Корею. В современном Китае конфуцианство по-прежнему пользуется широкой популярностью.

Даосизм. Как религиозно-философское течение даосизм зарождается в «эпоху воюющих царств» — Чжань-го, несколько позже конфуцианства. Как отмечает Е. А. Торчинов, даосизм, сложившийся на юге Китая, возник на почве архаичных шаманских верований и практик, хотя включил в себя и философскую рефлексию.

Наиболее важное даосское сочинение «Дао-Дэ-цзин» было создано в IV–III в. до н. э. Автором этой книги и основателем даосизма считается мудрец Лао-цзы («Старый мудрец» или «Старый ребенок»). Сведения о реальной жизни легендарного учителя скудны. Однако известно его собственное имя — Ли Эр, место рождения — царство Чу на юге Китая. Считается, что он встречался с другим легендарным учителем мудрости — Конфуцием. Образ Лао-цзы представлен в многочисленных народных легендах, он, как и другие выдающиеся персонажи китайской истории, со временем превратился в божество. По легенде, в преклонном возрасте Лао Цзы решил покинуть Китай, и начальник стражи заставы, через которую он проходил, попросил его оставить Китаю часть своей мудрости. Лао Цзы согласился и написал книгу «Дао-Дэ-цзин». Многие современные ученые считают, что Лао Цзы вообще не существовал или жил значительно позже Конфуция, а «Дао-Дэ-цзин» — собрание текстов различных авторов.

Даосизм как религиозно-философское учение в своей классической форме получил оформление и систематизацию в работах Чжуан Цзы (ок. 339–329 или 369–286 гг. до н. э.), Ле Цзы и Ян Чжу, их учеников и последователей. На основе философских идей даосизма во II в. до н. э. начинается развитие религиозного даосизма, который в эпоху Средневековья считался одной из трех основных религий Китая (наряду с конфуцианством и буддизмом). Даосизм базируется на сочинениях ряда авторов — Лао Цзы («Дао-Дэ-цзин» — «Книга о Дао и Дэ»); Чжуан Цзы («Чжуан

¹ Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987. — С. 130.

Цзы» — «Книга учителя Чжуан»); Ле Цзы («Ле Цзы» — «Книга учителя Ле»).

Слово «даосизм» соответствует китайскому «дао цзяо» — «Учение Пути». Понятие Дао присутствует не только в даосизме, это, фактически, универсальная категория китайского мировоззрения. В даосизме «Дао» — это основа бытия и путь всех вещей. «Назвать» Дао, описать его — невозможно. Любые слова искажают его сущность. «Дао» можно лишь постичь, слившись с ним.

— 1 —

*Путь, что может быть пройден, не есть
Постоянный Путь-Дао.
Имя, что может быть поименовано, не есть постоянное имя.
Безымянное — Неба, Земли начало.
Именуемое — Матерью сущего стало.
В отсутствии тайну вещей созерцать стремись.
В наличии предел бытия созерцать стремись.
Те двое родятся вместе, но их имена различны.
Их вместе назову я Сокровенным.
И Сокровенное вновь Сокровенным стало.
Таковы врата всех тайн¹.*

«Дао» — самозаконно, жить в соответствии с ним, значит жить согласно природе вещей, не нарушая их естественную гармонию. Отсюда — принцип «у вэй» — «недеяние», практикуемый даосскими мудрецами. Проблема людей в том, что они постоянно отклоняются от «Дао», отходят от истинного пути. В результате возникают ложные идеи и противоречия: между истиной и ложью, законом и преступлением, красивым и безобразным. Истина выше людских понятий, выше кажущихся противоречий, которые порождаются самими людьми. Люди стремятся к ложным идеалам, что порождает соперничество и конфликты и еще дальше уводит от «Дао».

— 2 —

*Когда в Поднебесной все узнают, что прекрасное прекрасно, —
это уже безобразное.*

*Когда в Поднебесной все узнают, что добро есть добро — это
уже не добро.*

*Поэтому отсутствие и наличие друг друга порождают, легкое
и трудное друг друга определяют, длинное и короткое друг друга
измеряют ... начало и конец друг с другом чередуются.*

¹ Дао-дэ цзин // Торчинов Е. А. Даосизм. — СПб., 1999. — С. 227.

Поэтому совершенный мудрец пребывает в недеянии, не прибегая к словам, он осуществляет учение.

Все сущее творит, не полагая начала творению, и действует, не замысливая ничего преднамеренно...¹

Следуя истинному «Дао», мудрец обретает не только мудрость, но и бессмертие. В даосизме была развита вера в достижение бессмертия и культ бессмертных («сянь»).

«При обретении бессмертия... во-первых, меняется сама внешность человека: у него заостряются уши, становятся квадратными или двойными зрачки, тело покрывается чешуей, шерстью или перьями и т. д.; во-вторых, он приобретает ряд сверхъестественных способностей (от левитации до умения одновременно пребывать в нескольких местах и становиться невидимым), в третьих, он становится столь же долговечным, "как Небо и Земля"»².

Для достижения бессмертия даосы практиковали не только «недеяние». В рамках даосизма сложилось много практик, связанных с познанием «Дао» и следованием ему — от специфической даосской алхимии и гимнастических упражнений до практик сексуальных.

Под влиянием буддизма в даосизме сложилось монашество. В рамках даосизма можно выделить даосизм элитарный, систему верований и действий, характерных для избранных, для мудрецов, монахов и отшельников; и «даосизм народный», включающий не столько философские рассуждения и изощренные практики, сколько почитание святых мудрецов-даосов, в том числе самого Лао Цзы, культ бессмертных и различных божеств.

Чань-буддизм (от «санскритского «дхьяна» — медитация, от той же основы — японское «дзен»). Буддизм получил распространение в Китае и Японии, при этом религиозная традиция этих древних обществ наложила на новое учение своеобразный отпечаток. Чань-буддизм — китайская школа буддизма, возникшая на почве Махаяны и даосизма. Получив распространение в Японии, данная ветвь буддизма стала называться «дзен». Проповедником и основателем чань-буддизма считается легендарный учитель Бодхидхарма, пришедший в Китай в VI в.

Большую роль в чань-буддизме играет учение о «природе Будды», которая свойственна всем вещам и составляет их истинную сущность (это положение близко китайскому учению о «дао» —

¹ Дао-дэ цзин // Торчинов Е. А. Даосизм. — СПб., 1999. — С. 227–228

² Торчинов Е. А. Даосизм. — СПб., 1999. — С. 25.

сущности и пути всех вещей). Целью верующего является осознание собственной истиной сущности, что равнозначно просветлению и обретению спасения. Средоточием истинной сущности является «сердце». «Сердце» (в русских переводах часто употребляется также термин «сознание») — синоним «природы будды», скрытой в каждом существе. Соответственно, для реализации собственной истинной сущности следует очистить «сердце» (сознание) от заблуждений. Приведем отрывок из текста, приписываемого чаньскому наставнику Фу (497–569 гг).

*...Когда ты изначальное сознание постигнешь,
Узрит сознание Будду.
Сознание есть Будда,
А Будда есть сознание.*

*Любая мысль — сознание Будды;
Сознание Будды к Будде устремлено.
Коль хочешь быстро этого достигнуть,
Дисциплинированным будь и чутким*

*...Коль хочешь Буддой стать,
Не оскверняй ты вещи не единой.
Сознания природа хоть пустотна,
Реальны все же ненависть и жадность.*

*...Кто к Дао истинно стремится,
Свое сознание созерцает.
Он знает: Будда там, внутри,
Нужды нет в поисках снаружи.*

*Прямо сейчас сознание — Будда;
И Будда есть сознание также.
Сознание лучезарное познает Будду;
Кто просветлен, постиг сознание тот.*

*И вне сознания нет Будды;
Помимо Будды нет сознания...¹*

И в Хинаяне, и в Махаяне путь к спасению долг — необходимо пройти через множество перерождений, прежде чем просвет-

¹ Цит. по: Шэн-янь. Наследие Чань: две тысячи лет паломничества. — СПб., 2004. — С. 29–30.

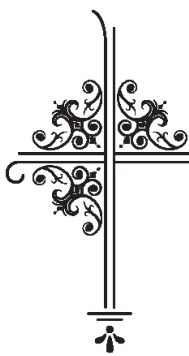
ление окажется возможным. В чань-буддизме считается возможным обрести спасение в течение одной человеческой жизни. Для достижения этой цели используется не только традиционная для буддизма медитация, но и специфические практики, направленные на то, чтобы вызвать мгновенное просветление посредством своеобразного шока. «Нелепые» вопросы, особые притчи, кажущиеся абсурдными, внезапные окрики или удары, применяемые чаньскими наставниками, имели целью «пробудить» человека, заставить его осознать иллюзорность повседневного существования. Наставник, учитель играет в чань-буддизме весьма важную роль, он считается носителем священного знания и способен помочь ученику на пути спасения. Однако основная роль принадлежит все же самому человеку, ищущему спасения. В чань-буддизме главную роль в достижении спасения играет не столько изучение священных текстов, сколько личный опыт (важный чаньский принцип — «не опираться на письма»). Адепт должен научиться видеть скрытую природу Будды во всем, в любом самом незначительном элементе реальности, в любом повседневном занятии. Состояние медитации не обязательно подразумевает неподвижность и отстраненность от повседневной деятельности. Адепт может находиться в состоянии созерцания постоянно, чем бы он не занимался — в этом специфика чаньской практики.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Антология даосской философии. — М., 1994.
2. Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. — М., 1993.
3. Бонгард-Левин Г. — М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. — М., 1975.
4. Васильев А. С. История религий Востока. — М., 1988; М., 1999.
5. Древо индуизма. Материалы и исследования. — М., 1999.
6. Запад и Восток. Традиции и современность. — М., 1993.
7. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. Степанянц М. Т. — М.: Восточная литература, 2009.
8. История китайской философии. — М., 1989.
9. История философии: Запад — Россия — Восток: в 3 т. — Т. 1. Философия древности и средневековья. — М., 1995.
10. Канаева Н. А. Индийская философия древности и средневековья. — М., 2008.
11. Кеон Д. Буддизм. — М. 2001.
12. Конфуций. Лао-Цзы. Мудрецы поднебесной. — М., 1998.

13. Лукьянов А. Е. Становление философии на Востоке: Древний Китай и Индия. — М., 1989.
14. Лукьянов А. Е. Истоки Дао. — М., 1992.
15. Лукьянов А. Е. Лао-Цзы. — М., 1991.
16. Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддистская философия. — М., 1994.
17. Малявин В. В. Китайская цивилизация. — М., 2000.
18. Мюллер, М. Шесть систем индийской философии. — М., 1995.
19. Накорчевский А. А. Японский буддизм. — СПб., 2004.
20. Открытие Индии. — М., 1987.
21. Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. — М., 1993.
22. Радхакришнан С. Индийская философия: в 2 т. — М., 1956–1957.
23. Сидихменов В. Я. Китай. Страницы прошлого. — М., 1987.
24. Томпсон М. Восточная философия. — М., 2000.
25. Торчинов Е. А. Даосизм. — М., 1993; СПб., 1999.
26. Упанишады. — М., 1992.
27. Фромм Э., Судзуки Д. Дзен-буддизм и психоанализ. — М., 1997.
28. Чанышев А. Н. Философия древнего мира. — М., 1999.
29. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. — М., 1994.
30. Чаттопадхья Д. От санкхьи до веданты. Индийская философия: даршаны, категории, история. — М., 2003.
31. Человек как философская проблема: Восток — Запад. — М., 1991.
32. Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. — М., 1978.
33. Шохин В. К. Индийская философия. Шраманский период (сер. I тыс. до н. э.). — СПб., 2007.
34. Шохин В. К. Первые философы Индии. — М., 1997.
35. Шохин В. К. Школы индийской философии. Период формирования IV в. до н. э. — II в. н. э. — М., 2004.
36. Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. — М., 1994.
37. Шэн-янь. Наследие Чань: две тысячи лет паломничества. — СПб., 2004.
38. Щуцкий Ю. Н. Китайская классическая «Книга перемен»: Ицзин. — М., 1993.
39. Элиаде М. Йога: Бессмертие и свобода. — СПб., 1999.
40. Эррикер К. Буддизм. — М., 1999.





2. Еврейская религиозная философия

Основой еврейской философии является монотеистическая религия бога Яхве, которая начала формироваться во II тыс. до н. э. у древних евреев. Согласно библейскому повествованию эти племена в XIII в. до н. э. завоевали Палестину, населенную оседлыми земледельцами-семитами. Религию иудеев называют иудаизмом, и часто еврейскую философию определяют более узко как философию иудаизма, то есть как рациональное обоснование иудейской теологии, посредством системы философских понятий. Существует и расширительный подход к пониманию сущности еврейской философии, в соответствии с которым еврейская философия отождествляется с любым видом рефлексивной мысли со стороны тех, кто идентифицирует себя с евреями. Но в настоящее время философы-евреи, не рассматривающие проблематику иудаизма, обычно не считаются еврейскими философами.

Историю религиозной философии иудаизма можно разделить на шесть основных периодов:

1. Древнейший или ветхозаветный период (II тыс. до н. э. — I в. до н. э.).
2. Эллинистический период (I в. до н. э. — IV в. н. э.).
3. Средневековая еврейская философия (V–XIV вв.).
4. Еврейская философия эпохи Возрождения (XV–XVI вв.).
5. Еврейская философия Нового времени (XVII–XVIII вв.).
6. Современная еврейская философия (XIX–XXI вв.).

2.1. РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ И ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Термин «иудаизм» (на иврите — «яаадут») — позднего происхождения и его появление связано с названием еврейского объединения Иуды, считавшегося по библейскому повествованию самым многочисленным среди всех двенадцати колен израилевых (Чис. 1:27). Выходцем из рода Иуды был царь Давид (конец XI в. до н. э. — ок. 977 г. до н. э.), при котором объединенное Израильско-Иудейское царство в конце XI в. до н. э. достигло наивысшего могущества. Это обстоятельство обусловило привилегированное положение иудейского рода в древнееврейском государстве. С того времени термин «иудей» стал часто использоваться как эквивалент слову «еврей». В узком смысле под иудаизмом подразумевается религия, возникшая на рубеже II — I тыс. до н. э. среди еврейских племен. В более широком смысле иудаизм представляет собой комплекс правовых, морально-этических, философских и религиозных представлений, определявших на протяжении около четырех тысячелетий уклад жизни евреев.

Основой еврейского вероучения является Танах — священное писание и Талмуд — огромный кодекс вероисповедной и морально-юридической мудрости евреев. Раввинистический иудаизм, основанный на Талмуде и Торе, господствовал в качестве ортодоксального учения на протяжении всего средневековья, и его особенностью было отсутствие проблем отношения со светской властью, поскольку эта власть осуществлялась представителями других народов, среди которых и жили иудеи. Поэтому первостепенное значение для иудеев имели собственно религиозные и религиозно-правовые вопросы, рассматривавшиеся в Талмуде. Сразу после канонизации Талмуда в иудаизме появляется модернистское направление, представители которого выдвинули свои варианты приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени. Наряду с рационалистической школой развивались мистические направления (Мэркава, Сефирот, Каббала и др.).

Формирование и развитие Танаха. В священное писание иудаизма (Танах) входит три части: 1) Тора («Пятикнижие Моисеево»), которая включает книги Берешит (Бытие), Шмот (Исход), Ваикра (Левит), Бемидбар (Числа), Дворим (Второзаконие) — еврейские названия воспроизводят первое слово каждой книги — «берешит» — «в начале» и др.); 2) Невиим («Пророки») — книги Иисуса Навина, Судей, 1–4-я книги Царств, излагающие историю

древней Палестины до начала VI в. до н. э., и собственно пророческие тексты — речения пророков Исайи, Иеремии, Иезекииля и др. 3) Ктувим («Писания»), включающие Псалмы, Притчи Соломона, книги Иова, Ездры, Руфи, Екклесиаста и др.

Эти книги составляют библейский Ветхий Завет — часть Священного Писания христиан, однако есть незначительные несоответствия по списку книг, включенных в канон евреями, православными, католиками и протестантами.

Тексты ветхозаветного канона создавались на протяжении длительного исторического периода — от I тыс. до н. э. до первых веков нашей эры. Они разнородны по своей тематике: от мифов о сотворении мира и деяниях мифических персонажей до текстов молитв и исторических повествований.

Специфика мифологии иудаизма в том, что она связана не столько с описанием «священного космоса», сколько с сакрализацией истории народа. Бог Яхве мыслился не только как создатель мира, но как Бог именно евреев, свободно избравший для себя именно этот народ, и требующий от него не столько ритуалов и жертв, сколько преданности и любви, соответствия нравственным заповедям, которые Яхве и дает своему народу через своего пророка — Моисея. Вот знаменитый фрагмент книги Шмот (Исход), где перечисляются заповеди, составившие нравственный фундамент иудаизма (и христианства).

И говорил Б-г все слова сии, сказав:

(2) Я Г-сподь, Б-г твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства.

(3) Да не будет у тебя других Б-гов сверх Меня.

(4) Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в воде под землею.

(5) Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Г-сподь, Б-г твой, Б-г-ревнитель, карающий за вину отцов детей до третьего и четвертого рода, тех, которые ненавидят Меня,

(6) И творящий милость до тысячных родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

(7) Не произноси имени Г-спода, Б-га твоего, попусту, ибо не пощадит Г-сподь того, кто произносит имя Его попусту.

(8) Помни день субботний, чтобы святить его. (9) Шесть дней работай и делай всякое дело твое;

(10) А день седьмой — суббота — Г-споду, Б-гу твоему: не делай никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришелец твой, который во вратах твоих.

(11) Ибо в шесть дней создал Г-сподь небо и землю, море и все, что в них, и почил в день седьмой. Посему благословил Г-сподь день субботний и освятил его.

(12) Чти отца твоего и мать твою, дабы продлились дни твои на земле, которую Г-сподь, Б-г твой, дает тебе.

(13) Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не отзывайся о ближнем твоём свидетельством ложным.

(14) Не домогайся дома ближнего твоего; не домогайся жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни быка его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего

Важная и специфическая идея иудаизма — идея «завета», договора между Богом и его народом. На раннем этапе развития иудаизма Яхве не мыслился как единственный Бог. Существование других богов также признавалось. Однако Яхве требовал от своего народа поклонения только ему. Он предстает как «ревнивый» Бог, карающий за поклонение «чужим» богам.

Образ Яхве отличается от образов богов других древних мифологий. О его облике ничего не известно: его изображения изготавлять запрещалось. Его земным «пристанищем» первоначально был не храм, а переносная скиния — шатер, где помещался «ковчег завета» — ларец, с которым связывалось мистическое «присутствие» Яхве. В отличие от богов других древних мифологий — египетской, греческой и др., у Бога Яхве нет ни «божественных родственников», ни мощного антагониста. Образ сатаны в иудаизме фактически отсутствует. В отличие от богов других древних мифов о сотворении мира, Яхве не побеждал чудовищ, не приносил никого в жертву и не «порождал» мир из самого себя. Он создал мир актом свободной творческой воли, причем создал его словом.

Для формирования иудаизма большое значение имело пророческое движение. Оно возникло в эпоху ослабления и распада древнего Израильско-Иудейского Царства (пик могущества которого пришелся на правление царей Давида и Соломона, построившего Храм Яхве в Иерусалиме, позже разрушенный) на южное — Иудейское царство, с центром в Иерусалиме, и северное — Израильское, в ситуации растущей внешней угрозы со стороны Ассирии и Вавилона. В этот кризисный период важ-

нейшим фактом идейно-религиозной жизни становится т. н. пророческое движение. Прорицатели и проповедники призывали к восстановлению патриархальных норм, всенародной солидарности, смягчению социального неравенства. Обличительная социальная программа пророков связывалась ими с требованием отказа от языческих культовых традиций и от почитания каких-либо божеств, кроме Яхве — так впервые в истории выявляется идейная структура (т. н. «этический монотеизм»), соединяющая определенные социально-нравственные требования с притязанием на исключительные права одной веры против всех остальных. Эта идея о единственно правильной вере проявится потом и в христианстве, и в исламе.

После того, как в 587–86 гг. до н. э. Иудейское царство было завоевано вавилонским царем Навуходоносором (Израильское царство было разрушено Ассирией еще в VIII в. до н. э.), в истории еврейского народа наступает эпоха так называемого «вавилонского пленения». Разрушение собственной государственности, завоевание чужаками-идолопоклонниками, осмысливается религиозным сознанием как кара, которой Яхве подверг свой народ за измену. Однако в тот же период формируется и мечта о восстановлении Царства и о возвращении к власти потомков Давида. Складывается идея мессии — Царя из рода Давида, который восстановит Храм и Царство, что представляется как наступление Царства Божия. Так, к идее избранного народа, завета с Богом, этическому монотеизму и сознанию религиозной исключительности добавляется мессианизм и ожидание Царства Божия на земле.

В эпоху эллинизма, и позже — во времени Римской оккупации, сопровождавшихся, с одной стороны, отходом части еврейского народа от собственных традиций под влиянием античной культуры, а с другой стороны — борьбой за независимость и связанными с этим жертвами, формируется идея о необходимости воздаяния за мученичество после воскресения мертвых. Так постепенно складывается комплекс специфических верований иудаизма как первой в истории монотеистической этической религии.

Талмудическая традиция. Священные книги иудаизма содержат множество ритуальных предписаний и религиозно-правовых норм. Следование им и истолкование их часто представляет собой непростую задачу. В эпоху, когда иудаизм окончательно сложился как сложная религия с богатым ритуалом, этим истолкованием занимались специальные толкователи закона — перушим

(фарисеи). В течение столетий складывается традиция интерпретации религиозного закона, известная как Устная Тора. Согласно иудейской традиции Устная Тора была получена Моисеем на горе Синай вместе с письменной Торой. В начале нашей эры Устная Тора была записана. Это было связано с тем, что евреи, потерпевшие поражение в борьбе против римлян, оказались рассеяны по территории Римской и Персидской империй, и возникла реальная опасность утраты устной традиции толкования закона. Эти записи в совокупности составили сборник, получивший название Талмуд. Известно две редакции Талмуда — Вавилонский и Иерусалимский Талмуд. Вавилонская редакция является более обширной. Талмуд состоит из двух частей — Мишна и Гемара.

Содержание Талмуда крайне разнообразно. В нем содержатся нравоучительные рассказы, решения законоучителей по каким-либо спорным вопросам, пересказы споров различных религиозных наставников по вопросам закона и т. д.

На протяжении столетий Талмуд играл огромную роль в религиозной жизни евреев. Его изучение рассматривалось как важнейший религиозный долг верующего еврея. Поэтому все евреи должны были быть грамотными. Женщинам читать Талмуд запрещалось. Люди могли изучать Талмуд самостоятельно или в специальных религиозных школах под руководством опытных законоучителей — раввинов. Несмотря на огромный объем Талмуда, были люди, знавшие его наизусть. Во многом благодаря Талмуду, евреи сохранили свою религиозную и национальную идентичность в условиях «рассеяния», жизни среди других народов.

Эволюция еврейской философии. Древнейший период в развитии еврейской философии тесно связан и во многом совпадает с периодом написания священных текстов и формированием иудейского канона. Хотя философия данного периода не имеет систематического изложения, но в данный период ее развития формируются и развиваются метафизические, антропологические, этические и историософские концепции.

С наступлением эпохи **эллинизма** заканчивается предыстория еврейской философской мысли и в еврейской диаспоре эллинистического мира во II века до н. э. формируется собственно еврейская философия. Она возникает в результате влияния на иудейскую религию греческой философии (в особенности — платонизма и стоицизма) и фактически совпадает с переводом Танаха на греческий язык (Септуагинта). Первым философом-евреем, предпринявшим попытку интерпретации греческой

философии с позиций иудейского вероучения был, **Аристобул Александрийский** или **Аристобул Панеадский** (в середине II в. до н. э.). Наиболее выдающимся и известным еврейским философом эпохи эллинизма принято считать **Филона Александрийского** (25 г. до н. э. — после 41 г. н. э.). В мире Бог присутствует посредством Своего слова или Логоса. Логос понимается как мировой порядок, красота, гармония, закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей. Человеческий разум есть отражение мирового разума. Все эти характеристики Логоса совершенно совпадают со стоическими, но и свидетельствуют о влиянии платонизма. Филон Александрийский считал, что греческая философия и библейская мудрость имеют один и тот же источник — Божественный разум — Логос, но библейская мудрость есть непосредственное слово божественного Логоса, а философия есть его образ. Согласно Филону, Библия и греческая философия не противоречат друг другу и именно потому, что как та, так и другая порождены Логосом: первая — божественным Логосом, открывшим себя пророкам непосредственно; вторая — Логосом, отраженным в человеческом разуме и мире. Введение понятия Логоса дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания.

Еврейская философия в *Средние века* развивается параллельно с христианской и исламской, причем и здесь исходными точками являются неоплатонизм и аристотелизм (см. п. 2.2).

В эпоху *Ренессанса* еврейская философия утрачивает былую оригинальность и становится более эклектичной, но некоторые еврейские мыслители все же попытались выразить в своих трудах веяния новой эпохи: **Ицхак бен Иегуда Абраванель** или **Дон Абрабанель** в испаноязычной традиции (1437–1508 гг.) был одним из первых еврейских ученых, в чьих философских сочинениях отразилось влияние концепций ренессансного гуманизма; **Элияху бен Моше Абба Дельмедиго** (ок.1460–1497 гг.) испытал влияние христианского платонизма и написал несколько философских трудов, в том числе и «Бхинат ха-дат» («Исследование религии»). Это сочинение основано на трактате арабского философа и врача Ибн Рушда, в котором рассматривается отношение философии к религии; **Йосеф Шломо Дельмедиго** или **Йосеф Шломо (Соломон) Рофе** (1591–1655 гг.), будучи учеником Галилея, первым из еврейских мыслителей поддержал гелиоцентрическую систему Коперника и попытался соединить ее с традиционной иудейской космологией.

Еврейская философия в *Новое время* представлена следующими именами: **Барух (Бенедикт) Спиноза** (1632–1677 гг.), **Соломон Маймон** или **Шломо Хейман** (1751–1800 гг.), **Соломон Формштегер** (1808–1889 гг.) и др.

Основными представителями *современной еврейской философии* являются: **Герман Коген** (1842–1918 гг.) — основатель Марбургской школы неокантианства, изложивший свои взгляды на иудаизм в книге «Религия разума согласно еврейским источникам». Он рассматривал иудаизм как религию разума, точнее, практического разума в кантовском смысле, однако он пытался ввести в эту концепцию и те аспекты религиозной жизни, которые носят более личный характер; **Лев Исаакович Шестов** или **Иегуда Лейб Шварцман** (1866–1938 гг.) — философ антирационалистического и экзистенциалистского направления, согласно которому Бог не может быть связан с идеей Логоса, поскольку Божество находится по ту сторону разума и морали. Поэтому он противопоставлял философию Афин философии Иерусалима, которой, по его мнению, чужд всякий рационализм и логоцентризм; **Мартин (Мордехай) Бубер** (1878–1965 гг.) — наиболее известный еврейский философ-экзистенциалист, создавший своеобразную форму экзистенциализма — диалогическую философию, наиболее полным изложением которой является его книга «Я и Ты»; **Авраам Ицхак ха-Кохен Кук** (1865–1925 гг.) — раввин и философ, автор философской концепции религиозного сионизма, согласно которой создание государства Израиль является началом мессианского избавления. Он развивал также своеобразную мистическую философию в многочисленных произведениях, главным из которых является «Огни святости».

2.2. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЕВРЕЙСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

2.2.1. Рационалистическая традиция: неоплатонизм и перипатетизм

Развитие еврейской средневековой философии началось в восточных центрах на базе теологии, где в VIII–X вв. существовало два основных направления: раввинское и караимское. *Караимы* считали, что Священное Писание должно истолковываться с помощью разума, причем таким образом, чтобы религиозные идеи не противоречили научным. Виднейший представитель движения караимов — **Анан бен Давид** (VIII в.). В *раввинском*

направлении первым теологом, начавшим использовать философские учения и методы для обоснования религиозных идей, стал **Саадия из Файюма в Египте** (892–942 гг.). Он утверждал, что высшими истинами являются истины религии, изложенные в Священном Писании. Истины, к которым в конце концов приходит разум, не могут противоречить религиозным. Но если в Откровении эти истины даны нам сразу, то разум обретает их постепенно, после длительных усилий и многих ошибок.

В последующую эпоху Средневековья основные центры еврейской культуры и философии находились на территории мусульманского мира (Вавилон, Багдад и др.), а в X в. важнейшим центром еврейской философской мысли стала Кордова (Испания). Развитие еврейской философии шло под сильным влиянием мусульманской, поэтому большинство еврейских философов X–XII вв. писали свои сочинения на арабском языке, и только в XIII–XIV вв. эти произведения были переведены на еврейский язык.

На основе приспособления иудаизма к конкретно-историческим условиям места и времени в странах Арабского Халифата в X–XIII вв. под влиянием исламской философии, неоплатонизма и аристотелизма широкое хождение получили идеи рационалистического толкования иудаизма. Формируются *рационалистическая*, представленная *неоплатонизмом* и *перипатетизмом*, и *мистическая линии* в еврейской философии

Одним из великих врачей средневековья был философ-неоплатоник **Исаак Израэли или Исаак бен Соломон Израэли** (ок. 850–950), который родился в Египте и начал свою медицинскую карьеру как окулист. Когда ему было приблизительно 50 лет, он переехал в Кайруан (Тунис), где изучал медицину под руководством Исхака ибн Ирама. Позже он стал придворным лекарем у халифа Убайд Аллаха ал-Махди. Исаак Израэли поддерживал связь с великими еврейскими мудрецами своего поколения, такими как Саадия Гаон, который интересовался его мнением по различным вопросам. Основные сочинения — «Книга о первоэлементах» (переведено на латынь под заглавием «De Elementis»); «Книга определений и описаний», в котором автор рассматривает аристотелевские «четыре причины сущего» и дает определение философским понятиям; комментарии к Книге Бытия; комментарии к «Сефер Йецира» («Книга Творения»), мистического сочинения, старейшей известной работы по Каббале; медицинские трактаты.

Исаак Израэли определял философию в качестве приближения к Богу. По его мнению, причина существования мира — мудрость и благодать Творца, которые Он желал проявить в мире.

Иссак Исфаэли был приверженцем учения об элементах Аристотеля и считал, что душа представляет собой субстанцию, не зависящую от тела. Предназначение человека, по его мнению, — познание Истины и добрые дела, за которыми последует награда. Высшая же награда — соединение Божественной души с Высшей душой, вплоть до «Божественного света». Иссак Исфаэли утверждал, что Могуществом и Волей были сотворены две простые субстанции — Материя и Форма. Из них состоит Разум — первое звено эманационной цепи, а каждая последующая ипостась получает от предшествующей не только свет, но и темноту, которые на каждой стадии становятся более густыми, чем объясняется постепенное ослабление духовной силы. Последовательность субстанций такова: Разум, самая благородная и высокая из субстанций, подверженная непосредственно воздействию Могущества и Воли, ибо они образуют мудрость, которая есть форма Разума; Словесная Душа, которая получает свет свой от Разума и нуждается в научении и упражнении, чтобы сделать действительным то, что заключено в ней потенциально; Животная душа, которая получает свет от Словесной Души и обладает телесными чувствами; Растительная Душа, имеющая лишь инстинкт воспроизводства, получает свет от Животной Души; Природа — субстанция, наиболее удаленная от Истинного Света и потому являющаяся телесной. Стихии — Земля, Вода, Воздух и Огонь.

Одним из известных иудейских философов является **Саадия бен Йосеф** или **Саадия Ганон** (892–942 гг.), перу которого принадлежат «Комментарий к книге Йецира» и «Книга о верованиях и мнениях». Под влиянием арабских философов он ставил себе целью согласовать философию и еврейское религиозное учение. В частности, он ставит вопрос о доказательстве существования Бога. Мир, указывает он, не вечен, а имеет начало во времени, поскольку Вселенная конечна и сложна. Кроме того, сама гипотеза о бесконечном количестве прошедшего времени противоречива. Саадия утверждает, что мир был сотворен из ничего и возражает против неоплатонического учения об эманации. Бог бестелесен и имеет атрибуты, главные из которых — Жизнь, Сила и Мудрость, причем это не затрагивает Его единства. Что касается души, то Саадия отвергает платоновское учение о ее предсуществовании и считает, что душа создана Богом вместе с телом, с которым она соединена естественным образом. После смерти душа засыпает; она воскреснет в последний день и соединится со своим телом, чтобы предстать перед судом и получить либо награду, либо наказание.

Начиная с XI века центр еврейской философской мысли перемещается в Испанию и одним из первых заметных философов этого периода является **Соломон Ибн Гебироль** или **Шломо бен Иехуда ибн Габироль** (1021 г. — ок. 1058 г.). Долгое время его считали арабом, так что в Европе он был известен под именем **Авицеброна** (**Авицеброля**). Наиболее важный его трактат — «Источник жизни». Как и арабские философы этого периода, Соломон Ибн Гебироль исходил из неоплатонических положений. В его работах философские размышления преобладают над религиозными. Так, например, неоплатоническая картина эманационного происхождения мира у него дополняется иудейским креационизмом. Вместо неоплатонического истечения из безличного Единого Соломон Ибн Гебироль говорит о творческой деятельности божественной воли. Воля Бога есть Его главный, деятельный атрибут, но Сам Бог остается за пределами нашего понимания. В дальнейшем Воля Бога эманационно порождает вселенную, состоящую из материи и формы. Иначе говоря, по Соломону Ибн Гебиролу, Бог творит Своей Волей мир, в котором уже действуют неоплатонические принципы эманации и аристотелевская структура мира. Иногда он отождествляет Волю, которая является подлинным источником жизни, с Божественным Логосом.

Одним из самых известных иудейских философов Средневековья был **Моисей Маймонид** или **Моше бен Маймон** (1135–1204 гг.). Научное наследие Моисея Маймонида чрезвычайно обширно и включает работы по логике, философии, еврейскому религиозному законодательству, медицине. Самое известное его философское сочинение — «Путеводитель заблудших» — адресовано людям, уже знающим философию, но неумеющим согласовать ее с буквальным смыслом Священного Писания.

Моисей Маймонид признает, что Закон и Философия являются знаниями различной природы, но они обязательно должны быть согласованы, поскольку собственный объект философии — это рациональное подтверждение Закона. Для реализации этой задачи философ опирается на Аристотеля, чем и объясняется влияние, которое он оказал на христианских философов следующего столетия, в особенности на Фому Аквинского. Мыслитель считал, что между истинами Откровения и истинами науки не может быть подлинных противоречий, ибо «они проистекают из одного и того же источника, а именно из божественной мудрости». Но при этом истины разума Моисей Маймонид все-таки ставит выше религиозных, утверждая, что последние есть не что иное, как «истина, изысканная силой разума и в записанном виде пере-

данная святыми отцами». Поэтому все библейские положения, которые выглядят противоречащими научным выводам, он истолковывает аллегорически.

Одной из проблем, стоявшей перед Маймонидам, был вопрос о вечности мира. Согласно его мнению, любые философские аргументы, доказывающие либо вечность мира, либо его начало во времени, не являются абсолютно убедительными. Поэтому необходимо иметь в виду обе возможные версии. Однако в любом случае мы приходим к выводу о бытии Бога. Если мир не вечен, то, следовательно, аристотелевское учение ложно, и мы должны принять Моисеево учение о сотворении мира во времени. Если же мир вечен, то вступает в силу логика Аристотеля, показывающая необходимость существования неподвижного перводвижателя, первопричины и необходимого бытия, т. е. Бога. Правда, сам Моисей Маймонид склонялся к креационизму исходя из этических аспектов иудаизма.

Моисей Маймонид становится на позицию апофатического богословия и отказывает человеку в праве приписывать Богу какие-либо атрибуты, кроме негативных. Мы знаем о Боге, что Он есть, но не знаем, «что такое» Он есть. Все, что мы можем сказать о Боге, это отрицать у Него какое-либо несовершенство, т. е. показать, чем Он не является. Однако если сущность Бога скрыта от нас, то результаты Его действия в мире видны каждому. Бог — это и конечная причина мира и в то же время его действующая причина. Его провидение распространяется на мельчайшие детали всех вещей, а все зло и все недостатки в мире объясняются либо ограниченностью, присущей нынешнему состоянию творения, либо хаосом, привносимым самим творением.

Знания о Боге не могут передаваться публично, ибо общение людей основано на языке, а он не может выразить божественную сущность. Знание о Боге может быть воспринято только личным усилием разума. Для того что быть понятой, Библия излагалась аллегорическим языком, что отчасти способствовало возникновению извращенных антропоморфных представлений о Боге. Маймонид исследует язык Библии и приходит к выводу, что большинство выражений, указывавших на Бога, имеет многозначный характер, но их истинное значение лишено антропоморфизма.

Многие философы поднимали проблему существования Бога и разработали целую серию доказательств Его бытия. **Ибн Цаддик** или **Йосеф бен Яков ибн Цаддик** (1080–1149 гг.) из Кордовы в своем «Микрокосме» утверждает существование Бога, ссылаясь на случайный характер мира. **Ибн Дауд** или **Авраам бен**

Давид ха-Леви ибн Дауд (1110–1180 гг.) из Толедо доказывает его, опираясь на необходимость перводвигателя и на различие между возможным и необходимым.

Против рационалистических интерпретаций иудаизма не замедлила выступить ортодоксальная традиция в лице такого ее представителя, как **Иегуда ха-Леви или Иегуда Галеви** (1085 г. — ок. 1141 г.). Согласно его утверждению, верить надо не в Бога ученых и философов, но в Бога Авраама, Исаака и Иакова, Который освободил детей Израилевых из Египта и дал им во владение землю Ханаанскую. Иегуда Галеви также написал философско-теологический трактат на арабском языке, более известный в переводе на древнееврейский язык — «Кузари». Это произведение является апологией религии в неоплатоническом разрезе и направлено против последователей Аристотеля. В «Кузари» он изложил свою историко-философскую националистическую концепцию, сильно влиявшую на средневековую еврейскую философию, теологию и каббалу. Эта книга была переведена на латинский, испанский и немецкий языки. Иегуда Галеви считается самым крупным еврейским поэтом после библейского периода.

2.2.3. Мистическая традиция

Наряду с рационалистической школой в средневековой еврейской философии развивались мистические направления. Попытки дешифровать буквенную Символику Торы в целях раскрытия истинного смысла божественного откровения нашли свое наиболее полное выражение в философских концепциях **Каббалы** и **хасидизма**.

В XII–XIII вв. среди еврейских религиозных мыслителей преобладающим мировоззрением становится система философских взглядов **Каббалы**, которая быстро распространилась в странах Европы (особенно в Испании и во Франции) и среди евреев Палестины. Каббала состоит из двух книг, называющихся «Зогар» («Сияние») и «Сефер Иецира» («Книга творения»). Книга «Зогар» весьма философична и представляет собой аллегорический комментарий к Торе. В этом комментарии большая роль придается двадцати двум буквам алфавита и первым десяти цифрам. Каббалисты исходили из того, что в Торе в завуалированной форме скрыты ответы на философские вопросы о сотворении мира и человека; на протяжении столетий они занимались постижением взаимосвязи и взаимоотношения Бога и человека, вели умозрительные поиски форм эманации божественного в материальном мире. Наряду с Каббалой, основанной на принципах философ-

ской логики, возникает Каббала практическая, сторонники которой уходили от реальностей жизни и в уединении предавались мистическому созерцанию Чертогов Бога. Каббалисты этого направления после интенсивных, специально разработанных тренировок могли вводить себя в состояние транса, которое в их представлении символизировало приобщение человека к божественному откровению. Сторонники традиционного толкования Торы и каббалисты всегда уживались друг с другом, но мистицизм Каббалы зачастую осуждался и предавался анафеме как, к примеру, идеи каббалиста **Саббатая Цви** (1625–1676 гг.), объявившего себя мессией).

Каббала оказала значительное влияние на учение **хасидизма**, согласно которому Бог присутствует всюду, каждое явление и событие является непосредственным проявлением Его сущности. Задачей человека является преодоление ограниченности собственного бытия и слияние с Божественным светом. Согласно хасидскому учению, каждый, кто соблюдает заповеди Торы, еще при жизни способен стать цадиком — хранителем божественных тайн. Равин **Бааль Шем-Тов** (ум. в 1760 г.) был первым, кто начал проповедовать среди простого еврейского люда идеи хасидизма с его эсхатологическими представлениями о мире, элементами каббалистической мистики и призывами к аскетизму и альтруизму.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Шестов Л. *Афины и Иерусалим*. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001.
2. Вайн Ш. *Новый путь в иудаизме*. — М., 1998.
3. Галкин Г. *Йегуда Галеви*. — М., 2011.
4. Йошпе Р. *Что такое еврейская философия?* — Иерусалим–М.: Гешарим — Мосты культуры, 2003.
5. Менъ А. *История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т.* — Т. 6. *На пороге Нового Завета: От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя*, 1993.
6. Моше бен Маймон. *Путеводитель растерянных*. — М., 2010.
7. Нечипуренко В. Н. *Философия Исаака Исроэли*. — Ростов-н/Д: Сигма, 2006.
8. *Основы религиоведения* / под ред. И. Н. Яблокова; 5 изд., перераб. и доп. — М.: Высшая школа, 2008.
9. Шиффман Л. *От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и периода Мишны и Талмуда*. — М.–Иерусалим, 2000.
10. Шнейдер М. *Философия и Галаха в творчестве Маймонида: внутреннее единство познания и действия* // *Лехаим*. — 2010. — №4.



3. Христианская религиозная философия

Средневековая христианская философия представляет собой тот длительный отрезок в истории европейской мысли, который непосредственно связан с возникновением христианства в I в. н.э. в восточной провинции Римской империи — Палестине, и его широким распространением по всей Римской империи и за ее пределами.

Основы христианского вероучения. Основатель христианства — Иисус из Назарета, названный Христом («Христос» — греческое слово, русский вариант — «помазанник», а еврейский — «мессия») — историческая личность. Факт его реального существования признается сегодня большинством исследователей. Упоминания о личности Иисуса есть у древних историков — иудея Иосифа Флавия и римлянина Корнелия Тацита. Основным источником сведений об Иисусе являются Евангелия, повествующие о событиях его земной жизни (слово «евангелие» восходит к греческому слову, означающему «благая весть»). Христианская церковь признала каноническими четыре Евангелия: от Матфея, Марка, Луки и от Иоанна. Существуют также Евангелия неканонические, апокрифические (т. е. «тайные»), которые Церковь не признала достоверными. Канонические Евангелия были написаны после смерти Иисуса. Несмотря на различия в деталях, все канонические Евангелия передают главные события жизни Иисуса одинаково. Евангелия упоминают ряд исторических личностей,

чье существование никем не подвергается сомнению (в частности, Ирода — царя Иудеи, римского прокуратора Пилата). Наряду с повествованием о чудесных событиях, связанных с жизнью и деятельностью Иисуса — его рождении от Святого Духа, совершаемых им чудесах, и, самое главное, — о его воскресении после мученической смерти, Евангелия описывают палестинское общество этого периода, существовавшие религиозные группировки в иудаизме, напряженные отношения между иудейскими властями и представителями власти Рима и т. д. Яркое отличие Евангелий от священных текстов других религий (и сближающее их со священными книгами иудаизма) заключается в том, что речь в них идет, главным образом, о реальных исторических событиях, на фоне которых разворачиваются события чудесные.

Христианство возникло на идейной почве иудаизма. Во-первых, часть священных книг иудаизма (составляющих Ветхий Завет) вошла в христианское Священное Писание. Во-вторых, идея монотеизма, вера в мессию-спасителя («машиах» на иврите), идея грехопадения человека как нарушения запрета Бога, идея избранного Богом народа принадлежат иудаизму, но были восприняты и переосмыслены христианством.

В отличие от иудаизма христианство, переосмысливая идеи монотеизма и мессианизма, признает догматы **триединства** и **богovo-пложения**. **Догмат триединства** — один из основных в христианстве. Согласно ему внутренняя жизнь Бога есть соотношение трех лиц или трех ипостасей: Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Бог, таким образом, един и одновременно триедин. Отсюда вытекает важнейшее понятие **Троицы**, которое в христианстве было сформулировано во II в. н. э. В Троице **Бог-Отец** олицетворяет безличное первоначало, **Бог-Сын** (или Логос) — смысловое начало, совокупность идей и знания, **Бог-Дух Святой** — животворящее начало. Рождение Бога-Сына и нисхождение Бога-Духа Святого от Бога-Отца имеют место не во времени, а в вечности, в которой отсутствует последовательность событий. Следовательно, все эти три лица, три сущности существовали всегда, вечно и равны по достоинству. Принимая догмат триединства, христианство вступает в противоречие с иудаизмом: иудеи видят в Христе не Бога, а человека, хотя и не отрицают его реального существования.

Другим основополагающим положением христианства является **догмат богovo-пложения**, суть которого заключается в том, что Христос понимается как посредник между божественным и человеческим. Однако он не полубог — существо ниже Бога, хотя и выше человека; напротив, в Христе с равной полнотой совмещены боже-

ственная и человеческая природа. Принимая догматы триединства и боговоплощения, христианство тем самым существенно отличается от иудаизма, не приемлющего этих положений. В иудаизме Мессия — царь, потомок Давида, который восстановит Иудейское царство, а в христианстве Мессия — это Иисус Христос, Сын Божий, который мученической смертью, искупившей человеческие грехи, делает возможным спасение всех, кто поверит в Него.

Грехопадение в иудаизме понималось лишь как послушание первыми людьми Бога, наказанием за что стала смертность людей. В христианстве идея грехопадения со временем усложняется, превращается в учение о «поврежденности» духовной природы человека, в представление о наследуемом первородном грехе. Переосмысливается и понятие «избранного народа»: в иудаизме избранный Богом народ — еврейский народ, в христианстве — последователи Христа, без различия этнической принадлежности. Однако надэтнический характер христианства формируется не сразу. Среди ранних христиан преобладали иудеи, которые считали, что проповедь Христа обращена именно к иудейскому народу. Лишь в результате деятельности апостола Павла христианство потеряло этнический характер, что и сделало возможным превращение христианства в мировую религию.

Организационное становление христианства. Раннее христианство отличается от его зрелых форм. Первые христиане, воодушевленные живой памятью об Учителе, не нуждались в разработанной религиозной доктрине и устойчивой организации. Главная идея, объединявшая их — идея о спасительной миссии Христа и его Воскресении, которое рассматривалось как подтверждение возможности воскресения для всех его верных последователей. Другая важная черта раннего христианства — напряженный эсхатологизм. В проповедях Иисуса Христа неоднократно упоминался Страшный Суд, необходимость бдительности и готовности верующих к этому испытанию, после которого праведники обретут жизнь вечную, а грешники будут низвергнуты в ад. Иисус говорил, что точного дня Страшного Суда никто не знает, но, тем не менее, этот Суд совершится достаточно скоро. Поэтому ранние христиане ожидали Страшного Суда и Второго Пришествия Христа — Сына Божия, буквально со дня на день. Земной мир и земная жизнь не имели никакой ценности в глазах тех, кто ждал скорого преображения мира и наступления Царства Божия.

Взаимодействие христианства с политической властью Рима оказали огромное влияние на дальнейшее историческое развитие христианства, которое из преследуемой властями и презираемой

секты превратилось в государственную религию Римской империи. Вера ранних христиан придавала им удивительную стойкость и мужество перед лицом жестоких гонений, которым подвергала их римская власть. Ярким примером подобных гонений были массовые зверские казни христиан, обвиненных императором Нероном в «поджоге Рима» (64 г.).

Главной причиной враждебного отношения Рима к христианам был их отказ участвовать в отправлении официального культа императоров, которым полагалось воздавать божественные почести. Для христиан Бог был один, и поклоняться императорам — означало совершать грех идолопоклонства. Во всем остальном христиане были вполне лояльны по отношению к власти, не проявляя никакой политической активности. Но римские императоры, как любые диктаторы, боялись инакомыслия, в какой бы форме оно не выражалось. Поскольку группы ранних христиан вынуждены были существовать незаконно и тайно, о них распространялись самые нелепые слухи, что вызывало ненависть к христианам не только со стороны властей, но и со стороны общества, даже образованной его части.

Несмотря на гонения, христианство распространялось очень быстро, благодаря активной проповеднической деятельности, обращенной ко всем слоям населения. Первоначально среди христиан преобладали представители угнетенных слоев и групп, однако достаточно быстро социальный состав верующих стал более разнообразным. Популярности христианства способствовал идейный и духовный кризис, переживаемый Римской империей. Официальный культ императоров большинством воспринимался как формальность. Люди искали новые мировоззренческие ориентиры. В период распространения христианства в Римской империи существовало множество других религиозных течений. Первоначально христианство воспринималось лишь как одна из множества сект.

Христианских общин на территории Римской империи, включая и сам Рим, становилось все больше, поэтому во II в. н. э. возникла задача их объединения и организации. Начинают складываться поместные Церкви (Римская, Александрийская, Антиохийская и др.), объединяющие разные общины. Отдельные общины возглавлялись пресвитерами, во главе нескольких общин, находившихся в пределах провинции, стояли епископы, первоначально выполнявшие административные и финансовые функции, но позже превращающиеся в духовных руководителей. Считалось, что власть епископов основана на апостольской преемственности. Организационное оформление христианства повлекло за

собой разработку религиозной догматики, в чем большую роль сыграло усвоение наследия греческой философской мысли.

Неуклонное усиление новой церкви вызывало все большую тревогу властей и усиление репрессий. Наибольший размах гонения принимали в 250–251 гг. в правление императора Деция, в 257–260 г. — в правление Валериана. При императоре Диоклетиане (303 г.) специальными указами власти требовали от христиан подчинения официальной религии, императорскому культу. Однако эти меры не смогли уничтожить растущую христианскую Церковь. В конце концов, римская власть капитулировала.

Император Константин Великий (Западная Римская империя) совместно с Ликинием (Восточная Римская империя) подписали Миланский эдикт (313 г.) о признании христианства официальной религией в обеих частях империи. Позже последовал эдикт императора Феодосия об исключительном статусе христианства как государственной религии и о запрещении языческих культов (380 г.).

Организационное оформление и легализация христианской церкви способствовали выработке единого систематизированного вероучения. Большую роль в этом процессе сыграли Вселенские Соборы (см. табл. 1). В раннем христианстве существовало множество идейных течений, между сторонниками которых шла активная полемика, зачастую переходящая в репрессии. Заметными еретическими течениями (см. табл. 2) были гностицизм, арианство, несторианство, монофизитство, монофелитство и др.

Таблица 1

ВСЕЛЕНСКИЕ СОБОРЫ

ПРИСУТСТВОВАВШИЕ	ОБСУЖДАВШИЕСЯ ВОПРОСЫ	ПОСТАНОВЛЕНИЯ
Первый Вселенский Собор (325 г., г. Никея)		
Присутствовало 318 епископов, среди которых свя-тые — Николай Чудотворец, Иаков, епископ Низибийский, Спиридон Тримифунтский, Афанасий Великий и др. Председательствовал на соборе император Константин Великий, который лично предложил принять Символ Веры, с добавлением слова «единосущный» (идея, вероятно, подсказана епископом Осией Кордубским)	Обсуждалось учение священника Ария, который отвергал Божество Христа и считал Его лишь высшим творением, таким образом отрицая учение о Святой Троице.	Осуждена ересь арианства через введение термина «единосущный» (Бог Сын единосущен Богу Отцу). Установлено, что Сын Божий есть истинный Бог, рожденный от Бога Отца прежде всех век, вечен, как Бог Отец. Он рожден, а не сотворен (догмат о Троице). Учение веры было ясно и кратко изложено в первых семи членах Символа веры. Также было установлено праздновать Пасху в 1-й воскресный день после 1-го весеннего полнолуния; разрешен брак для священников; признано старшинство апостольских кафедр Рима, Александрии, Иерусалима, Антиохии

>>

>>

ПРИСУТСТВОВАВШИЕ	ОБСУЖДАВШИЕСЯ ВОПРОСЫ	ПОСТАНОВЛЕНИЯ
Второй Вселенский Собор (381 г., г. Константинополь)		
Присутствовало 150 епископов, в т. ч. Григорий Богослов (председатель собора), Григорий Нисский, Мелетий Антиохийский, Амфилохий Иконийский, Кирилл Иерусалимский и др. Представителей Римской церкви на соборе не было, хотя присутствовал архиепископ Фессалоникский, тяготевший к Риму. Следил за подготовкой и ходом собора лично император Феодосий Великий	Обсуждалось учение епископа константинопольского Македония, который отвергал Божество Святого Духа, называя Его сотворенною силою и притом служебною Богу Отцу и Богу Сыну как ангелы	Установлена идея равенства и единосущия Бога Духа Святого с Богом Отцом и Богом Сыном. Также дополнен Никейский Символ веры пятью членами, в которых излагается учение о Святом Духе, о Церкви, о таинствах, о воскресении мертвых и жизни будущего века (Никейско-Константинопольский символ веры). Осуждены еще раз арианство и духоворчество. Установлено старшинство Константинопольской церкви после Римской
Третий Вселенский Собор (431 г., г. Ефес)		
Присутствовало 200 епископов. Присутствовал император Феодосий II Младший, давший санкцию о низложении Нестория	Обсуждалось учение Константинопольского архиепископа Нестория, который отвергал Деву Марию как Богородицу, а Христа как Богочеловека, считая, что Христос был просто человеком, а Бог потом соединился с Ним нравственно, обитал в нем, как в храме. Иисус Христос – Богоносец, Дева Мария – Христородица	Осуждение и отвержение ереси Нестория. Постановление о признать соединение в Иисусе Христе, со времени воплощения, двух естеств: Божеского и человеческого. Определено исповедовать Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным Человеком, а Пресвятую Деву Марию – Богородицею. Утвержден еще раз Никейско-Константинопольский Символ Веры и запрещено вносить в него изменения
Четвертый Вселенский Собор (451 г., г. Халкидон)		
Присутствовало 650 епископов. Император Маркиан был председателем Собора в день осуждения Диоскора Александрийского, а в остальные дни председательствовали его представители	Обсуждалось учение архимандрита Евтихия, который отвергал человеческую природу во Христе, считая, что человеческое естество совершенно поглощено Божеством (монотизм)	Постановлено, что по Божеству Христос вечно рождается от Отца, по человечеству Он родился от Пресвятой Девы и во всем подобен нам, кроме греха. При воплощении Божество и человечество соединились в Нем, как едином Лице, и единой ипостаси неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно . В вероопределении были отождествлены «лицо» и «ипостась». Выработаны церковные правила, в частности о том, что Константинопольская кафедра – вторая во Вселенской церкви

>>

>>

ПРИСУТСТВОВАВШИЕ	ОБСУЖДАВШИЕСЯ ВОПРОСЫ	ПОСТАНОВЛЕНИЯ
Пятый Вселенский Собор (553 г., г. Константинополь)		
Присутствовало 165 епископов. Председательствовал император Юстиниан I	Осуждение сочинения трех учителей Сирийской церкви (Феодор Мопсуетский, Феодорит Кирский и Ива Едесский), в которых выражались несторианские и монофизитские заблуждения	Собор повторил осуждение ереси Нестория и Евтихия. Осудил сочинения трех авторов и самого Феодора Мопсуетского, как не раскаявшегося, а относительно двух остальных осуждение касалось лишь их несторианских сочинений, сами же они были помилованы, так как отказались от своих ложных мнений. Осужден за еретические взгляды Ориген
Шестой Вселенский Собор, Трулльский (7 ноября 680 г. – 16 апреля 681 г., г. Константинополь, Трулла – палата императорского дворца)		
Присутствовало 289 епископов. Константин IV Погонат возглавил Собор и председательствовал на нем	Обсуждалось учение монофелитов, которые хотя и признавали во Христе два естества: Божеское и человеческое, но отрицали наличие двух волей, признавая одну Божественную волю	Установлено признавать во Христе два естества и две воли, но так, что человеческая воля во Христе не противна, а покорна Его воле Божественной. Анафематствован Римский папа Гонорий
Пято-шестой собор или трулльское дополнение (1 сентября 691 г. – 31 августа 692 г., г. Константинополь, Трулла)		
На соборе присутствовали папские легаты, представители александрийской, антиохийской и иерусалимской церквей, император Юстиниан II	Дополнение Пятого и Шестого Вселенских Соборов	Собор издал корпус канонов (102 правил), которыми должна управляться Церковь (85 правил св. апостолов; 13 правил св. отцов). Установлено, что административная жизнь Церкви автоматически зависит от административной структуры государства; утвержден статус церкви о-ва Кипр, которая признавалась автокефальной; запрещалось делать символические изображения Спасителя, так как Он воплотился, реально явился на землю, то и изображения его должны быть реалистическими в образе человека; кающиеся еретики поделены на три группы: заново крестящиеся, принимаемые в Церковь через миропомазание, принимаемые в Церковь через покаяние и проклятие ереси. Осуждено принуждение священников к безбрачию; посты в субботу; служение литургии на пресном хлебе

>>

>>

ПРИСУТСТВОВАВШИЕ	ОБСУЖДАВШИЕСЯ ВОПРОСЫ	ПОСТАНОВЛЕНИЯ
Седьмой Вселенский Собор (787 г., г. Никея)		
Присутствовало 367 отцов, императрица Ирина, вдова императора Льва Хозара	Собор был созван против иконоборческой ереси, возникшей при императоре Льве Исавре, который желая обратить магометан в христианство, считал необходимым уничтожить почитание икон. Эта ересь развивалась при императорах Константине Копрониме, Льве Хозаре	Собор определил постановлять и полагать в храмах вместе с изображением Креста Господня иконы, почитать и воздавать им поклонение, возводя ум и сердце к Господу Богу, Божией Матери и святым на них изображенным

Таблица 2

ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Гностицизм, I – III вв.
Гностицизм (греч. γνῶσις – познание) – учение, стремившееся объяснить происхождение мира, добра и зла; попытка переосмыслить христианство. Идеино гностицизм опирался на платонизм. Основные представители – Симон Волхв из Самарии; крупный гностик Василид, рассматривающий вопрос о происхождении зла и утверждавший, что не бывает страдания без причины, отрицал голгофскую жертву Иисуса Христа; Валентин учил, что Христос и Дух Святой – высшие духовные существа; выходец из г. Синопа Маркион и его ученик Апеллес и др. Разновидности гностицизма – дуализм, докетизм, маркионизм, монтанизм. Дуализм как одно из направлений гностицизма возник в Сирии. Признает материю не бытием, а началом, которое может быть разрушено. В учении о Христе выделяют человека – Иисуса и высшее существо – Христа. Отрицается божественное достоинство Иисуса Христа. Докетизм рассматривает Иисуса Христа как призрачную форму человечества, а значит и страдания его призрак. Маркионизм основан сыном синопского священника Макионом, который основал свою антицерковь, опубликовал лже-евангелие «Антитеза», в ней доказывал, что Бог евреев – не Бог христиан, что между Ветхим Заветом и Новым Заветом существует противоречие. Из Нового Завета он признавал только послания апостола Павла и Евангелие Луки со значительными сокращениями.
Монархианство, II вв.
Монархианство (греч. «монархия» – единоначалие) – учение, ставившее целью устранить из учения о Боге всякое подозрение в многобожии и наставляющее на единоначалии Бога-Отца. Существовало в двух вариантах. Модализм или савелиатство (основатель Савелий Птолемейдский) исходило из отрицания Троицы. Его представители учили, что Святая Троица – единый Бог, который проявляется в трех различных модусах; т. е. сначала Бог раскрывается как Отец, после Рождества Христова как Сын, а потом как Дух Святой. Модализм исходил из слиянии трех ипостасей, отрицая их самостоятельность. Динамизм (от греч «динамус» – сила) или адопцианство (основатель – Павел Самосатский) – учение, утверждающее, что Бог есть личность с совершенным самосознанием, тогда как Логос и Святой Дух не имеют личного существования, но являются лишь силами, свойствами единого Бога. Логос как безличная неипостасная Божественная сила, снизошел на человека Иисуса Христа, так же как и на ветхозаветных пророков

>>

>>

Манихейство, III в.
Манихейство основано персидским мыслителем Ману, который создал свою обобщающую религию из христианства, дуализма зороастра и буддизма. Ману делал вывод о вечности и неистребимости зла в окружающем человека мире. Как и мир, человек тоже раздвоен на темное и светлое начала. Его спасение возможно лишь на путях аскетического образа жизни, воздержания от телесных влечений и потребностей. Христу отводил первое место, признавал Христа, Будду, Зороастру. Себя считал последним и совершенным пророком. В некоторых странах существовали манихейские общины, члены которых рассматривались как еретики и подвергались гонениям
Арианство, IV в.
Арианство – учение александрийского пресвитера Ария, согласно которому Иисус Христос – не Бог-Сын, но всего лишь творение Бога, хотя и превосходящее все другие творения. Таким образом, арианство отрицало учение о Троице и Богочеловеческую природу Иисуса Христа. Крайние ариане или анаемеи отрицали единосущие Отца и Сына (Евномий), а умеренные ариане или омиусиане (греч. <i>ομοιούσιος</i> – подобосущее) учили, что Сын подобен Отцу. Для борьбы с арианством был созван I Вселенский собор в Никее (325 г.), осудивший арианство и принявший Символ веры, закрепивший основные положения Троичного учения (догмат единосущия (греч. <i>ομοούσιος</i> – единосущее) Отца и Сына). Арианство осуждалось также на II Вселенском соборе в Константинополе (381 г.), окончательно утвердившем Символ веры
Духоборчество, IV в.
Македоний, Константинопольский епископ называл святой Дух тварью или сотворенною силою и притом служебною Богу Отцу и Богу Сыну как Ангелы. Это учение отрицало божественность Святого Духа. II Вселенский Собор в 381 г. осудил духоборцев и принял догмат о равенстве и единосущии Бога Духа Святаго с Богом Отцом и Богом Сыном
Несторианство, V в.
Несторианство – учение Константинопольского патриарха Нестория, который утверждал, что Иисус Христос – простой человек, в котором обитал Бог; Дева Мария должна считаться не Богородицей, а Христородицей, поскольку родила она не Бога, а человека – Христа. Слово же Божье «соединилось» с человеком Иисусом Христом, который стал его обителью и вместилищем. Это учение возобновляло арианство и апполинаризм, ересь, утверждавшую, что у Христа божественен только ум. Несторий обвинили в ереси и отправили в ссылку. Несторианство было осуждено на III Вселенском соборе в Эфесе (431 г.). III Вселенский Собор постановил признать в Иисусе Христе со времени воплощения два естества: Божественное и человеческое; исповедовать Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным человеком, а Пресвятую Деву Марию – Богородицею. Несмотря на осуждение несторианства, некоторые церкви сохранили приверженность этому учению – например, Ассирийская Церковь Востока
Монофизитство, V в.
Монофизитство – учение об одной Божественной природе в Лице Иисуса Христа. Монофизитство – учение о том, что в Иисусе Христе божественная природа полностью поглотила человеческую. Человеческая природа Христа – лишь «кажущаяся». Основатель – игумен Константинопольского монастыря Евтихий. Монофизитство было осуждено на IV Вселенском соборе в Халкидоне (451 г.), который признал правильным учение о неслиянном и нераздельном соединении в Христе двух природ – Божественной и человеческой. IV Вселенский Собор постановил, что в Иисусе Христе при воплощении Божество и человечество соединились во едином Лице и единой ипостаси неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно. V Вселенский собор, состоявшийся в 553 г. в Константинополе, подтвердил это решение. Однако постановление Халкидонского собора не было принято в Египте, Армении и ряде других областей, что привело к возникновению самостоятельных монофизитских Церквей

>>

>>

Монофелитство, VII в.
Монофелитство отрицало различие между Божественной и человеческой волей Христа и представляло собой новое богословское учение, стремившееся примирить монофизитов и православных. Монофелиты полагали, что в Иисусе присутствуют две природы – Божественная и человеческая, но лишь одна воля – Божественная, в которой человеческая и Божественная воли слились воедино. Об этом говорил патриарх Александрийский Кирилл, данное учение принял Папа Римский Гонорий. Монофелитство было осуждено как ересь на VI Вселенском соборе в Константинополе (680 г.). Собор постановил, что в Иисусе присутствуют две природы (естества) и две воли – человеческая и Божественная, при этом человеческая воля следует Божественной, но не уничтожается ею
Иконоборчество, VII в.
Не признавалось употребление икон в храмах и частных домах. Скрытое возобновление арианства, отрицающее всякую связь с потусторонним миром, разрывающим единство между Церковью Небесной и Церковью земной. VII Вселенский Собор определил постановлять и полагать в св. храмах вместе с изображением Честного и Животворящего Креста Господня святые иконы, почитать и воздавать им поклонения, возводя ум и сердце к Господу, Божией Матери и святым на них изображенным

Формы христианской философии. Первая форма христианской философии относится к периоду, когда формирующееся христианское вероучение сталкивается и переплетается с философскими системами античного мира. Этот период называется **патристикой** (от греч. патѣр — отец) и представляет собой совокупность философско-теологических концепции отцов Церкви, в основе которых лежит синтез религиозных истин христианского Божественного Откровения и эллинского культурно-философского наследия (конец I в. — VIII в.). Данная форма христианской философии получает дальнейшее развитие в византийской философии, в какой-то мере в русской религиозной философии и современном православном богословии.

Сущность религиозно-философского содержания патристики является предметом исследования как зарубежной патрологической литературы, так и современных отечественных религиоведов, историков религии, богословов. Протестантский историк христианства А. Гарнак определял межкультурный синтез патристики как прогрессирующую *эллинизацию христианства*. Эллинизация была неизбежным, по его мнению, результатом встраивания новой религии в традиционное античное общество, и привела к тому, что уже в III в. христианство идейно и организационно имело мало общего с тем христианством, каким оно было при Христе. Такова была цена победы: за конечный триумф пришлось заплатить «философизацией» учения. Все, что было создано христианами после Евангелий, нужно считать плодом

эллинистической культуры и приспособлением религии к понятийному духу эллинистической философии¹.

Концепция А. Гарнака представляет собой попытку подорвать христианскую линию преемственности и традиции и представить христианство III–IV вв. (эпоха становления Церкви) как искаженную версию первоначального истинного учения Христа. Этот подход ведет к обесцениванию святоотеческой мысли, великих трудов отцов Церкви, в которых осмысливается специфика христианской веры и христианской культуры. Поиск первоначального смысла учения Христа позволяет протестантам избирательно относиться к тексту священного Писания, критично понимать те разделы, где используется греческая терминология. Такая односторонность протестантского подхода к пониманию соотношения эллинизма и христианства не является общепризнанной, и подавляющее большинство католических и православных мыслителей придерживаются другой позиции.

Католический философ Э. Жильсон отмечал, что патристика гораздо меньше зависела от эллинистической философии, чем может показаться, а потому более правильно говорить о *христианизации эллинизма*². Идею христианизации эллинизма поддерживали многие православные патрологи (прот. И. Мейендорф, прот. А. Шмеман, прот. Г. Флоровский и др.). Христианизация эллинизма означает христианизацию античной философии, в результате чего идеи античных философов начинают использоваться христианскими авторами в новом контексте. Возникает феномен религиозно-философского синтеза, о статусе которого суждения современных исследователей весьма различны. Зарубежный исследователь Э. Брейе пишет о том, что «на протяжении первых пяти веков христианства не существовало ничего такого, что следовало бы назвать христианской философией и что подразумевало бы шкалу интеллектуальных ценностей, или самобытных, или отличных от ценностей, принятых языческими мыслителями»³. Теология и эллинистическая философия не противостояли друг другу как две интеллектуальные системы в силу их независимости, так как христианство опирается на истины Откровения, а философские принципы являются достоянием человеческого ума.

¹ Гарнак А. Сущность христианства. — СПб., 1907. — С. 141.

² Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. — М., 2004.

³ *Цит. по:* Мейендорф И., прот. Византийское богословие. — Минск, 2001. — С. 37.

Современный зарубежный историк философии А. Х. Армстронг при анализе истоков христианского богословия отмечает, что вряд ли можно говорить о таком явлении, как «обособленная от теологии христианская философия до времени св. Фомы Аквинского»¹. Искания отцов Церкви он предлагает именовать *христианской мудростью*, так как отцы пытались применить методы, выработанные в результате знакомства с греческой философией, к интерпретации данных из Божественного Откровения. При этом значительная часть их деятельности была преимущественно философской, так как они не отбрасывали разум и возможность рассуждения. Однако «их философия и теология не может четко разделяться, потому что их разум в большей мере сознательно ставит себя в зависимость от божественной веры и милости»².

Иной взгляд высказывает зарубежный патролог Х. А. Вулфсон, описывающий мысль отцов как «своего рода переплавку христианских верований в форму некоторой философии, (что) тем самым произвело также христианскую версию греческой философии». К нему присоединяется другой зарубежный историк К. Тремонтан, решительно защищающий мнение об историческом существовании *христианской философии*, которую отцы Церкви последовательно отстаивали от угрозы эллинского синтеза³. В патристике философские и догматические элементы практически неотделимы друг от друга, а теология выступала в качестве аналога «чистой» метафизики. В истории западноевропейского мышления патристика явилась первым типом рефлексии, который по большинству характеристик отвечает понятию религиозной философии. Эта христианская философия подразумевала основополагающие утверждения о творении, единстве и множественности, знании, свободе и т. д.

Вторая форма средневековой христианской философии связана с развитием ее на Западе и называется *схоластикой* (от греч. *σχολή* — школа; *схоластикос* — школьный, ученый). Схоластика, в широком смысле, понимается как особая форма религиозной философии, активно использующая рациональные методики и приемы; в узком смысле — схоластика есть этап развития средневековой христианской философии на Западе. На данном этапе (с VIII по XIV–XV вв.) происходит систематическая разработка

¹ Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. — СПб., 2003. — С. 174.

² Там же. — С. 175.

³ *Цит. по:* Мейендорф И., прот. Византийское богословие. — Минск, 2001. — С. 37.

христианской философии и более глубокая переработка греческой философии и христианского Откровения. Если в патристике аристотелизм практически не имел никакого значения (до XII в. известен лишь «Органон» Аристотеля с несколькими комментариями Цицерона, Порфирия, Боэция и Абеляра), то с середины XII в. и до конца XIII в. происходит основательный переворот в христианском восприятии языческой философии. Аристотелево наследие приходит в христианский Запад в латинских переводах с арабского и греческого языков. Продолжением схоластики можно считать католическую религиозную философию.

Доктринальные проблемы средневековой философии. Во-первых, *специфика религиозно-философского синтеза*, при исследовании которого необходимо исходить из изначально-го различия между системами древнегреческой философии и концепциями в христианстве. Как считает прот. И. Мейендорф, использование греческой терминологии было неизбежным, так как не существовало иного средства освоения античной культурой христианского Откровения. Но в то же время понятия греческой философии, используемые христианами авторами, интерпретируются иначе и наполнены другим смыслом¹. Истоки оппозиции «философия — теология» восходят к самому генезису христианства, к его двуполярным эллинско-иудейским корням. В точном смысле и в окончательных терминах, оппозиция «философия — теология» оформилась лишь в зрелом Средневековье, но есть все основания вести историю их отношений еще со времен раннего христианства.

Понятийная структура древнегреческой философской мысли продуцировала в христианстве особые смыслы, оформила религиозный опыт. В то же время сущность христианской религии не может быть выведена из рациональной эллинской философии, и последняя не может в полной мере отразить религиозный опыт. Европейская культура в попытках сохранить античное наследие в виде философских систем и освоить христианское Откровение породила гносеологическую биполярность: «религиозный Иерусалим» и «философские Афины».

Во-вторых, *проблема соотношения веры и разума*. В качестве главного смыслового ориентира религиозной средневековой философии можно выделить формирование традиции понимания соотношения теологии и религиозной философии и создание различных вариантов соотношения веры и разума на основе различной трактовки специфики *гносеологической функции*

¹ Мейендорф И. Указ. соч. — С. 37.

религиозной веры. Гносеологическая функция религиозной веры представляет собой включение в сознание человека на основе религиозной веры неких идеальных объектов, становящихся для человека особым знанием, определяющим мировоззрение. Осознание религиозной веры как эпистемологического феномена и становление богословия как рационального обобщения знания на основе веры стали возможными исключительно в христианской культуре, что оказало существенное влияние на развитие европейской культуры. Гносеологическая функция религиозной веры реализовалась в понятийно структурированное и логически оформленное богословское и религиозно-философское знание через рецепцию в свою ткань античной рациональности. На основе этого знания формировалась особая богословская рациональность в восточно-христианской культуре и религиозно-философская рациональность, выступившая главным смысловым ориентиром развития европейской культуры¹.

3.1. ПАТРИСТИКА КАК ФОРМА ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Периодизация патристической философии. Философию патристики можно разделить в зависимости от места ее возникновения и языка на философию Запада и Востока, на греческую и латинскую, которые, в свою очередь, прошли несколько этапов эволюции:

1. Апостольский период (конец I в. — середина II в.);
2. Апологетика, протодогматический период или ранняя патристика (II–III вв.): греческая и латинская;
3. Зрелая патристика эпохи расцвета и догматического развития (III–V вв.), греческая и латинская;
4. Поздняя патристика или завершение догматического развития (VI–VII вв.), греческая и латинская.

К поздней патристике примыкает *византийская философия* и поздняя патристика может считаться ее частью.

3.1.1. Апостольский период христианской философии

Диалог между греческой философией и христианским учением в определенном смысле присутствовал уже в проповеди **апостолов**.

¹ См.: Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012.

Евангелие **апостола Иоанна** начинается с упоминания о Божественном Логосе — Слове, с которым отождествляется Иисус Христос как мессия и спаситель мира. Древнегреческая философия понимала Логос как слово, речь и ее смысловую структуру, закон упорядоченности бытия, придающий космосу осмысленность и целостность, принцип разумности мироздания. Филон Александрийский (I в.), следуя ветхозаветной традиции, высоко оценил древнегреческое понимание Логоса как высшего прообраза мира и впервые сблизил его с библейским Словом Божиим, Премудростью. Логос стал надкосмическим, и Филон признал его «вторым Богом», посредником между тварью и Творцом. Христианское понимание Логоса задается словами «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1). Логос воплотился и пришел к людям в лице Иисуса Христа, пребывав в вечности до воплощения на земле, через Него было сотворено все сущее и Он возглавил всю тварь, совершив на земле победу над грехом и смертью. Как и у Филона Александрийского, у апостола Иоанна прокладывается мост между философским понятием Логоса (Гераклит, стоики, неоплатоники и др.) и религиозными представлениями о вочеловечившемся Боге — Иисусе Христе.

В посланиях **апостола Павла** рассматривается вопрос об отношении новой религии (христианства), к предшествующей — иудаизму, и об отношении к язычникам и языческой мудрости. В послании к Римлянам ап. Павел пишет о том, иисус Христос пришел, чтобы спасти всех. В ряде посланий апостол Павел утверждает, что вся языческая мудрость, вся философия — ничто перед божественной мудростью и что языческая философия только совращает верующих с истинного пути, которое дано нам в Откровении. Но, с другой стороны, ап. Павел утверждает, что даже язычники должны иметь возможность достичь естественного знания Бога: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим. 1: 20). Эти противоречивые высказывания ап. Павла легли в основу как позитивного, так и негативного отношения христианства к языческой философии. Традиция признания гносеологической функции религиозной веры основана на словах апостола Павла «Верою познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11: 3).

Первыми из отцов Церкви в диалог с греческой философией вступили **апостольские отцы**, или **мужи апостольские**, к которым относятся традиционно следующие отцы: Варнава, Климент

Римский, Герм, Игнатий Антиохийский, Поликарп Смирнский и Папий¹.

Климент Римский (+107 г.), ученик апостолов Петра и Павла, третий после Петра римский епископ, автор «Послания к коринфянам», первого после Нового Завета произведения христианской литературы. «Послание» состоит из пятидесяти девяти глав, в которых сначала обсуждается «печальное состояние коринфской церкви вследствие возмущения, происшедшего из зависти», а затем дается изложение христианской этики и описывает устройство Церкви, в том числе смысл и значение иерархии, различия между священнослужителями и мирянами, преемственности церковной власти через передачу апостольских полномочий и сохранения единства среди христиан. Содержание «Послания» свидетельствует о том, что епископ Рима уже в конце I в. фактически являлся «первым по чести» церковным иерархом и воспринимал все общины как обязанные подчиняться его апостольским распоряжениям.

Игнатий Антиохийский или **Игнатий Богоносец** (+ между 98 и 117 гг.), второй епископ Антиохии, вероятно, сириец по происхождению. По преданию, он был тем мальчиком, которого Иисус поставил посреди учеников: «Иисус, призвав дитя, поставил его посреди них и сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Мф. 18:2–3). Однако, хронологически это вряд ли возможно. Основные произведения Игнатия — это послания к римлянам, ефесянам, магнезийцам, траллийцам, филладельфянам, смирнянам.

Христологическое учение Игнатия ясно описывает природу Христа, являющегося одновременно Богом и человеком, рожденного «от Марии и Бога», страдавшего, но не подвластного больше страданию, вневременного и невидимого, ставшего ради нас видимым и все претерпевшим. Игнатий отвергает появившиеся в то время еретические взгляды (докетизм (от греч. *δοκέω*) — казаться) — ересь, утверждавшая призрачный характер Боговоплощения и нефизическую природу Христа как человека) отрицавшие человеческую природу Христа, и подчеркивает реальный характер Его страдания и воскресения.

Учение о Церкви, или экклесиология (от греч. *ἐκκλησία* — церковь) Игнатия связана с использованием им слова *παράκλεια* (греч. *παρόικια* — пребывание, жительство в чужой стороне) в значении временного пребывания Церкви Божией в Риме, поскольку

¹ См.: Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. — СПб., 2008. — С. 18–21.

постоянным для нее является Небесный Иерусалим, а позднее это слово стало обозначать церковный приход. Церковь воспринимается, прежде всего, как собрание верующих, цель которого — воспроизведение тайной вечери через таинство евхаристии. У Игнатия впервые встречается применительно к церкви и термин католическая (греч. καθολή — вселенская), означающий единство верующих: «Где является епископ, там да будет народ, а где Иисус Христос, там католическая церковь» (*Послание к смирнянам*, 8.2).

Поликарп Смирнский (ок. 80 г. — ок. 169 г., возможно между 154 и 159 гг.), епископ города Смирны, ученик Игнатия, активный борец против ересей, авторитет которого простирался далеко за пределы Смирны по всей Малой Азии. В сохранившемся сочинении Поликарпа «Послание к филиппийцам» дается изложение ключевых идей христианской догматики, регламентация церковной жизни, описание постов, молитв, обязанностей священнослужителей (пресвитеров и диаконов) и мирян (юношей, девушек, супругов, вдовцов и вдовиц).

Варнава был учеником апостола Павла. «Послание Варнавы» (ок. 140–150 гг.), получившее распространение в христианской литературе в нач. II в. и пользовавшееся уважением Церкви, по мнению исследователей, не могло принадлежать ученику апостола Павла, упомянутому в «Деяниях святых апостолов». Тем не менее это произведение представляет собой полемический трактат, посвященный расхождению между иудаизмом и христианством, а также проблеме соотношения двух Заветов. Евреи, по мнению автора «Послания», слишком буквально («материально») приняли Закон; христиане, руководствуясь Благодатью, открыли его истинное значение и тем самым обрели путь к спасению. «Послание» проникнуто сотериологическим духом; подчеркивается божественная природа Христа и реальность его страданий, которыми Сын Божий «обновил» человека, создал через таинство крещения, понимаемого как второе рождение человека, его новый образ.

Папий Иерапольского (ок. 75–150 гг.), ученика апостола Иоанна и друг Поликарпа, епископ малоазиатского города Иераполя. Евсевий Кесарийский, благодаря которому мы знаем почти все о Папии Иерапольском, характеризует его довольно сурово, как человека весьма среднего ума. Эта характеристика вызвана отчасти тем, что Папий Иерапольский, будучи, как ученик апостола Иоанна, человеком высоко авторитетным, повлиял на возникновение ереси хилиазма (учение о тысячелетнем Царствии

Христовом, которое должно быть еще до конца этого Мира). Он действительно исповедовал хилиазм и вслед за ним многие увлеклись этим учением. Папий был составителем изречений Иисуса и рассказов о Нем, почерпнутых от апостолов. Это сочинение появилось в 40-е годы II в. и сохранилось лишь в отрывках. Папий сообщает очень важные для нас сведения об апостолах; в этом главное значение тех отрывков Папия Иерапольского, которые нам сохранил Евсевий Кесарийский. Например, он сообщает, что евангелист Марк записывал проповедь св. ап. Петра, не особенно заботясь о последовательности событий, но стараясь как можно точнее передавать то, что говорил о Христе св. апостол Петр. О евангелисте Матфее Папий сообщает, что Матфей написал свое Евангелие на еврейском языке, а впоследствии Его переводили на греческий язык кто как мог. Судя по этому свидетельству, мы можем думать, что христиане во времена Папия уже имели дело не с еврейским Евангелием от Матфея, а именно с греческой Его версией.

Герм, или Герма, Эрма является автором сочинения «Пастырь» (ок. 140–150 гг.). Это самое пространное из христианских сочинений времени апостольских мужей, и оно имеет, прежде всего, нравственно-практический характер и композиционно включает три части: пять «Видений» (*Visiones*), двенадцать «Заповедей» (*Mandata*) и десять «Притч» или «Подобий» (*Similitudines*). Название связано с тем, что большая часть текстов предстает в форме откровений, данных ангелом покаяния, являвшимся Герму в образе пастуха (*habitu pastorali*). Яркий образ одного из видений — Церковь в виде башни, а люди в виде камней, из которых она строится. В ход у строителей (высших ангелов) идут лишь ровные камни, олицетворяющие апостолов, епископов и других священнослужителей, а также мучеников и верных христиан. Возле башни же лежат груды шероховатых, потрескавшихся, неровных камней: это обуреваемые страстями, нераскаявшиеся, оставившие истинный путь. Часть лежащих камней будет отброшена и скатится в пустыню, часть — попадет в огонь, но те, которые могут быть обтесаны, пойдут на строительство Церкви. Здание башни поддерживается семью женщинами — христианскими добродетелями; строительство же продолжается, но вскоре будет завершено. В «Пастыре» практически отсутствует строгая богословская терминология и догматические вопросы рассматриваются автором без достаточной ясности.

Специфика патристики эпохи апостольских отцов. Теоретизирование апостольских отцов пребывает в зачаточном

виде, но в некоторых сочинениях впервые а) намечены главные проблемы христологии, сотериологии, эсхатологии, аскетики (послания Варнавы и Игнатия Антиохийского); б) использован аллегорический метод толкования священного текста; намечена этическая проблематика («Пастырь» Герма). Идеи, содержащиеся в рассмотренных учениях, не могут быть названы чисто философскими, так как сочинения апостольских отцов имеют практический характер (дидактический, морализирующий, церковноустанавливающий и др.), но важный вклад сочинений апостольских отцов в развитие христианской философии состоит в следующем: а) их можно рассматривать как важное связующее звено между эпохой откровения и эпохой традиции, когда нарождающаяся христианская мысль только начинала осознавать свое содержание и свои задачи, обращаясь исключительно к христианской же аудитории; б) они являются первыми шагами на пути к формированию рационально выраженного христианского мировоззрения; в) апостольские отцы первыми увидели и поставили задачу культурного самоопределения христианства.

3.1.2. Апологетика и споры о философии

В середине II в. немногочисленные христиане жили в обществе, весь культурный уклад и древние традиции которого резко противостояли христианскому мироощущению. В то же время христианство внушительно заявило о себе, а языческое общество и Римское государство оценили в нем соперника, с которым уже нельзя было не считаться. Поэтому самой главной задачей христианства в то время была защита собственного мировоззрения от языческой критики. Решение этой задачи взяла на себя **апологетика** (греч. *απολογία* — защитительная речь) как особый жанр христианского теоретизирования, направленный на защиту принципов христианства от критики иудеев и эллинов. Эта апологетика в собственном смысле слова появилась во II веке. Как определенный хронологический этап развития патристики, что более приемлемо для истории религиозной философии, апологетика включает более поздние теологические учения (II–III вв.). *Восточные апологеты* (писавшие на греческом языке) — **Кодрат, Аристид, Иустин Мученик, Татиан Ассириец, Афинагор, Феофил Антиохийский, Мелитон Сардский, Ириней Лионский, Ипполит Римский, Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Александрийский, Григорий Неокесарийский** и др. За-

надные апологеты (писавшие на латинском языке) — **Минуций Феликс, Тертуллиан, Киприан Карфагенский** и др.

Началом деятельности апологетов было время, когда христианство представило себя как высшее осуществление культурных устремлений общества, и в этом смысле апологетика представляла собой полноценный диалог с языческой философией, в котором христианство осваивало и трансформировало ее понятийный аппарат. Их сочинения были обращены по преимуществу к внешней, языческой аудитории, которая в интеллектуальном отношении была пока еще выше христианской. Поэтому формирующаяся христианская литература вынуждена была использовать античную философскую терминологию, традиционные риторические приемы, подражание античным литературным жанрам и т. д., что и определило тему соотношения античной философии и христианского вероучения как центральную для апологетики.

Иустин Философ, или Мученик (нач. II в. — между 163 и 167 гг.) родился в городе Сихеме (Самария) в семье греческих колонистов. До обращения в христианство он изучал философию различных античных школ, и наибольший интерес вызвал у него платонизм. Приход Иустина к христианству имел осознанный интеллектуальный характер в результате спора (в городе Эфесе, на берегу моря) с неким почтенным старцем, который доказал молодому философу несостоятельность платонизма по целому ряду пунктов и продемонстрировал, что ветхозаветные пророки были более древними и лучшими философами, чем греческие мыслители. В царствование Антонина Пия Иустин преподавал в открытой им в Риме богословской школе, где среди его учеников был Татиан. Основные сочинения — «Апология I и II, представленные в пользу христиан Антонину Благодетелю», в которых Иустин обращается к римскому обществу, и «Разговор с Трифоном Иудеем», представляющий собой апологию в отношении к иудейской религии. Большинство сочинений Иустина не сохранились и известны лишь их названия: «О высшей власти Бога», «О душе», «О воскресении», «Против всех ересей» и «Против Маркиона».

В сочинениях Иустина содержится христианское понимание Ветхого Завета как данного на время закона, истинный смысл которого раскрывается лишь в свете Нового Завета. Тем самым Иустин делает шаг от иудео-эллинистической экзегетики Ветхого Завета к христианской теологии и философии. В ответ на обвинения христиан Иустин описывает смысл христианского единобожия, основ христианской этики, принципов устройства церкви. При этом Иустин за аргументацией обращается к философии:

«Люди, истинно благочестивые и любомудрые, должны уважать и любить только истину... (*Апология I, представленная в пользу христиан Антонину Благочестивому*). Он приводит мысль Платона о том, что «если правители не будут философствовать, то не будет общественного благополучия в их странах». Правитель-философ же, по мнению Иустина, не должен наказывать кого-либо «за одно лишь имя», но размышлять и судить «по делам их».

Апологетические произведения Иустина дают первые образцы размышлений о Боге в философских терминах: Бог абсолютен, безначален, у него нет определенного образа или имени, и даже в наибольшей мере соответствующее ему имя «Отец» есть лишь название, которое отражает видимый нам результат Его благих дел. Посредующим звеном между трансцендентным Богом и сотворенным им миром является Логос, который присутствовал в мире с момента творения, но обрел свою полноту в Христе. Учение о Боге в философских терминах получает дальнейшее развитие. Троичность Бога Иустин стремится выразить в трояком понимании Логоса-Слова. «Словом произнесенным» Бог сотворил мир, а «Словом семенным», по Иустину, Он посеял всюду свое присутствие. «Словом воплощенным» является Иисус Христос как наибольшее выражение Отца в мире (*Разговор с Трифоном Иудеем*).

Иустин подчеркивал, что ветхозаветные пророки были первыми философами, у которых греки заимствовали идеи высшего мира бестелесных сущностей, бессмертия души, посмертного воздаяния и др. Он стремится соединить языческую философию и христианскую религию. Иустин фактически начинает создавать рациональное богословие и основывает традицию бережного, уважительного отношения христианской мысли к философии и утверждения разумности христианской веры. Эту линию в христианской апологетике и христианской философии вообще продолжили александрийские мыслители, что связано с особой культурной ситуацией, складывавшейся в Александрии как важнейшем интеллектуальном центре эллинистической эпохи.

Татиан Ассириец (между 110 и 120 гг. — ок. 175 г.) родился в Сирии и, вероятно, был образованным в античном смысле человеком, знания и опыт которого, приобретенные в путешествиях по греко-римскому и восточному миру, привели его к христианству. Он принял крещение в Риме, где и стал учеником Иустина, а затем сменил его на посту главы открытой последней школы. В конце жизни проявил склонность к гностическому учению и

даже основал собственную секту, предельно аскетическую по духу. Основные сочинения — «Речь против эллинов» и не сохранившееся «Согласование четырех евангелий» или т. н. «Диатессарон» (от греч. *διά τεσσάρων* — к четырем). Это произведение представляло собой, по свидетельствам, свод четырех евангелий и было популярно в антиохийских церквях до V в.

В «Речи против эллинов» Татиан жестко критикует «языческую мудрость» (античную философию) за отсутствие единства, бесконечность споров между школами, гордыню исключительности каждой из них, размытые, по его мнению, моральные принципы и т. д. Обращаясь к эллинам, Татиан упрекает всех философов в тщеславии, не соответствующем их «истинам» и их способностям. Под стрелами его критики оказываются Гераклит, Пифагор, Зенон, Диоген, Платон, Аристотель и другие, в том числе современные Татиану, «философы, которые противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум. Много и у них распрей; один другого ненавидит, спорят между собой во мнениях и по своему тщеславию избирают себе высшие места» (*Речь против эллинов*, 3–4.). Не могущие найти согласия друг с другом, продолжает Татиан, нападают на согласных, т. е. на христиан. С точки зрения приоритета, по Татиану, античная мысль также уступает учениям иудейских пророков, которые (учения) рассматриваются как подготовительный этап христианского богословия. Основы античной культуры и цивилизации, говорит Татиан, следует искать у тех, кого эллины презрительно называют варварами. Разумеется, подобные рассуждения Татиана, цель которых — отстоять христианское учение, не следует воспринимать как научные доказательства в пользу первенства иудейской (в понимании Татиана — предхристианской) мудрости над античной философией. Скорее это риторические аргументы, направленные на формирование позитивного образа христианства в глазах образованного эллинизированного человека. Таким образом, он пытается убедить эллинов в неистинности языческих культов, слабости античной философии и ее зависимости от библейской мудрости.

В ходе этой критики Татиан высказывает ряд богословско-философских суждений. Во-первых, он разделяет «кесарево» и «Богово», замечая, что готовность повиноваться и служить властям, платить подати, почитать высших — естественная обязанность человека, которую христиане принимают и выполняют. Во-вторых, Татиан дает характеристику Божественному бытию, показывая Его абсолютный характер, вечность и принципиальную непостижимость рациональным путем. В-третьих, Татиан

развивает учение о Слове-Логосе, который становится «первороденным делом Отца» и началом мира; это перворождение происходит не через «отсечение», но через «сообщение», так что Слово, рожденное от Отца, не лишает Слова своего Родителя. При этом Татиан использует образ передачи огня от факела к факелу, встречающийся и у других раннехристианских мыслителей и имеющий общегреческое «олимпийское» происхождение: «Как от одного факела зажигается много огней, и притом свет первого факела не уменьшается от зажжения многих факелов» (*Речь против эллинов*, 5). В-четвертых, Татиан подчеркивает тварный характер материи. Материя не безначальна, она не имеет никакой власти. В-пятых, в рассуждениях Татиана о человеке мы находим мысль о том, что «Богом ничего худого не сотворено — мы сами произвели зло; а кто произвел зло, может снова отвергнуть его» (*Речь против эллинов*, 11). Таким образом, люди могут делаться добрыми по свободному определению воли своей; так что «нечестивый по справедливости будет наказан, а праведник по достоинству получит похвалу за добрые дела, потому что он по свободе своей не преступал воли Божьей» (*Речь против эллинов*, 7).

Татиан задает линию критики античной философии и нежелания интегрировать ее рациональное начало в религиозную мысль.

Чрезмерные притязания гностицизма встретили своего оппонента в лице **Ириней Лионского** (+ ок. 202 г.), который считается одним из самых значительных теологов конца II в. Главное его сочинение — «Против ересей» — имеет яркую антигностическую направленность. Опровергая гностиков, Ириней Лионский одновременно формулирует основные пункты истинной теологии. Он сохраняет апофатические послылки апологетов, но решительно устраняет из идеи о Боге всякие намеки на изменение и развитие. Бог всегда равен и подобен себе, и отсюда следует, что Сын-Логос совечен Отцу, а его ипостасное бытие не связано с актом творения. Таким образом, Ириней Лионский заменяет космологическое понимание Логоса онтологическим: Бог вечно раскрывает себя через Логос, вторую ипостась, которая одна только нетварна. В христианском учении для Ириней Лионского рефлексивный элемент уже не так важен, как элемент собственно религиозный, и поэтому особое место занимает у него учение о спасении, в связи с которым он намечает некоторые пункты антропологии (соотношение плоти, души и духа в человеке) и этики (спасение отчасти зависит от человека; душа не бессмертна, если не уподобится высшему совершенству). Христос для Ириней Лионского

есть не просто Логос, а Живой Бог, воплотившийся и принявший смерть ради спасения человечества.

Тит Флавий Климент (ок. 150–216 гг.) родился в языческой семье (возможно, в Афинах) и получил прекрасное образование. Христианство принял уже в сознательном возрасте. После долгих путешествий в поисках истины по Италии, Сирии и Палестине Климент достиг Александрии, принял там сан священника и около 200 г. сменил Пантена как главу александрийского огласительного училища. Через несколько лет из-за гонений Септимия Севера он перебрался в Каппадокию, где провел последние годы жизни. В список произведений свт. Климента Александрийского входят следующие: пропедевтическое сочинение «Протрептик» («Увещание язычникам»), сочинение по этике «Педагог», а также «Строматы» («Пестротканые ковры») — восемь книг по философии. Идея первого произведения — побуждение язычников к принятию христианства; во втором излагаются и объясняются основы нравственного богословия, т. е. христианской морали; третье сочинение представляет собой мысли о философии, ее важной роли в познании и, вместе с тем, о подчиненном характере по отношению к теологии. В историю патристики Климент вошел как создатель первой универсальной системы христианской педагогики, которая одновременно была и его теоретическим учением. Он был первым универсальным образованным христианским мыслителем, хорошо знал философию, мифологию, литературу (в том числе и христианскую), географию. Его целью было превращение христианского учения в упорядоченную систему знания.

Наследуя идеи платонизма и стоицизма, Климент сохранил *уважение к философии*, что проявлялось не в ее отбрасывании, как у Татиана, а в подчинении ее Откровению. В Откровении истина дана целиком, а в философии — частично. Согласно Клименту, пропедевтическая по отношению к христианской вере роль философии была ей задана самим Иисусом Христом, который «прежде чем явиться во плоти для спасения людей... подготовил весь христианский мир к этому спасению, дав иудеям закон, а эллинам — философию» (*Строматы*, I, 5). Климент защищает философию от тех христиан, которые были предубеждены против нее: «Философия... есть дело Божественного промысления» (*Строматы*, I, 1). Но в то же время он отмечает: «Философия сама по себе вовсе не влияет губительно на человеческую жизнь и... не она является причиной возникновения ложных мнений и дурных дел, как некоторые клеветают на нее, но... она состоит очевидным

и воплощенным отобразом учения истинного, — даром, который эллинам ниспослан от Бога»; ... от веры она не отвлекает нас... напротив, мы ограждаемся философией как бы неким прочным оплотом, открывая в ней некоторого союзника, совместно с которым и обосновываем потом нашу веру» (*Строматы*, I, 2). Поэтому «... в просвещенности философией скрывается помощь нам, такой просвещенностью обуславливается тонкость чувства, ведущая к истинным Богопочтению и благочестию» (*Строматы*, I, 4). Вместе с тем «положения философов содержат истину, но так лишь, как ореховой скорлупой содержится съедобное зерно» (*Строматы*, I, 1).

Клименту свойственна взвешенная позиция, согласно которой философия — «сокровище», для обретения которого христианин не должен жалеть усилий. «Мудрость — госпожа философии, подобно тому как философия — госпожа наук подготовительных. Ибо если задача философии — проповедовать воздержанность в употреблении языка и пользовании вещами... то во много раз достопочтеннее и превосходнее для нее трудиться во славу Божию и содействовать познанию о Боге» (*Строматы*, I, 5). Из этого рассуждения впоследствии родилась формула, ставшая емким выражением взаимоотношений между богословием и философией: «Философия — служанка теологии».

У Климента Александрийского наиболее четкое выражение получает *холистическая версия соотношения веры и разума*. Принцип гармонии веры и разума обосновывается тем, что, с одной стороны, человеческое знание невозможно без веры, а с другой — разум проясняет содержание веры. Для него, вера и разум — опоры движения к Богопознанию. Философия и все прочие науки выполняют вспомогательную роль и служат главной цели — Богопознанию. Вполне последовательно Климент приходит к выводу, что познание возможно только при наличии веры, вера есть условие любого знания, а знание помогает сделать постулаты веры более понятными и разумными. Вера представляет собой истинное знание Откровения, и она становится еще более прочной при поддержке философии, т. е. разума (*Строматы*, I, 2). Такую веру, поддержанную разумом, Климент именует осмысленной верой (то есть ведением, гнозисом), которая составляет предмет богословия, и знание для него невозможно без веры в некие основополагающие принципы.

Понятие «гносис» (*γνῶσις* — ведение, совершенное познание) в учении Климента, в отличие от гностиков (Валентин, Василид и др.), понималось как истинное богопознание, как духовно-

мистическое знание, носило спасительный характер. У Климента имеет место эпистемологическая концепция движения человека от знания (ἐπιστήμη) и веры (πίστις) к гносису (γνῶσις). Знание (ἐπιστήμη) для Климента обладало высокой ценностью, а в своем учении он отводил вере (πίστις) первостепенное место, так как она необходима не только для достижения высшего знания, но и лежит в основе всякого знания¹. Участие разума в деле познания не отвергалось Климентом и все продукты человеческого разума (наука, философия, логика) благосклонно принимались, но в вопросах высших истин, александрийцы отводили уму подчиненное вере место. В основанной им традиции полной гармонии между знанием и верою, где вера становится «**верой познающей**» (*γνῶστικῇ πίστις*), не вера приближалась к разуму и согласовывалась с ним, а разум приближался к вере и должен был оправдывать ее.

Ориген (185–253/254 гг.) родился и долгое время жил в Александрии, изучал философию в школе Аммония (где учился Плотин). В 217 г. Ориген возглавил философско-христианскую школу в Александрии, в которой ранее преподавал Климент Александрийский. Согласно некоторым сведениям, дабы избежать плотских искушений, Ориген произвел самооскопление. В 231 г. он подвергся осуждению двумя александрийскими синодами, приговорившими его к изгнанию из Александрии и лишению звания пресвитера. После этого он переехал в Палестину, где открыл свою школу. Во время антихристианских гонений был арестован и брошен в тюрьму, где после пыток умер. Основные труды — «Творение», «Против Цельса». Следуя Филону Александрийскому, Ориген разработал учение о трех уровнях смысла Библии: телесном — буквальном; душевном — моральном; духовном — философско-мистическом. Наиболее глубоким является духовное. Развивая свое понимание «духовного» смысла Библии, Ориген опирался на идеи языческой философии (стоицизма и неоплатонизма), в которых он искал обоснование и доказательство для основных положений христианского вероучения. Он считал языческую мудрость подготовкой к восприятию идей христианства, поэтому обучение своих учеников он начинал с античной философии, диалектики (логики), естествознания и математики (особенно — геометрии).

Согласно Оригену, еще до создания времени Бог единым творческим актом создал определенное число духов (духовных су-

¹ См.: Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях). — М., 1994. — С. 55–56.

ществ), способных воспринимать Бога и уподобляться ему. Все они наделены нравственной свободой. Один из этих духов с такой любовью устремился к Богу, что неразрывно слился с Божественным Логосом и стал его тварным носителем. Это и есть та душа, посредством которой Сын Божий позднее смог воплотиться на земле, так как непосредственное воплощение Божества немислимо. Пользуясь нравственной свободой, другие духи повели себя по-разному, отсюда возникли три вида существ: ангелы, демоны, люди. Ориген утверждает неизбежность полного спасения, т. е. возвращения к Богу (апокатастасис) для всех духов, включая дьявола, и, соответственно, временность адских мук. Учение Оригена резко расходится по ряду вопросов с позднее сформировавшейся ортодоксальной христианской теологией. Особое осуждение церкви вызвали идеи: неизбежное спасение всех душ; существование бесконечного количества физических миров, предшествовавших нашему; заимствованное у Платона учение о предсуществовании душ и о знании, как «воспоминании»; учение о душе Христа, как тварном (сотворенном) духе, ставшем носителем Божественного Логоса (в ортодоксальной традиции Христос понимается как «вторая ипостась», или Бог-Сын, а у Оригена Сын оказывается во всем ниже Отца). Учение Оригена было осуждено Пятым Вселенским собором.

Квинт Семптимий Флорент Тертуллиан (ок. 160 г. — после 220 г.) для латинской патристики имеет огромное значение и считается родоначальником западного богословия. Тертуллиан получил хорошее образование, в том числе, вероятно, и юридическое. По некоторым сведениям, он был священником, но затем примкнул к секте религиозных фанатиков. Среди трех десятков сохранившихся трактатов Тертуллиана особенно важны «Апологетик», «О свидетельстве души», «О душе», «О прескрипции против еретиков», «О плоти Христа», «Против Гермогена», «Против Праксея», «Против Маркиона». Тертуллиана можно считать «отцом» латинской теологической лексики. Кроме того, он первым заговорил о преимущественном авторитете римской кафедры. Теоретическое наследие Тертуллиана не представляет собой системы, и его теология, космология, психология и этика тесно переплетаются.

В противоположность Клименту, Тертуллиан представлял радикальное направление ранней патристики, предпочитавшее акцентировать в христианстве чисто религиозный полюс. Если для Климента весь мир был «Афинами», то Тертуллиан желал иметь перед глазами только «Иерусалим», отделенный от «Афин»

непреодолимой пропастью. Важная особенность его мировоззрения заключается в антифилософичности и антилогичности, открытости противоречиям и парадоксальности, призванных проникнуть в самые глубины веры.

Версия о противоречивых отношениях между верой и разумом получает развитие в его работах. Тертуллиан первым сформулировал так никогда и не разрешенное противоречие: Афины — Иерусалим, Академия — Церковь, философия — богословие. На вопрос о связи философии и христианства Тертуллиан дает резко отрицательный ответ: «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жизни?» (*Апологетик*, 46). Обсуждая происхождение ересей, Тертуллиан во всем винит языческую философию, которая своими пререканиями утомляет сильнейших, побеждает слабых, колеблет прочих (*Апологетик*, 47; *О прескрипции*, 7). Тертуллиан приводит аргументы против «изобретательности языческой мудрости» — против платоников, перипатетиков, стоиков, чьи учения, по его убеждению, служат рассадником всяких ересей, среди которых опаснейшая — гностицизм. Особенно подвергается критике Аристотель.

Являясь ярким выразителем наиболее крайней позиции в вопросе о соотношении веры и разума, знания и Откровения, Тертуллиан защищает религиозное безумие как высшую мудрость, которая должна затмить всякую мудрость земную. В контексте христологического учения он формулирует парадоксальные формулы: «Сын Божий был распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (*О плоти Христа*, 5). Невозможное, абсурдное, не поддающееся здравому смыслу является для Тертуллиана предметом истинной веры: «Будет явно неразумно, если мы станем судить о Боге, руководствуясь нашим здравым смыслом» (*О плоти Христа*, 4). Исключительно в акте веры, которая позволяет понять не доступное логическому разуму, познается Истина: «Тем более следует верить там, где именно потому и не верится, что это удивительно! Ибо каковы должны быть дела Божьи, если не сверх всякого удивления? Мы и сами удивляемся — но потому, что верим» (*О крещении*, 2). В отличие от Климента, стремившегося сблизить античную философию и христианское мировоззрение, Тертуллиан безоговорочно ставит веру выше разума, который всячески принижает. В эпистемологии Тертуллиана (***credo quia absurdum est*** — **верую, ибо абсурдно**) религиозная вера приоб-

ретает предписывающую должное функцию и ее гносеологическая функция не признается.

Под конец жизни Тертуллиан впал в ересь *монтанизма*. Это движение лжепророков, возглавляемое монтаном, которые учили, что первое место в религиозном служении должно быть отдано пророчеству и личному вдохновению.

Доктринальные проблемы апологетики. Если апостольские отцы были стилистически связаны с кругом идей и представлений Нового Завета, а их сочинения выглядят недостаточно теоретичными, то у апологетов доктринальный элемент впервые выделяется сознательно и отчетливо, и апологетику мы вправе рассматривать как первый теоретический этап христианской литературы.

Во-первых, апологеты показали, что античная философия не в силах указать единую для всех истину, но некоторые античные философы (Платон, Аристотель) близки христианству, и оно есть единственно истинная философия. Они являются основоположниками традиции взаимодействия христианского Откровения и языческой философии, традиции холистической версии соотношения веры и разума, в соответствии с которой они способны существовать в непротиворечивом согласии. Синтез философии и Откровения проявился в выявлении христианских элементов в массиве языческого знания (незримый Бог-Логос, естественность богопознания и нравственных законов, бессмертие души и т. п.).

Во-вторых, апологеты в своем большинстве, пытаясь найти «среднюю» позицию между «мудростью века сего» и Божественной мудростью, признавали гносеологическую функцию христианской веры (Иустин Философ, Климент Александрийский и др.), ища специфического религиозного «ведения». Осмысление религиозной веры как эпистемологического феномена и становление богословия как рационального обобщения знания на основе веры стали возможными исключительно в христианской культуре, что оказало существенное влияние на развитие европейской культуры вообще. Апологеты исходили из того, что целью христианской жизни было преображение всего человеческого существа, ибо, согласно апостолу Павлу, во Христе «вы обогатились всем, всяким словом и всяким познанием» (1 Кор. 1:5). Разум обнаруживает свою глубину через религиозную веру, которая тоже есть познание, познание высшее, познание по преимуществу. Преображенный христианский разум учился видеть в природе и истории явные следы божественной Премудрости и Провидения.

В-третьих, апологетика адаптировала христианское учение к языческому мировосприятию на основе идеи Логоса, которая

была знакома языческому миру. Апологеты (Иустин Философ и др.) писали о Логосе как об учителе человечества, источнике истины в дохристианской мудрости и христианской философии. До явления Христа «семена Логоса» рассеивались всюду, по всем культурам разных народов, и принесли плоды в различных учениях, которые содержат ту или иную крупицу истины. Задача христианского философа — опираясь на полноту откровения Логоса, собрать фрагменты истины и построить здание христианской мудрости¹. Идея Логоса, утверждавшая единство и разумность мироздания, была пригодна для построения и оформления всех основных частей христианского учения и была близка апологетам, так как составляла важную часть их духовного опыта. «Христианские апологеты, — писал А. Гарнак, — сделали... важнейший из всех сделанных в истории развития христианского учения шагов, когда провозгласили: Логос есть Иисус Христос... Отождествление Логоса с Христом оказалось решительным моментом для слияния греческой философии с апостольским наследием и привело к последнему мыслящих греков. Для той эпохи идея Логоса была наиболее целесообразной формулой соединения христианской религии с греческим мышлением»². Логос стал звеном, которое соединило христианство с античной философией и тем самым привело к внедрению разума в базирующееся на вере христианство.

3.1.3. Зрелая патристика эпохи догматического развития

В период зрелой патристики были заложены основы христианского вероучения. Процесс его формирования был связан с тем, что христианские писатели должны были облечь свою веру в формы, соответствующие научным взглядам современного им общества, и выполнение этой задачи невозможно было вне центров религиозной учености, подобных античным философским школам. Такими центрами стали богословские школы. Более ранние из них, такие как *Малоазийская или Каппадокийская* (Игнатий Богоносец, Поликарп Смирнский, Ириней Лионский и др.) и *Североафриканская или Карфагенская* (Тертуллиан, Киприан Карфагенский и др.) школы, следуя иррационалистической линии, отрицали значение и пользу древнегреческой философии для христианства.

¹ Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. — СПб., 2003. — С. 183.

² Гарнак А. Сущность христианства. — СПб., 1907. — С. 148–149.

В период зрелой патристики происходит расцвет Александрийской, Антиохийской и Кападокийской богословских школ. **Александрийская богословская школа**, возникающая еще в период апологетики, признавала необходимость и пользу для христианского мировоззрения философии. Основателем этой школы был Пантен. Наиболее видные представители этой школы — Тит Флавий Климент или Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Александрийский, Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Евтихий и др. Александрийские христианские богословы в основу своих философских воззрений положили современную им эклектическую философию, то есть синтез всего достижения греческой и римской философии на основе платоновской философии. Учениками александрийцев были представители **Кесарийской школы** (Григорий Чудотворец Неокесарийский, Памфил Кесарийский, Евсевий Кесарийский и др.).

Рационалистическую линию в восточной патристике можно связывать с деятельностью **Антиохийской богословской школы**, которая возникла несколько раньше аналогичной школы в Александрии, и ее начало христианское предание возносит к самому апостолу Павлу. Одним из первых преподавателей и руководителей школы был знаменитый Лукиан, пресвитер, мученик и святой. Некоторые ее представители были возведены в ранг святых (Евсевий Антиохийский, Иоанн Антиохийский, Иоанн Златоуст и др.), другие объявлены еретиками (Феодорит Кирский, Ива Эдесский, Феодор Мопсуэтский, Несторий, Диодор Тарсийский и др.). В своих исходных философских позициях антиохийская христианская богословская школа исходила из Аристотеля, точнее перипатетиков и стоиков, что было обусловлено местоположением и культурой известного со времен античности города — Антиохии. Характерной особенностью философской и богословской мысли представителей антиохийской школы был реализм и рационализм. Отличие богословствования антиохийцев от богословствования александрийцев с достаточными основаниями можно уподобить отличию философствования Аристотеля от философствования Платона. Антиохийцы стремились к ясности и четкости своих выражений, при помощи диалектики и логики Аристотеля они стремились приблизить все представления и понятия, даже представления и понятия о сверхъестественном, к человеческому познанию. **Школа Восточно-Сирийская или Эдесско-Низибийская** (Иаков Афраат, Ефрем Сирин и др.) по своему направлению, примыкала к Антиохийской. Учителя последней и их произведения были у нее в большом почете. Основа-

на она была преп. Ефремом Сириным, который и был ее первым и лучшим представителем.

Противостояние александрийской и антиохийской теологических школ продолжалось до того момента, пока точку в нем не поставили представители *Каппадокийской школы* (Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский).

Греческая патристика

Греческая зрелая патристика эпохи расцвета и догматического развития (III–V вв.) представлена именами **Памфила Кесарийского** (+ ок. 310 г.), продолжающего оригенистическую традицию и написавшего обширное произведение «Апология Оригена». Последователем Оригена и учеником Памфила Кесарийского был **Евсевий Кесарийский** (+ 339 г.).

На антиоригеновских позициях находился **Павел Самосатский**, сторонник ереси модализма. Его ученик — **Лукиан** (+ 312 г.) был основателем Александрийской богословской школы. Лукиан был учителем **Ария** (+ 335 г.).

Афанасий Великий или Александрийский (293–373). Присутствовал на Никейском Соборе 325 г., где выступил против Ария, а в 326 г. он был избран на епископскую кафедру в Александрию. Поскольку император Константин был непоследователен в выборе между арианством и православием, твердому стороннику последнего Афанасию пришлось претерпеть гонения в противоборстве этих двух христианских направлений. Основная заслуга Афанасия — борьба с арианством и отстаивание никейского термина «единосущее».

Афанасий написал большое количество работ, в частности апологетические и догматические. Труд «Против язычников и о воплощении слова» состоит из двух частей. Первая часть — «Против язычников» — есть разновидность христианской апологии; здесь Афанасий очень хорошо проводит грань между Богом и тварным миром, отвергая, как престолярный языческий политеизм, так и философский языческий пантеизм; он показывает, что вся природа, весь мир в совокупности не есть Бог, не может рассматриваться как сам по себе божественный. Вторая часть — «О воплощении слова». В ней говорится о самом важном в христианской вере — об искуплении, о спасении и обожении человеческой природы. Афанасий здесь учит, что Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом (Ириней Лионский). Но Афанасий об этом говорит очень определенно и де-

дает это утверждение основой своего богословия. Можно сказать, что основа богословия Афанасия и, в частности, основа его полемики с арианством — это сотериология, т. е. учение о спасении человека.

Главное догматическое творение святителя Афанасия — это «Слова против ариан». Первое «слово» против ариан — это резюме арианской доктрины и защита никейского вероопределения. Второе и третье «слова» против ариан — это истолкование тех текстов Священного Писания, которые использовались арианами для обоснования их учения, а также тех текстов священного писания, которые православное богословие выдвигало для опровержения арианства. Во многие собрания творений святителя Афанасия включается еще и четвертое «слово» против ариан, которое написано, скорее всего, уже после его смерти.

Василий Великий (ок. 330–379 гг.) родился в Кесарии Каппадокийской в христианской семье и получил образование в Афинах, где ок. 350 г. познакомился с Григорием Назианзином. Крестился Василий только двадцати пяти лет от роду и много путешествовал по Сирии и Египту для знакомства с тамошним монашеством. В 370 г. Василий был избран епископом Кесарии и принял на себя бремя борьбы с арианами. Основные труды — «Против Евномия», «О святом Духе», «Шестоднев». Василий Великий стремился четко оформить учение о единосущной Троице и предложил нормативное теологическое употребление термина *οὐσία* (усия), который обозначал у него родовую сущность трех ипостасей, а также термина *ὑπόστασις* (ипостась), индивидуальное существование, тождественное Лицу Троицы. Почти несомненно, что он многим обязан учению Плотина о трех высших «ипостасях» (Едином, Уме и Душе) и в ряде мест следует ему весьма близко.

Григорий Назианзин или Богослов (ок. 330–390) — друг Василия Великого и сын епископа города Назианз. Образование получил в Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской (где находилась школа, основанная Оригеном) и, наконец, в Афинах, где и познакомился с Василием. Став епископом Кесарийским, Василий поставил своего друга в епископы небольшого города Сасимы. Но Григорий пробыл там недолго и вскоре переехал в Константинополь. После II Вселенского собора Григорий из-за разногласий с местным епископатом вернулся в Каппадокию, где и умер. Литературное наследие Григория состоит из сорока пяти речей (или проповедей), стихов и писем. В теоретическом отношении особенно важны пять теологиче-

ских речей, обычно называемых «Слова о Богословии», в которых обосновывается тринитарное учение, за что он и получил прозвище «Богослов».

Григорий Нисский (ок. 335–394 гг.) — наиболее философичный и систематичный из каппадокийцев. Христианским воспитанием и обучением Григория занимался Василий Великий, который в 371 г. поставил младшего брата в епископы каппадокийского города Нисы. Основные теоретические сочинения — «Большое катехезическое слово», «Против Эвномия», «О душе и воскресении», «Об устройении человека», «Толкование на Шестоднев», «Жизнь Моисея», «К эллинам, на основании общих понятий». По методичности и систематичности Григорий более всего напоминает Оригена, к которому он относился с большим уважением, а «Большое катехезическое слово» можно считать наиболее значительным систематическим изложением теологии после трактата Оригена «О началах».

Антропология Григория Нисского основывается на его сочинении «Об устройении человека» и отражает взгляд на проблему человека, который являлся господствующим на всем православном Востоке и определенным образом отразившийся на всей патристической литературе того времени. Этот труд был написан с целью восполнения «Шестоднева» Василия Великого, а потому спектр его проблем достаточно широк. Сочинение предполагает рассмотрение человека в его первобытном, настоящем и будущем состоянии, т. е. здесь представляется полная антропология: от нравственных моментов до элементов космологии. Трактат «Об устройении человека» вызывал восхищение и удивление у всего православного Востока, цитировавшего его на V и VI Вселенских Соборах, а на западе он очень рано появился в латинском переводе Дионисия Младшего.

Григорий Нисский утверждал превосходство человека перед остальным творением: человек — вершина, венец творения, царь и господин всего. Сотворение человека есть определенного рода финальный акт в процессе создания всей Вселенной, и именно поэтому он вводится в творение последним. Человек есть средоточие вселенной, полнота природы, микрокосмос, некий малый мир, содержащий в себе стихии, которыми наполнена вселенная. Через человека и вся земная стихия получает участие в жизни духовной. Идея эта сродни греческому пониманию человека как микрокосмоса, но, в отличие от греческих философов, Григорий Нисский считает самым важным в человеке то, что он создан «по образу и подобию Божию». Основой этой идеи является Священ-

ное Писание: «сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1: 26).

Поскольку Бог есть абсолютная полнота благ, то человек как образ Божий отражает все эти блага «Образ есть истинный образ лишь в той мере, в какой обладает всеми атрибутами образа... Свойство Божественности непостижимость, значит, она должна быть выражена и в образе. Если сущность образа может быть понята, в то время как его образец ускользает от всякого постижения, это различие уничтожает самое наличие образа. Но мы не можем определить природу нашего духовного измерения — в точности по образу нашего Творца. Следовательно, мы несем на себе печать непостижимой божественности благодаря тайне, которую мы несем в себе» (*Об устройении человека*, 16). Если сотворение «по образу» есть некая данность, то «по подобию» — это то, к чему должен стремиться человек, некая программа для реализации. Богоподобие человека может увеличиваться или уменьшаться, потому что это отнюдь не статическое понятие или «готовая» сущность в человеке¹.

В рамках своей антропологической концепции Григорий Нисский всю полноту благ в человеке делит на две категории: одни из них даны человеку в самой природе, т. е. составляют неизбежные существенные свойства человеческой природы, без которых нельзя мыслить человека как такового, а другие даны не столько для составления человеческой природы, сколько для украшения ее. К первым относятся разум и мудрость, а ко вторым — все остальные совершенства, какие только мыслятся в человеке. В первых полагая образ, а во вторых подобие, святитель писал, что Бог «даровал нашему сознанию некоторую божественную благодать, вложив в образ подобие своих благ», а «прочие блага Он даровал человеку по своей благодати; о разуме же и мудрости нужно сказать, что в собственном смысле Он не столько их даровал, сколько сообщил, облакая образ собственными красотами Своего естества» (*Об устройении человека*, 16).

Образом Божиим в человеке служит разум в его теоретической и практической деятельности. Поэтому он не дарован человеку по милости и является атрибутом природной данности человека. Главное, в чем выражается образ Божий и царственное достоинство человека, — это именно разум, который Григорий Нисский считал в его теоретической и практической деятельности вложенным в самую природу духа. Разумность и словесность,

¹ См.: Киприан (Керн), архимандрит. Золотой век святоотеческой письменности. — М., 1995. — С. 16.

действительно, самые выразительные признаки, отличающие человека от животного. Благодаря собственно этим свойствам своей природы человек возвышается над всем творением, становится толкователем и созерцателем тайн мировой жизни, а потому этим свойством и объясняется как цель происхождения человека, так и отношение его к прочему творению¹.

В духе александрийской теологии Григорий Нисский стремится подкрепить веру разумом, хотя первенство веры нигде не подвергается сомнению, и в его сочинениях статус рациональных методик занимает исключительно высокое положение. Догматическая система должна строиться на рациональной основе, а чисто научное знание (натурфилософия, астрономия, геометрия) может служить раскрытию божественной истины (*Об устройении человека*, 16).

Философские аспекты каппадокийского синтеза (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский) проявились в разработке тринитарной проблемы и вопроса о богопознании.

Философский аспект тринитарных споров. Великие Каппадокийцы (прежде всего, Василий Великий) определили различие между «сущностью» и «ипостасью» как между общим и частным. То, что Аристотель называл «первой сущностью», стало называться термином «ипостась»; то что у Аристотеля называлось «второй сущностью», стало называться собственно «сущностью». Согласно учению Каппадокийцев, сущность Божества и отличительные ее свойства, т. е. предвечность бытия и Божеское достоинство, принадлежат одинаково всем трем Ипостасям. Отец, Сын и Святой Дух суть проявления ее в Лицах, из которых каждое обладает всей полнотой божественной сущности и находится в неразрывном единстве с ней. Отличаются же Ипостаси между собой только личными (ипостасными) свойствами. Кроме того, Каппадокийцы фактически отождествили (прежде всего, Григорий Назианзин и Григорий Нисский) понятие «ипостась» и «лицо». «Лицо» в богословии и философии того времени являлось термином, принадлежавшим не к онтологическому, а к описательному плану, т. е. лицом могли называть маску актера или юридическую роль, которую выполнял человек. Отождествив «лицо» и «ипостась» в троичном богословии, Каппадокийцы тем самым перенесли этот термин из плана описательного в план онтологический. Следствием этого отождествления явилось по существу возникновение нового понятия, которого не знал античный мир.

¹ См.: Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб., 2000. — С. 356.

Это термин — «личность». Таким образом, Каппадокийцам удалось примирить абстрактность греческой философской мысли с библейской идеей личного Божества.

Философский смысл учения о Богопознании. Поводом к формированию эпистемологической концепции каппадокийцев стало учение **Евномия** (+ ок. 398 г.), епископа Кизического, который, исходя из своей теории о глубокой связи сущности предмета с его именем, учил, что познание Бога через Его проявления в мире имеет косвенный характер, и лишь одно имя в полной мере соответствует природе Божества — «нерожденный» (αγεννητος). Через него люди в полной мере постигают сущность Бога. Критикуя Евномия, каппадокийцы отмечали, что его пассивный гносеологический аппарат, отрицающий человеческую активность в деле познания, упускает из виду, что «имена и отличающиеся в них понятия суть средства анализа», что в процессе познания, которое есть созерцание, вживание, погружение в предмет, остается некая непознанная «экзистенциальная основа», иррациональный остаток, тем более это касается Бога¹. Если Григорий Богослов и Василий Великий дали блестящую критику несторианства, то положительная разработка православного учения о богопознании принадлежит Григорию Нисскому: «Божество, как совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, познается по одной только деятельности. Нет сомнения, что в Сущность Божию разум проникать не может, но зато он постигает деятельность Божию и на основании этой деятельности получает такое познание о Боге, которое вполне достаточно для его слабых сил». Этот святоотеческий опыт богопознания получил название «учение о непознаваемости Божественной Сущности и о познании Бога по Его действиям, или энергиям». «Мы утверждаем, — писал Василий Великий, — что познаем Бога нашего по действиям (из Его «энергий»), но не даем обещания приблизиться к самой сущности» (*Против Евномия*). Специфическая теория богопознания отразилась в холистической эпистемологической концепции, в соответствии с которой вера и разум существуют в непротиворечивом согласии и укоренены в цельной природе человека.

Иоанн Златоуст (ок. 347–407 гг.) был родом из Антиохии получил риторское образование под руководством язычника Ливания. После крещения епископом Мелетием Иоанн продолжил обучение у известных стоиков. В 381 г. он был посвящен в диаконы в Антиохии. Страстные проповеди христианской нравствен-

¹ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. — Париж, 1937. Репринт. — М., 1991. — С. 73.

ности с разоблачением роскоши высших классов позволили Иоанну завоевать популярность среди социальных низов и вызвали преследования со стороны императорского двора. В 397 г. его избрали архиепископом Константинополя. Большинство творений Иоанна Златоуста представляют собой проповеди на различные книги Священного Писания. Они сохранились как в собственном его изложении, так и в отредактированных записях стенографов. Основными его произведениями считаются следующие: Беседы на книгу «Бытия» (67 проповедей); Беседы на псалмы (58 проповедей); Беседы на книгу пророка Исаии (6 проповедей); Беседы на Евангелие от Матфея; Беседы на Евангелие от Иоанна; Беседы к Деяниям апостолов; Беседы ко всем посланиям Апостола Павла; Катехизические беседы; Несколько проповедей на нравственные темы; Трактат «О священстве»; «О непостижимости Бога», богословский трактат, содержащий апофатическое учение о Боге в контексте полемики с аномеями. В то время как в изложении догматического учения Златоуст не занимает выдающегося положения среди учителей Церкви, он является непревзойденным толкователем Священного Писания. Его экзегезис ясный, простой, почти совершенно чуждый аллегоризации, но зато изобилующий типологическими толкованиями (антиохийская традиция). В своей богословской полемике против арианства (вернее, «аномейства») Иоанн Златоуст следует в основном Григорию Нисскому и другим каппадокийцам.

Представителями монашеской литературы IV века были **Макарий Египетский** (+ ок. 390 г.) и **Евагрий Понтийский** (+ ок. 399 г.). Борьбу с ересью несторианства вели **Кирилл Александрийский** (+ 444 г.), **Феодорит Кирский** (+ ок. 475 г.) и др.

Латинская патристика

Латинская патристическая традиция была представлена именами **Новатиана** (+ 258 г.), **Арнобия** (начало IV в.), **Цецилия Фирмана Лактанция** (+ 317 г.) и др.¹.

Иларий Пиктавийский (ок. 315–368 гг.) родился в галльской Пиктаве (ныне Пуатье) в знатной семье, был избран епископом. Почти единственный из западных богословов (как и поначалу Афанасий Великий на Востоке) он не симпатизировал арианству и был сослан во Фригию (Малая Азия). При императоре Юлиане

¹ См.: Столяров А. А. Латинская патристика // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга 1. Философия древности и средневековья. — М., 1995. — С. 271–272.

Иларий вернулся на родину. Тринитарные воззрения Илария суммированы в трактате «О Святой Троице», написанном в защиту Никейского Символа веры. Особая заслуга Илария — согласование греческой тринитарной терминологии с гораздо менее развитой латинской и определение принципов перевода греческих терминов: *πρόσωπον*, *υπόστασις* и *οὐσία* латинскими *persona*, *substantia* и *essentia*.

Известный ритор **Марий Викторин** (ок. 300 г. — после 362 г.) обратился в христианство уже в зрелом возрасте (ок. 355 г.). Знарок неоплатонизма, он во многом содействовал его утверждению на латинской почве. Главные сочинения Викторина — «О Троице против Ария», комментарии на Послания ап. Павла, переводы и комментарии «Введения» Порфирия, «Категории» и «Об истолковании» Аристотеля — отличаются высокой теоретичностью. Неоплатоническая диалектика ипостасей прилагается в них к учению о Святой Троице. Прежде всего это касается проблем единосущности и троичности Бога, которые Викторин решает с помощью неоплатонической теории эманации. Бог — полнота бытия, избегающая прочих определений. Рожденный от Бога Логос есть источник жизни и движения, творец мира. Энергия Логоса тождественна Святому Духу. Конечные вещи причастны не запредельной Божественной сущности, а только ее энергии. В трактатах Викторина намечено учение о предопределении, которое приобрело большое значение у Августина.

Амвосий, епископ Медиоланский (ок. 340–397 гг.) родился в христианской семье, получил юридическое образование. Поначалу Амвросий избрал светскую карьеру, занимал крупный пост в Медиолане, но в 374 г. он неожиданно для себя самого был избран епископом Медиоланским и вскоре приобрел репутацию выдающегося духовного авторитета, каким его воспринимал молодой Августин. Основные сочинения Амвросия — «О вере», «О Святом Духе», «О благе смерти», «Об Исааке, или о душе», «Шестоднев» (в большинстве своем — талантливые проповеди) — показывают хорошее знакомство с неоплатонизмом; вместе с тем они свидетельствуют о нравственно-практической ориентации всей мысли Амвросия. В «Шестодневе» он развивает традицию Василия Великого и использует аллегорический метод для толкования Писания.

Крупнейшим христианским мыслителем периода зрелой западной патристики и наиболее выдающимся из отцов Церкви был **Аврелий Августин** или **блаженный (блж.) Августин** (354–430 гг.). Перу Аврелия Августина принадлежит большое

число произведений. Личностно-биографический характер носит произведение «Исповедь» («Confessiones»), в тридцати книгах которой он в форме молитвы рассказывает о своей жизни, отличавшейся беспокойством, постоянным поиском и многими ошибками, до тех пор пока не обрел внутренний покой в христианстве. К сочинениям поры, когда Августин готовился к крещению, относятся произведения «Против академиков» («Contra academicos»), «О блаженной жизни» («De beata vita»), «О порядке» («De ordine»), «О бессмертии души» («De immortalitate animae») и др. В период между крещением и рукоположением (387–391 гг.), Августином были написаны такие сочинения, как «О количестве души» («De quantitate animae») «Об истинной религии» («De vera religione») и др. Став священником, Августин все более сосредоточивается на богословских проблемах и пишет труды «О христианском учении» («De doctrina Christiana») «О Троице» («De Trinitate»), «О Граде Божием» («De civitate Dei»).

Трактат «О граде Божьем» считается главным произведением Августина, и содержит его **историко-философские взгляды**. В первых пяти книгах этого объемистого труда Августин указывает на то, что Рим пал по вине собственного эгоизма и безнравственности, но не по вине христианства, как об этом говорят. В последующих пяти книгах говорится о презренном язычестве и заблуждениях прежней философии. В остальных двадцати книгах он пишет о противоположности между светской (дьявольской) державой и царством Божьим, воплощением которого является церковь; борьба между ними представлена как борьба добра и зла.

Философия Августина возникает как симбиоз христианских и античных философских доктрин. Главным **философским источником** для него был платонизм, который он знал по преимуществу в изложении неоплатоников. Идеализм Платона в метафизике, абсолютизм в теории познания, признание различия духовных принципов в структуре мира (добрая и плохая душа, существование отдельных душ), упор на иррациональные факторы духовной жизни — все это повлияло на формирование его собственных воззрений.

Весьма мало места блж. Августин отводил искусству, культуре и естественным наукам, а христианской основе своей философии Августин придавал большое значение. Он **сделал Бога центром философского мышления**. Бог является высшей сущностью, только его существование вытекает из собственного естества, все остальное с необходимостью не существует. Он единственный,

существование которого независимо, все остальное существует лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной существования всякого сущего, всех его перемен; он не только сотворил мир, но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить. Августин отвергает представление, согласно которому мир, будучи сотворенным однажды, развивается дальше сам. Бог как единое сущее и истина является содержанием метафизики, Бог как источник познания является предметом теории познания; Бог как единственное благо и прекрасное является предметом этики, Бог как особа всемогущая и полная милости является главным вопросом религии.

Бог — не только бесконечное бытие, но и особа, преисполненная любви. В этом же направлении теоретизировали и неоплатоники, но Бог ими понимался не как особа. В неоплатонизме мир — эманация божественного единого, необходимый продукт естественного процесса, у Августина же мир — акт божественной воли. У Августина проявляется тенденция к дуализму в отличие от неоплатонического монизма, основанного на идее, что Бог и мир имеют один и тот же характер.

Оценка добра и зла в мире, их различение были наиболее проблематичными в философии Августина. С одной стороны, мир как творение Бога не может быть недобрым. С другой стороны, существование зла несомненно. При определении понятия теодицеи, или защиты совершенства творения, Августин исходил из того, что зло не принадлежит природе, но является продуктом свободного творчества. Бог создал природу доброй, но отравила ее злая воля. С этим связан другой тезис — зло не является чем-то, что абсолютно противоположно добру, оно есть лишь недостаток добра, его релятивная ступень. Зло возникает там, где ничто не делается хорошо, зло — это отвращение от высших целей, это либо гордыня либо вожденность. Гордыня проистекает из стремления обойтись без Бога, вожденность — из страстей, направленных на преходящие вещи. Следующий аргумент теодицеи Августина состоит в том, что зло не нарушает гармонии мира, но необходимо для нее. Наказание грешников так же не противоречит этой гармонии, как и вознаграждение святых. Августин, таким образом, не отрицает наличия зла в мире, однако понимает его чисто негативно, как отсутствие добра.

Этике Августина присуще то, что он приписывал злу другое происхождение, чем добру. Зло происходит от человека, имеет земной характер, добро же проистекает от Бога, продукт Божьей милости. Человек отвечает за зло, но не за добро.

Августин, выступая против концепции *пелагианства* о необремененности человека первородным грехом, развивает учение о предопределенности. Согласно этому учению, Адам как первый человек родился свободным и безгрешным. У него была возможность следовать за божьей волей и достичь бессмертия. Однако люди в лице Адама, искушенного дьяволом, совершили грех. Поэтому все поколения людей не свободны, обременены грехом и смертью, которая, по апостолу Павлу, есть возмездие за грехи.

Перед Августином стояла нелегкая задача — снять с верховного Бога-Творца ответственность за зло, царящее в созданном им мире. Это была первостепенная задача, если учесть, сколь влиятельным было *манихейство*, захватившее одно время и будущего идеолога западно-христианской церкви. Согласно этому учению, зло считалось неискоренимым, так как оно коренилось в особом телесном и темном начале, столь же извечном, как и светлое духовное начало, являющееся источником добра.

В своей борьбе против манихейства Августин обратился к принципам неоплатонизма. Как система объективного идеализма неоплатонизм рассматривал добро и зло в качестве ценностей, имеющих космическую природу. Как монистическая система, в которой весь мир является результатом излучения внеприродного абсолюта, она представляла зло не как нечто, абсолютно противостоящее добру, а только как недостаток добра. Весь мир с этой точки зрения представляет собой градацию добра — сто процентного в абсолюте и ничтожного в материальном мире, но все же присутствующего здесь.

Эту неоплатоновскую концепцию зла как отрицательной степени добра Августин согласовал со своей основоположной креационистской установкой. Опираясь на тексты Священного Писания, говорящие о доброте Верховного Творца, он доказывает, что все сотворенное им в той или иной степени причастно к этой абсолютной доброте. Ведь Бог, создавая вещи, запечатлел в них определенную меру, вес и порядок. Поскольку же, согласно августиновско-платоновскому воззрению, Он руководствовался при этом и своими идеями-мыслями как высшими образцами для любой из сотворенных вещей, в них заключен тот или иной внеземной образ. И как бы он не был искажен неизбежным присутствием материи, как бы не изменялась любая земная вещь и любое существо, они все же в той или иной степени сохраняют такой образ. В меру этого в них заключено и добро. Как тишина есть отсутствие всякого шума, так и зло — отсутствие добра, а ни нечто существующее само по себе.

Но такого рода философское обоснование отрицательности понятия зла было, в сущности, незначительным утешением, ибо оно все же не могло отрицать наличия в мире зла, хотя и пытались снять с Бога ответственность за зло. Однако такое утешение все же может появиться, если учесть относительность зла как ослабленного добра. Конечно, поскольку в мире не может быть заключено все то добро, которое содержится в мире божественных идей, в нем немало и зла. Такова теодицея Августина, которую нередко называют христианским оптимизмом.

Августин, развивая традицию Александрийской школы, разрабатывает **христианскую герменевтику**, рассматривая текст Священного Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, историческое, моральное значения. Способы их толкования — тема трактата «О христианском учении», обширных комментариев на книгу Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». К числу герменевтических средств Августин относит и так называемые свободные науки: риторику, диалектику, музыку, математику.

В своей **онтологии** он исходит из традиционного для христианского неоплатонизма примата бытия над сознанием, сущность которого в том, что бытие Божие как высшее благо есть исходная высшая реальность для индивидуального сознания, превышающая все философские категории. Однако человеческий разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как высшую субстанцию, но полное познание Бога невозможно. Онтологические представления блж. Августина раскрываются в его **гносеологии**, сформировавшейся не только под влиянием платонизма, но и гностицизма, влияние которого он испытывал многие годы, что отражено, в частности, в его «Исповеди».

Из принципа, что Бог первичен вытекает и положение о превосходстве души над телом, воли и чувств над разумом. В концепции блж. Августина вера есть один из видов знания, разума, мышления и может противопоставляться только рациональному мышлению, так как необходимо, чтобы «все, во что верят, предварялось размышлением для того, чтобы в него верили» (*О предопределении святых*, 2, 5). В доказательство он приводит тот факт, что религия есть только у человека, а вера есть только у того, кто может мыслить, поэтому в любом познании всегда вера и понимание сменяют друг друга, не отрицают друг друга, а находятся на своих местах.

Между **верой и пониманием**, согласно блж. Августину, существует достаточно тесная связь, поскольку «врачевание души»

происходит через авторитет и разум. Отсюда вытекает мысль о взаимосвязи веры и разума: «Буду понимать, чтобы поверить», и прав я, когда повторяю за пророком: «Верь, чтобы понимать»: согласимся, что мы говорим истину. Итак, понимай, чтобы верить, и верь, чтобы понимать» (*Проповеди*, 43). Эпистемологическая формула августина — **«Уразумей (пойми), чтобы поверить, веруй, чтобы разуметь»** (*intelligi ut credas, crede ut intelligas*). Эта концепция продолжает и усиливает богословскую традицию, уважающую рациональное («постигающее») мышление в вере, альтернативную «линии» более критично настроенного ко всевозможным «философиям» Тертуллиана.

Человеческая индивидуальность подобна Богу: человек как «идеальный» субъект представляет собой единство трех «ипостасей» — ума, воли и памяти. Ум сам на себя обращает направленность воли (*intentionem voluntatis*), т. е. всегда себя сознает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» Бога (*О Троице*, X, 11, 18). Такое структурное единство обеспечивает самотождественность всякой индивидуальной личности.

Основой духовной жизни, согласно блж. Августину, является активная воля, а не разум, имеющий пассивный характер. Первенство воли относится и к Божественной Сущности, поэтому его философию можно «упрекнуть» в переходе от интеллектуализма и рационализма к **волютаризму**. Это связано с тем, что «Августин — волютарист». Обращение блж. Августина ко Христу было актом воли, а не разума, поэтому «неудивительно, что Августин утверждает, что воля выше, главнее разума. Высший акт воли — акт веры. Следовательно, и вера выше разума. Волютаризм перерастает в фидеизм, что вполне естественно. Воля, отторгнутая от разума, от интеллекта, от логоса ..., неизбежно оказывается слугой и пленницей суеверий и предрассудков»¹. Истину о Боге не может познать разум, но вера, которая относится к воле, а не к разуму.

Говоря о субъекте гносеологии, Августин предлагает тезис, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике, — «Я сомневаюсь (или я ошибаюсь), следовательно, я существую». Этот тезис, в отличие от Р. Декарта, не получил у блж. Августина универсального методологического статуса. Для блж. Августина рациональное мышление обладало высшей ценностью. В кон-

¹ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М., 1991. — С. 140–141.

цепции блж. Августина естественная философия получает свое оправдание через ее особую функцию в отношении богословия: она становится его «служанкой». Такое отношение к науке привело к развитию научной мысли и отделению науки от богословия¹. Идеи Роджера Бэкона и Фомы Аквинского привели к усилению формулы «наука — служанка богословия» и сформировали в христианской культуре новую интеллектуальную атмосферу. Именно через «подход к науке как к служанке богословия, установленный Августином и принятый в Западной церкви, наука вошла в западную христианскую культуру и заняла выдающееся положение, не утраченное и по сей день»². Августиновская традиция долго считалась единственным типом ортодоксальной философии, и только Фома Аквинский создает новую модель ортодоксии.

Из современников Августина можно назвать **Иеронима Стридонского** (ок. 340–420 гг.), который составил обширные комментарии почти на все Священное Писание, опираясь в основном на труды Оригена, многие из которых Иероним перевел на латынь). Перу Иеронима принадлежат многочисленные полемические трактаты и отличающиеся высокими художественными достоинствами письма. В числе основных достижений Иеронима — исторический труд «О знаменитых людях» и латинский перевод Библии, так называемая *Вульгата*, признанный западной церковью образцовым.

Поздняя латинская патристика (VI–VII вв.) связана с именем папы Римского **Григория Великого** (ок. 540–604 гг.) — последнего выдающегося латинского отца Церкви. Он родился в Риме в знатной семье и получил блестящее образование. Поначалу, подобно Амвросию и Августину, которых он глубоко почитал, избрал светскую карьеру и в 573 г. занял должность префекта Рима. Затем, однако, он удалился в монастырь, а в 590 г. был избран папой. Высочайшее уважение, которым Григорий пользуется в католической традиции, объясняется не столько его теологическими достижениями, сколько пастырской и организаторской деятельностью. К основным сочинениям Григория принадлежат «Диалоги» — истории о чудесах итальянских монахов, изложенные в диалогической форме, «Нравственные толкования на книгу Иова», комментарии на книгу Иезекииля и Новый Завет. Кроме того, Григорию Великому принадлежит монашеский устав, имевший большое значение для организации церковной жизни.

¹ Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. — М., 2006. — С. 33.

² Там же. — С. 40.

3.2. ВИЗАНТИЙСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Поздняя греческая патристика или завершение догматического развития (VI–VII вв.) связана с христологическими спорами (Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, император Юстиниан). Особое место в поздней патристике принадлежит **Дионисию Ареопагиту** (V в.). Продолжение христологических споров связано с именем преподобного **Максима Исповедника** (580–662 гг.). Систематизатором и завершителем восточной патристики был преподобный **Иоанн Дамаскин** (ок. 675 г. — 753 г.), которого иногда называют Аквином Востока. Он родился в Дамаске, в богатой и знатной христианской семье, получил разностороннее и глубокое образование. Сначала Иоанн служил при дворе халифов, затем удалился в монастырь Святого Саввы близ Иерусалима, где и прожил до самой смерти. В его творчестве соединились две линии влияния — неоплатоническая и перипатетическая. Основным труд — «Источник знания» — состоял из нескольких частей. В первой («Диалектике») излагаются философские идеи Аристотеля, во второй («Книге о ересьях») перечисляются и анализируются учения, противоречащие христианству, а в третьей («Точном изложении православной веры») систематизируется православное вероучение. Это была система идей о Боге, сотворении мира и человеке, определяющая его место в этом и в потустороннем мирах. Он рассмотрел и обобщил как естественнонаучные представления древних, так и догматы своих предшественников-богословов, и тщательно отобрал те из них, которые ни в коей мере не противоречили канонам Вселенских соборов. Основным методом Иоанна Дамаскина была компиляция на основе аристотелевской логики в соответствии с его девизом «Не люблю ничего своего». С этой точки зрения богословие Иоанна Дамаскина даже по средневековым меркам было лишено оригинальности. Однако он сделал то, что необходимо было сделать — благодаря устранению из церковных догматов противоречий православное вероучение было приведено в более-менее стройную систему. Его труды оказали огромное влияние на будущие поколения не только православных, но и католических богословов (Фомы Аквинского). Иоанн Дамаскин сформулировал отношения между богословием и философией как отношения между госпожой и служанкой. Его мысль о подчиненном положении философии по отношению к богословию повлияла на формирование тезиса «философия — служанка богословия» в западной схоластике.

Иоанн Дамаскин известен как яростный противник иконоборчества и создатель теории Священного образа, положившей начало канонизации иконописи. Согласно его теории: а) изображать святых можно, но в символическом и аллегорическом виде; б) можно и нужно изображать то, что было в действительности (сцены из Священного писания, Жития Святых); в) можно писать Христа в том виде, в котором он пребывал на земле, но нельзя писать образ Бога-Отца; г) изображения святых необходимы — они украшают храмы, заменяют книги неграмотным, постоянно напоминают о подвигах во имя веры. Однако икона — не картина, а священный образ, поклоняясь иконе, мы поклоняемся тому, что на ней изображено («первообразу»), а не мастерству художника — иконы должны быть анонимны; д) иконы чудотворны, так как несут в себе часть божественной силы того, кто на них изображен.

Собственно **византийским** считается исторический период после Халкидонского собора (451 г.)¹. Периодизация византийской философии следующая:

1. Ранний период (середина V в. — VII в.).
2. Средний период (VIII–XII вв.).
3. Поздний период (XIII–XV вв.).

Специфика византийской философии. Византийские отцы не создали христианской философии в собственном смысле слова и оставались преимущественно, в лоне богословско-теологического дискурса, хотя они, имея высокую философскую культуру, бесспорно владели приемами рационального мышления. От философствования, хотя бы и в пределах веры, их удерживало признание апофатического начала богословия, согласно которому целью богопознания является не интеллектуальное знание, выраженное с помощью философских понятий, а единение, общение с живым Богом. Отцы Восточной Церкви постоянно удерживали свою мысль на пороге тайн Откровения, не пытались подменить Бога Его философско-понятийными «заместителями». Именно потому, что на Востоке «расстояние, отделявшее философов от богословов, было более значительным, нежели на Западе»². Весьма различные авторы, такие как Леонтий Иерусалимский, Григорий Палама, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, патриарх Фотий и др., сходятся «в самом

¹ См.: Шмеман А., прот. Исторический путь православия. — М., 2003. — С. 158; Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Минск, 2001. — С. 10.

² Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003. — С. 111.

основном», что и отличает византийское богословие от постав-густиновского и схоластического¹.

Отцы восточной Церкви не были «мыслителями» в философском значении этого слова, не ставили перед собой цель создать теоретическую, понятийно выраженную систему богословских идей. Тексты, созданные ими, не есть аналитические штудии, выполненные в философско-академическом стиле. Богословие Отцов было обращено к «миру сему», к реальной жизни с целью ее преобразования и спасения. Это богословие стремилось не к наработке особой стилистики «чистого мышления», а к постоянному удержанию мира от его соскальзывания в бездну отпадения от христианства, мира, который во все века всегда был враждебен (в той или иной степени) Евангельской проповеди. Предание, которое на Востоке было одним из важнейших критериев истинной веры, являло не мир идей и их понятийную экспликацию, а опыт христианско-православного деяния, опыт христианско-евангелической жизни. Этот опыт и стал содержанием византийского монашеского богословия. В православном богословии нет деления на «теоретическое» и «практическое», что создавало определенный культурный контекст: догматы богословия и практика жизненного мира ориентированы были на симфонию.

Богословие восточного христианства не отвергало полностью античную языческую философию. Общеизвестно, что греческие Святые Отцы использовали в изложении христианского учения язык формулировок и категорий этой философии. Так, прот. И. Мейендорф отмечает, что «обойтись без греческих концепций и греческой терминологии не удалось бы» по той причине, что «иных средств коммуникации не имелось»². Поэтому Восточная Церковь не осуждала тех богословов, которые использовали эллинские учения для более полного раскрытия содержания живого Предания. Но в то же время преступлением против истинной веры считались всякие попытки по эллинскому образцу объяснять с помощью рациональных понятий сущность Божественной реальности, в силу того, что любые знания о ней превосходят человеческий ум. В этом и состоит смысл мистического восточного богословия, в котором акцент ставится не на познании, а на мистическом соединении человека с Богом, природа Которого для человека непознаваема.

¹ Мейендорф И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. — Минск, 2001. — С. 10–11.

² Там же. — С. 37.

Ранний период византийской философии отождествляют с периодом поздней патристики.

Средний период развития философии в Византии связан с *Македонским Возрождением* (конец IX в. — середина XI в.), получившим название по имени правящей в то время династии. В эту эпоху происходит возрастание роли философии как отрасли университетского образования, что в значительной степени было **Льва Философа или Математика** (около 790 г. — после 869 г.), **патриарха Константинопольского Фотия** (около 820 г. — около 896 г.). Начиная с X–XI вв. в философской и богословской мысли Византии наблюдалось две тенденции: рационалистическая и мистическая. *Рационалистическая тенденция* была связана с именами **Михаила Пселла** (около 1018 г. — около 1078 г. или позже) и его ученика **Иоанна Итала** (около 1025 г. — после 1082 г.). Вторая тенденция выразилась в распространении *исихазма* (греч. ἡσυχία — молчание, покой) — традиции духовной практики, составляющей основу православного аскетизма. В своем генезисе исихазм восходил к учениям Григория Нисского, Евагрия Понтийского, Иоанна Златоуста и др. В данный период происходит формирование так называемой византийской схоластики, ставшей, во многом, основой западноевропейской схоластики.

Особо следует выделить жившего на рубеже веков **Симеона Нового Богослова** (949–1022 гг.). Он родился в богатой и знатной семье, получил хорошее воспитание и образование, но уже с ранних лет обнаружил склонность к монашеской жизни и в 973 г. поступил в Студийский монастырь. В 980 г. был рукоположен в сан священника и избран игуменом монастыря, будучи на посту которого он развил чрезвычайно бурную деятельность, установил в своем монастыре строгую аскетическую дисциплину и прославился как блестящий проповедник. Наделив преподобного Симеона именем Новый Богослов, Церковь поставило его в один ряд с Иоанном Богословом и Григорием Богословом (Назианзином). Симеон Новый Богослов — певец мистического единства с Богом, а мистицизм в восточном христианстве традиционно рассматривался как вершина и венец всякого богословия. Основные его труды — «Катехизические слова», обращенные не к оглашенным, а к монахам; Проповеди на богословские и нравственные темы; «Гимны», представляющие собой наиболее оригинальную и дерзновенную часть наследия преподобного Симеона. Для него христианская вера предполагает личный опыт общения с Богом. Продолжая традицию преподобного Макария Великого, он говорит не об интеллектуальном богопознании, а о непосред-

ственном опыте. Симеон впервые в истории христианской философии серьезно задумался над тем, каким должно быть в идеале взаимодействие двух составляющих человека — духовной и материальной. Считалось, что, поскольку дух в человеке должен господствовать над плотью, стало быть, плоть надо умерщвлять. В рамках такого взгляда плоть человека сама по себе представляется его непримиримым врагом. Преподобный Симеон увидел в этом положении несовместимость с постулатом о человеколюбии Творца, в силу которого Он не должен был облечь человека в оболочку, заведомо враждебную его душе. Он высказал убеждение, что плоть надо не умерщвлять, а возвращать к догреховному состоянию, обоживать ее, изгоняя из нее грех, иными словами, умерщвлять не саму плоть, а порождаемые ее поврежденностью страсти. Эта точка зрения постепенно была принята православным учением и вошла в состав ее философского базиса.

В **поздний период** в византийской философии развивается исихазм. На рубеже XIII–XIV вв. **Григорий Синаит** возродил традицию исихазма; систематизатором традиций исихазма в Византии был **Григорий Палама** (1296–1359/1357 гг.), митрополит Фессалоникийский. Признанию паламизма в качестве официальной доктрины византийской церкви предшествовала яркая богословско-философская дискуссия, выразившаяся в споре Григория Паламы и **Варлаама Калабрийского** (ок. 1290–1348 гг.). Учеником Григория Паламы, обеспечившим дальнейшее развитие исихазма, стал **Николай Кавасила или Хамает** (ок. 1322 г. — 1391 г.).

Монах **Варлаам Калабрийский** (1290–1348 гг.), грек по национальности, ученый человек, происходил из Калабрии (Калабрия — историческая область в Италии). Будучи националистически настроен, он переселился из Италии на территорию тогдашней Византии, в Константинополь, интеллектуальный центр христианского Востока, но образование, которое получил Варлаам на Западе, было ориентировано не столько на святых отцов, сколько на схоластические методы обучения. Как большинство западных богословов того времени, Варлаам находился под сильным влиянием блаженного Августина. Блаженный Августин был первым богословом, который отказывался различать в Боге сущность и энергию. Он считал, что это противоречит учению о простоте, единстве, целостности божественной сущности. В этом отношении Августин оказался даже ниже своих языческих учителей, у которых он учился философии, таких как, скажем, Плотин, который проводил разделение в Божестве между сущностью и энерги-

ями. Отсюда Варлаам сделал вывод, что божественная сущность несообщима, совершенно непознаваема, в этом он был согласен с восточными отцами, однако поскольку он отрицал в Боге различие между сущностью и энергией, он утверждал, что энергии Божества суть некие сотворенные божественные силы.

Поводом для столкновения явился исихастский спор. Этот спор, начавшийся в середине XIV в., явился как бы логическим продолжением спора тысячелетней давности, потому что в IV веке святые отцы разработали прекрасное учение о непознаваемости Бога по сущности и о познаваемости Его в энергиях, но тем не менее, в этом учении не был определен один очень важный аспект: какова природа энергий, в которых познается Бог. Именно этот вопрос и лежал в основе спора XIV в. С точки зрения Варлаама, Фаворский свет — это некое атмосферное явление, и не более того. Он считал, что все теофании, о которых говорит Священное Писание, — это не более чем сотворенные символы, которые Бог создает для того, чтобы посредством их общаться с человеком. Из предпосылок Варлаамова учения следовало, что подлинное богообщение для человека невозможно. Обожение как цель человеческой жизни тоже нереально, познавать Бога можно только посредством тварного. Таким образом, Варлаам, следуя Евномию, отрицал значение опыта в деле богопознания, и для него богословие есть некое теоретическое рассуждение, основанное на богооткровенных предпосылках, черпаемых из Священного Писания.

Святитель **Григорий Палама** (1296–1359/1357 гг.), архиепископ Фессалоникийский подверг учение Варлаама основательной критике. Во-первых, святитель Григорий исходит из того, что Бога нельзя отождествлять с философским понятием «сущность». Во-вторых, Григорий Палама обосновывает вечность божественных энергий. Его рассуждения строятся следующим образом: если бы Бог не имел энергий (под энергиями святитель Григорий понимает ведение, мудрость, творчество, славу, свет и т. д.), то не был бы Богом. В самом деле, все сотворенные существа обладают определенными энергиями, в которых они себя проявляют. Есть ли какие-то основания отказывать в этих энергиях Богу? Если бы Бог не имел этих энергий, то Он не был бы Богом. Если бы эти энергии Бог приобрел лишь со временем, например по сотворении мира, то тогда нам следует заключить, что до этого момента Бог был несовершенен, что противоречит учению о Боге как абсолютном существе.

Основные сочинения Григория Паламы — «Слова аподиктические» («доказательные») содержат обсуждение проблемы

Filioque; Несколько писем к Варлааму и к более позднему оппоненту, Акиндину, на тему Filioque, а также о вопросе богопознания; Три триады (девять трактатов) «В защиту священно-безмолвствующих» (исихастов) — это основной труд Паламы; с триадами связан манифест афонских монахов, составленный святителем Григорием, — так называемый «Святогорский Томос» и др. Учение святителя Григория Паламы получило наименование учения о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в несотворенных энергиях и его можно свести к следующим основным положениям:

1. Между сущностью и энергией существует различие. Сущность есть причина энергии и не допускает причастности себе, а энергия допускает. О сущности Божества можно говорить только в единственном числе, об энергии — во множественном. Сущность Божества не именуема (т. е. не выразима никаким именем, о ней можно говорить только в отрицательных формулах), в то время как энергия именуема.

2. Различение в Боге между сущностью и энергией не противоречит простоте Божества. С подобного рода примерами мы встречаемся и в природном мире. Например, таким примером может служить, по мысли святителя Григория, человеческий ум, потому что в человеческом уме мы можем различать, с одной стороны, сущность, а с другой — различные действия и способности, которые уму присущи. Однако, несмотря на такое различие, никто не будет утверждать, что человеческий ум есть нечто сложное и состоящее из элементов.

3. Энергия есть несотворенная Божественная благодать. Она исходит из сущности, но в своем походе от сущности не отделяется. Энергию можно именовать «Богом», а причастность энергиям есть причастность Богу.

3.3. СОВРЕМЕННАЯ НЕОПАТРИСТИКА И НЕОПАЛАМИЗМ

Русская богословская наука продолжила свое существование на Западе, в эмиграции, в рамках трудов представителей так называемой «парижской школы». Оказавшись на чужбине, эти ученые продолжили традиции русского богословия на новой почве, в новых условиях. Встреча с Западом лицом к лицу оказалась для них весьма плодотворной, так как она позволила мобилизовать их силы на осмысление собственной духовной традиции. Оказавшись на Западе, представители «парижской школы» сумели преодолеть то, что прот. Г. Флоровский назвал «западным пле-

нением» русского богословия. Это «пленение», начавшееся еще в XVII в., на протяжении почти трех столетий сковывало отечественную богословскую мысль, держало ее в узах латинской схоластики. Освободиться от него можно было только вернувшись к святоотеческим истокам богословия. Представители «парижской школы» совершили такое возвращение, и это явление получило название «неопатристический синтез» (прот. Г. Флоровский) или неопатристика. В богословии «парижской школы» несколько направлений, но одно из них было связано с именами архимандрита Киприана (Керна), протоиерея Георгия Флоровского, В. Н. Лосского, архиепископа Василия (Кривошеина) и протопресвитера Иоанна Мейендорфа, служило делу «патристического возрождения»: поставив во главу угла лозунг «вперед — к Отцам», оно обратилось к изучению наследия восточных Отцов и открыло миру сокровища византийской духовной и богословской традиции (в частности, творения преподобного Симеона Нового Богослова и святителя Григория Паламы).

Основу современной православной теологии и развивающейся на ее основе религиозной философии именуют **неопатристской**, идеалом и образцом для которой выступает учение отцов Церкви, переосмысленное с помощью современной философии и с учетом задач нашего времени. Для неопатристики характерно ¹:

- 1) новое усвоение и переосмысление традиции;
- 2) преодоление негативного влияния русской религиозной философии и академического богословия XVII–XIX вв.;
- 3) усвоение достижений современной философии, использование ее понятий и концептов, а также относительная открытость к достижениям католических и протестантских теологий (существует много параллелей и связей неопатристики с неотомизмом, новой католической теологией);
- 4) новое осмысление теологии исихазма и богословия энергий;
- 5) формирование так называемого «нового консерватизма» и в то же время попытки его преодолеть путем освоения широкой проблематики современности (социальной, культурной, правовой), в частности, поиск ответов на запросы постмодернистского мировоззрения;
- 6) движение не только к «традиции», к «отцам» и к «опыту», но и к истокам христианства — Писанию и Евхаристии.

¹ См.: Христокин Г. Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/13838-neopalamizm-8722-osnovnoj-trend-pravoslavnoj-teologii-xx-stoletiya.html>.

Современная неопатристика представляет собой неоднозначное и сложное явление; возникнув как современная христианская неоортодоксия, она продолжает развиваться не только в направлении к традиции, но пытается выйти и за ее границы. Среди представителей неопатристики можно назвать ее отцов, таких как прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский, архимандрит Иустин (Попович), священник Д. Станилоаэ; следующее поколение относительно молодых theologов представлено именами Х. Яннараса, митрополита Иоанна (Зизиуласа), архимандрита Софрония (Сахарова), священника Иоанна Брека, священника Иоанна Бера, священника Теодора Стилианопулоса, С. С. Хоружего.

Ведущие представители неопатристики имеют не только ортодоксальную, но и собственную философскую теологию, и можно предположить наличие в неопатристике разнообразия богословских и философских подходов в онтологии, гносеологии, антропологии. Среди православных богословов в антропологии стоит выделять экзистенциалистов и традиционных персоналистов, в гносеологии — интеллектуалистов и интуитивистов, эмпириков и мистиков, в учении о бытии — представителей классической и «новой онтологии».

Одним из основных направлений неопатристики является **неопаламизм**. Следует помнить, что неопаламизм есть не только не вся современная православная теология, это даже далеко не вся неопатристика; неопаламизм — это тенденция в рамках неопатристики. Если исходить из того, что неопаламизм, по определению, состоит в переосмыслении наследия Григория Паламы и паламизма, то понятно, что в неопатристике, кроме влияния святителя Фессалоникийского, существуют и другие влияния (каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов и др.).

В самых общих чертах неопаламизм представляет собой¹:

1) комплекс идей, учений и практик, создающих своеобразную идеологию, в русле которой и под влиянием которой развивается православная теология;

2) современные богословские исследования паламизма и исихазма, их интерпретации современными философами и theologами;

3) фактор, который стимулирует дальнейшее развитие православной теологии в русле не только апологии, но и критики паламизма и неопаламизма.

Неопаламизм есть результат единства паламизма с современной философией. Чистого же паламизма у представителей нео-

¹ См.: Христокин Г. Указ. соч.

паламизма не было. Многие историки теологии (прот. И. Мейендорф, архм. Киприан (Керн)) много сделали для исследования подлинного паламизма, но сами они не создали оригинальных теологических концепций, поэтому их можно называть неопаламитами условно. Часть представителей неопатристики вовсе не испытали определяющего влияния паламизма, или же преодолели его (прот. Г. Флоровский, митр. Иоанн (Зизиулас), свящ. Д. Станилоаэ и др.).

К умеренным неопаламитами можно отнести архм. Иустина (Поповича), архм. Софрония (Сахарова) и митрополита Каллиста (Уэра). Они признают и используют методологию паламизма, но в их концепциях нет тех крайних выводов, к которым приходит паламизм. Оставшихся богословов этого направления можно называть классическими неопаламитами. Их можно, в свою очередь, поделить на православных экзистенциалистов и православных объективных идеалистов. К первым относятся В. Н. Лосский, Х. Яннарас, а ко второй группе А. Нестерук, С. С. Хоружий и др. В своих теологиях они использовали различные философские методологии: первые — преимущественно экзистенциальную и феноменологическую философию, а вторые — преимущественно традиционную метафизику, неоплатонизм или иные классические методологии, хотя и здесь есть исключения (С. С. Хоружий использует феноменологию). Но даже среди настоящих неопаламитов есть радикальные неопаламиты (А. Нестерук). Так как в современном православном богословии, особенно в российском, большинство теологов, специально не относящихся к неопатристике, находятся под влиянием неопаламизма (например, прот. О. Давыденков, В. М. Лурье, митр. Иларион (Алфеев)).

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Августин Блаженный. Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии. — М., 2000; Т. 2: Теологические трактаты. — СПб.; Киев, 2000; Т. 3: О граде Божием. I–XIII. — Киев, 1998; Т. 4: О граде Божием. XIV–XXII. — Киев, 1998.
2. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
3. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. — СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003.
4. Василий Великий, свт. Творения. Письма. — Минск, 2003.
5. Воденко К. В. Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик. — Новочеркасск, 2012.

6. Гарнак А. Сущность христианства. Шестнадцать лекций, читанных студентам всех фак. в зимний семестр 1899–1900 г. в Берлинском Университете. — СПб., 1907.
7. Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собр. творений в 2 т. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
8. Григорий Нисский, свят. Об устройении человека. / пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. — СПб: Аxiота, 1995. 176 с.
9. Григорий Палама, свят. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
10. Дуров В. С. Латинская христианская литература III–V вв. — СПб., 2003.
11. Евсевий Памфил. Церковная история. — М., 1993.
12. Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. — М.: РОСПЭН, 2004. 704 с.
13. Жильсон Э. Философия в Средние века (от истоков патристики до конца XIV века). — М.: Республика, 2004.
14. Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. — М.: Изд-во Свято-Владим. братства, 1992.
15. Илларион (Алфеев), митрополит. Беседы с митрополитом Илларионом. — М.: Эксмо, 2010.
16. Иоанн (Экономцев), игумен. Исихазм и восточноевропейское Возрождение. — М., 1999.
17. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. — СПб., 1894. Репринт. — М.: Ладья, 2002.
18. История философии. Запад-Россия-Восток: в 3 кн. Кн. 1. Философия древности и средневековья. — М.: Греко-латинский кабинет, 1995.
19. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / предисл. и коммент. С. В. Мосоловой. — М.: Изд-во МГУ, 1994.
20. Киприан (Керн), архимандрит. Золотой век святоотеческой письменности. — М., 1995.
21. Климент Александрийский. Строматы / подгот. текста, пер. с древнегреч. предисл. и коммент. Е. В. Афонасина: в 3 т. — СПб: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1. — Кн. 1–3. 544 с.; Т. 2. — Кн. 4–5. 336 с.; Т. 3. — Кн. 6–7. 368 с.
22. Лосский В. Н. Боговидение. — М., 2003.
23. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. — СПб., 2007.
24. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. — Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2001.
25. Мейендорф И., прот. Византийское богословие. — Минск: Лучи Софии, 2001.

26. Мейендорф И., прот. Рим — Константинополь — Москва. Исторические и богословские исследования. — М.: Православный свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005.
27. Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. — СПб., 2000.
28. Нестерук А. Логос и Космос. Богословие, наука и восточно-христианское предание. — М., 2006.
29. Ориген. О началах. — СПб., 2007.
30. Писания мужей апостольских. — СПб., 2007.
31. Положенкова Е. Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — нач. XX вв. — Новочеркасск: ЮРГТУ (НПИ), 2009.
32. Раннехристианские церковные писатели. Антология. М., 1990.
33. Реверсов И. П. Апологеты. Защитники христианства. Лекции с оригинальными текстами апологетов древней Церкви. — СПб: Сатисъ, 2002. 190 с.
34. Ревко-Линардато П. С. Византийская философия: генезис и особенности развития. — Таганрог: Ньюанс, 2012.
35. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. — М.: КомКнига, 2011.
36. Саврей В. Я. Антиохийская школа в истории христианской мысли. — М.: Изд-во Московского университета, 2012.
37. Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. — М., 2012.
38. Столяров А. А. Патрология и патристика. — М., 2001.
39. Тертуллиан. Избр. соч. / пер. с лат.; общ. ред. и сост. Столярова А. А. — М.: Прогресс, 1994.
40. Философия западноевропейского Средневековья / отв. ред. Шмонин Д. В. — СПб., 2005.
41. Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV-го века. — Париж, 1937: репринт. — Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
42. Христокин Г. Неопаламизм — основной тренд православной теологии XX столетия. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: URL: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyia/13838-neopalamizm-8722-osnovnoj-trend-pravoslavnoj-teologii-xx-stoletiya.html>.
43. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — М.: Высшая школа, 1991.
43. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. — М., 2003.
44. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. — СПб., 2008.





4. Арабо-мусульманская философия

Арабо-мусульманская философия (арабская философия, исламская философия, философии Арабского Востока и т. п.) представляет собой совокупность философских учений, разрабатывающихся исламскими мыслителями, начиная с эпохи Средних веков и до сегодняшнего дня. Средневековые арабские мыслители пользовались в основном арабским (реже персидским) языком. Позднее начинают все чаще появляться труды на национальных языках исламских стран (турецкий, урду и др.). Современные исламские философы часто пишут на английском языке, поскольку их труды ориентированы на англоговорящую элиту арабских стран, а также мусульманскую диаспору в странах Запада. Развитие арабской мусульманской философии тесно связано с эволюцией ислама как мировой религии.

4.1. ИСЛАМ КАК ОСНОВА ФИЛОСОФИИ АРАБСКОГО ВОСТОКА

Возникновение ислама. Ислам возникает в древней Аравии в VII в. н. э. Большое влияние на вероучение ислама оказали иудаизм и христианство. Они были известны населению Аравии и отчасти подрывали традиционные политеистические верования. Основателем ислама является пророк Мухаммед (ок. 570–632 гг.). В возрасте около сорока лет Мухаммед

пережил мистический опыт. Явившийся ему ангел Джабраил повелел Мухаммеду проповедовать веру в Единого Бога. Следует отметить, что факт получения откровения свыше не был чем-то необычным для арабских племен. В древней Аравии существовала давняя пророческая традиция, проявлявшаяся в деятельности *кахинов*. Кахины (это могли быть и мужчины, и женщины) время от времени впадали в транс и вещали от имени различных богов и духов. Мухаммеда обвиняли в том, что и он является всего лишь одним из кахинов. Однако Мухаммед отрицал это. Он утверждал, что говорит от имени Единого Бога, в то время как кахины — от имени демонов и джиннов.

Проповедь нового пророка не сразу встречает понимание, но, опираясь на поддержку своих сторонников, среди которых большую роль играли его родственники, Мухаммед, в конце концов, достигает успеха. Важные даты в ранней истории ислама: 610–612 гг. — начало проповеди Мухаммеда в Мекке; 622 г. — переселение Мухаммеда из Мекки в Ясриб (т. н. «хиджра» — с этого события ведется начало мусульманского летосчисления). Позже Ясриб стал называться Мадина ан-наби — «Городом пророка», сокращенно, Мадина или Медина. В 630 г. произошло мирное занятие мусульманами Мекки (после ряда столкновений с противниками Мухаммеда на протяжении предыдущего десятилетия). Заняв Мекку, где находилась Кааба, бывшая в то время языческой святыней, приверженцы Мухаммеда уничтожили там языческих идолов и сделали ее местом паломничества для сторонников новой религии. Кааба стала главной святыней мусульман. После занятия Мекки учение Мухаммеда быстро распространялось по всему Аравийскому полуострову. Но в 632 г. Мухаммед умер.

После смерти Мухаммеда общину верующих возглавляли его преемники — *халифы*, избираемые членами общины. Первые халифы — Абу Бекр, Омар, Осман и Али получили имя «праведных халифов». Они продолжили распространение ислама в Египте, Северной Африке, Сирии, Ираке, Иране. Распространение ислама продолжалось и при династии Омейядов. (Омейяды — династия халифов из рода омейя, восходящая к Муавии. В ходе соперничества и борьбы за власть между Муавией и Али, мусульманская община раскололась. Этот раскол положил начало двум главным направлениям ислама — суннизму и шиизму).

В результате активной завоевательной политики сторонников новой религии было создано арабское исламское госу-

дарство, охватившее огромную территорию от Южной Европы до Китая, — Арабский халифат. Халифат просуществовал до XIII века — эпохи монгольских завоеваний. В Халифате правили династии Омейядов и Аббасидов. Народы, попавшие под власть халифата, со временем принимали ислам — так создавалась культурная общность между носителями различных традиций, сходство в формах социального устройства. Арабский Халифат был одним из наиболее развитых в культурном и экономическом отношении государств эпохи Средневековья. Арабская наука и арабская философия во многом повлияли на развитие европейской культуры. Часть наследия античной цивилизации европейцы также получили от арабов.

Вероучение ислама и обязанности верующих. Главный источник мусульманского вероучения — **Коран**, считающийся Священной книгой. В Коране Бог открывает себя верующим. Коран представляет собой запись проповедей и откровений пророка Мухаммеда. Однако, согласно исламскому вероучению, Мухаммед не создал, но лишь записал вечное содержание Священной Книги. Считается, что существует небесный прототип Корана. Такое трепетное отношение к Корану определяет особое отношение к его текстам. Для верующего мусульманина невозможно, например, «критический анализ» содержания Корана. Ни одна буква в нем не может быть подвергнута сомнению. Кроме того, и в обыденной жизни правоверному мусульманину с экземплярами Корана следует обращаться крайне почтительно и осторожно.

При жизни Мухаммеда его проповеди, составившие будущий текст Корана, в основном, распространялись устно. Первые записи Корана появляются после смерти пророка. Заслугой халифа Османа исламская традиция признает создание окончательного списка Корана — по приказу халифа был установлен канонический текст, отменявший другие варианты. Это произошло между 650 и 656 гг.

Коран включает 114 сур (слово «сура» первоначально значило «божественное откровение», позже приобрело значение «часть», «глава» Корана). Суры состоят из аятов — наименьших частей текста, отдельных стихов. Суры делятся на мекканские (90 сур) и мединские (24 суры).

Язык Корана (арабский) считается священным, поскольку, согласно исламской традиции, именно на этом языке Мухаммеду было ниспослано откровение.

Открывающая сура Корана гласит:

- (1). *Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!*
- 1 (2). *Хвала — Аллаху, Господу миров!*
- 2 (3). *Милостивому, милосердному,*
- 3 (4). *царю в день суда!*
- 4 (5). *Тебе мы поклоняемся и просим помочь!*
- 5 (6). *Веди нас по дороге прямой,*
- 6 (7). *по дороге тех, которых Ты облагодетельствовал,*
7. *не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших.*

Второй источник вероучения ислама — **сунна**, священное предание. Сунна состоит из **хадисов** (у суннитов) или **ахбаров** (у шиитов) — считающихся достоверными рассказов и преданий о поступках пророка Мухаммеда, его высказываний. Сунна служит правоверным мусульманам руководством в повседневной жизни. Сунна сложилась на протяжении VII–VIII вв.

Основу ислама как вероучения и образа жизни составляют «пять столпов веры»: 1. Вера в то, что нет иного Бога, кроме Аллаха и пророческую миссию Мухаммеда; 2. Пятикратная ежедневная молитва («салат», «саят»); 3. Налог в пользу бедных («зьякат»); 4. Пост в священный месяц рамадан; 5. Паломничество в Мекку (хадж), которое нужно совершить хотя бы раз в жизни.

Ислам — монотеистическая религия, провозглашающая веру в единого Бога (Аллаха), грозного и милосердного, создавшего мир и человека. Бог непостижим в своей сущности, человек может знать о нем лишь то, что Он сам открывает о себе. Свою волю Аллах сообщает людям через пророков. Ислам признает пророков, упоминавшихся в Библии, Иисуса Христа также рассматривает как пророка (в Коране его имя — Иса). Однако Мухаммед — последний пророк, «Печать пророков». После него пророков не будет, откровение, данное через него — окончательное.

Главная обязанность верующего — покорность Аллаху, знаком чего служит выполнение Его заповедей, отраженных как в «пяти столпах веры», так и во множестве предписаний *шариата* — правовых нормах и правилах, сложившихся на основе Корана и сунны. Шариат регламентирует повседневное поведение, мораль, хозяйственную деятельность, тип одежды — т. е. он охватывает все стороны жизни мусульманина. Мусульманин, неукоснительно следующий шариату, ведет праведную жизнь, и после смерти попадает в рай. Шариат — «божественный закон», приводит верующего к Богу, регулируя внешнее поведение. В исламе есть

еще один путь к Богу — через мистическое созерцание. Этот путь называется *тарика* или *тарикат* (термин взят из Корана). Тарика — путь внутреннего, духовного совершенствования человека, доступный не всем, поскольку требует напряженных усилий, самодисциплины, ухода от обыденной жизни.

В исламе сохраняются, хотя и с некоторыми изменениями, присущие иудаизму и христианству идеи изгнания первых людей из рая, воскресения мертвых и грядущего Страшного Суда над миром. Именно Страшный Суд был главным мотивом ранних проповедей Мухаммеда. Судному дню, описаниям ада и рая посвящены многие ранние суры Корана.

Последователи Мухаммеда не приравнивали «людей Книги» (имеется в виду Библия) — иудеев и христиан, к «язычникам» и «неверным», хотя и считали, что они в некоторых вопросах заблуждаются (иначе не потребовалось бы новое откровение, данное через Мухаммеда). К заблуждениям, с точки зрения сторонников ислама, в частности, относилось христианское учение о божественности Иисуса Христа и троичности Бога.

Основными объектами веры в исламе считаются: вера в единого Бога, вера в ангелов, в Богооткровенные Книги (помимо Корана, это ряд текстов иудаизма и христианства), Божьих пророков и посланников, Страшный Суд, ад и рай.

Ислам предполагал активную проповедь и распространение, даже вооруженным путем. Термин «**дар аль-ислам**» — «мусульманский мир», «территория ислама» использовался для обозначения стран, живущих по закону шариата, подчиненных исламским правителям. Все остальные территории рассматривались как «**аль-харб**» — территория войны, которая потенциально тоже должна быть превращена в территорию ислама с помощью джихада.

Понятие «**джихад**» (священная война, война за веру, но также — усердие) употребляется в Коране в разных значениях. Первоначально джихад понимался как борьба в защиту и за распространение ислама, что подразумевало и мирное убеждение «многобожников», и оборонительные действия, и нападение на «неверных». Позже понятие джихада усложняется и получает новое значение борьбы с собственными недостатками, нравственного совершенствования верующего. Стали различать «джихад сердца» (борьба с собственными пороками), «джихад языка» («повеление достойного одобрения и запрещение достойного порицания»), «джихад руки» (наказание тех, кто нарушает нравственные нормы); «джихад меча» (вооруженная борьба с «неверными»). Тем, кто погибал

в ходе борьбы с неверными, было уготовано райское блаженство. Сегодня термин «дар аль-ислам» применяется и к тем территориям, где мусульмане могут свободно исповедовать свою веру, подчиняясь немусульманским властям, что, теоретически, делает вооруженную борьбу излишней.

Внутренняя дифференциация ислама. Вскоре после смерти Мухаммеда наметился раскол среди его последователей, главной причиной которого был вопрос о власти над общиной верующих (**уммой**).

1. Первой группировкой, возникшей в рамках исламской общины, были **хариджиты**. Во время борьбы за власть между Муавией — основателем династии Омейядов, и Али (657 г.), часть сторонников последнего, недовольная его примиренческой тактикой, выступила и против Али, и против Муавии. Именно их и стали называть хариджитами. Впоследствии хариджиты отстаивали идею выборности главы исламской общины — имама, при этом главным фактором должны были быть качества избранника и прочность его веры. Имам мог быть смещен общиной, если не соответствовал предъявляемым ему требованиям. Хариджиты признавали, что в разных частях исламского мира может существовать несколько имамов. Хариджиты отличались крайней нетерпимостью в вопросах веры и морали. Любой мусульманин, совершивший грех, считался вероотступником и жестоко карался. Пролитие его крови грехом не считалось. Нетерпимость и фанатизм были присущи хариджитами и в отношении к инаковерующим. Эти черты религиозного поведения помешали широкому распространению хариджизма, несмотря на проповедуемые им демократические принципы управления общиной.

2. Два ведущих направления в исламе — **шиизм** и **суннизм**, основной спор между которыми шел по вопросу о принципах наследования религиозной и светской власти. Признающие сунну мусульмане называются **суннитами**. Согласно их концепции, между религиозной общиной и будущим главой государства — халифом должен быть заключен особый договор, а сам халиф должен иметь звание богослова-законоведа высшего ранга, быть родом из племени курейшитов, быть справедливым, мудрым и здоровым, заботиться о благополучии своих подданных. Большинство последователей ислама — сунниты. В суннизме (уже достаточно поздно — в XVIII веке) сложилось такое крупное направление, как **ваххабизм**, последовательно выступавшее за чистоту первоначального ислама и борьбу со всяческими нова-

циями и отклонениями. Ваххабизм придавал большое значение идее джихада.

Сунну отвергали **шииты**. Они утверждали, что законными преемниками пророка Мухаммеда — имамами могут быть только его потомки, и все избранные общиной халифы незаконны, поэтому и сунны, составленные при первых халифах, которые не являлись родственниками пророка, не имеют законной силы. Шииты всегда составляли меньшинство в исламе. При этом именно в рамках шиизма часто возникали новые группы, среди которых наиболее известными являются **зейдиты, исмаилиты и имамиты**. За столетия раскола между шиизмом и суннизмом сложился ряд различий, касающихся форм организации верующих, правовых вопросов, толкования сунны и др. Однако общая вероучительная база сохранилась в неприкосновенности.

3. Своеобразное направление в исламе составляют **друзы** (возникли в X веке). Сохраняя веру в единого Бога, друзы верят в переселение душ, что, фактически, выводит их за рамки ортодоксального ислама. Друзы полагают, что Бог многократно появлялся в человеческом образе. Собственно, об учении друзов известно мало, поскольку оно носит закрытый, эзотерический характер, его знают лишь избранные представители религиозной общины, стремящиеся сохранять его в тайне. Друзы — немногочисленная группа верующих, сосредоточенная в настоящее время главным образом в Израиле и Ливане.

Названные направления отнюдь не исчерпывают всего разнообразия исламского «разномыслия», они лишь являются наиболее заметными. **Факторами внутренней дифференциации** в исламе являются:

- отсутствие единой жесткой организационной системы, подобной, например, католической церкви;

- немногочисленность обязательных вероучительных положений, что оставляет значительный простор для толкований и интерпретаций;

- своеобразие священнического сословия (мусульманское духовенство — не «священники» в полном смысле этого слова, но, скорее, «ученые», обладающие глубоким знанием Корана, сунны и других богословских и правовых источников). Тем не менее, авторитет Корана как вероучительной основы ислама остается нерушимым, и разногласия чаще всего касаются не содержания самого религиозного учения, но политических и правовых вопросов. Однако для ислама политические и правовые вопросы не менее важны, чем собственно религиозные. Специфика ислама в том, что он не проводит четкой границы между «верой» и «повседнев-

ной жизнью». Поэтому формы организации жизни верующих — не менее важный вопрос, чем богословские диспуты о рае и аде.

На основе Корана и Сунны вырабатывались нормы мусульманского права и складывались основные правовые школы внутри ислама (**мазхабы**). В суннизме выделяются четыре основных школы: **ханафитская, ханбалитская, маликитская и шафитская**. В шиитском исламе существует одна крупная правовая школа — **джафаритская** (имамиты-джафариты).

4.2. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ И НАПРАВЛЕНИЯ ИСЛАМСКОЙ ФИЛОСОФИИ

4.2.1. *Калам как ранняя форма исламской философии*

Возникновение арабской философии связано с деятельностью ранних представителей калама (соотв. греч. «Логос») как рационально-спекулятивного исламского богословия, которые, начав с обсуждения вопросов о свободе человеческой воли и божественных атрибутах, кончили разработкой концепций, выходящих за рамки религии. Сторонники калама — *мутакаллимы* — основывались на рациональном толковании догматов ислама, а не слепом следовании авторитетам. Их основной девиз был — «Следуй одному только разуму». Был выработан присущий каламу метрод рассуждений, основанный на символично-аллегорическом толковании Корана, исключаящий какие-либо авторитеты, кроме разума. Проблематика калама отражала главные религиозно-философские темы ислама: извечность или сотворенность Корана, ответственность человека за свои действия, судьба грешника в потустороннем мире, единство Бога и сотворение его сущности и атрибутов и др.

В арабо-мусульманской культуре калам был представлен различными направлениями и школами, среди которых первым крупным явлением стала школа **мутазилитов**. Она играла важную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифата в VIII–XI вв. Основоположники мутазилизма — **Васыла ибн Ата** (699–748 гг.) и **Амра бен Убейда** (ум. 761 г.). Мутазилитское учение ориентировалось на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационализм мутазилитской доктрины выразился в утверждении приоритета разума над верой и отрицании всяких убеждений, принятие которых не предваряется сомнением в их истинности.

В первой половине IX в. были сформулированы основоположения мутазилизма: тезис о божественной справедливости, предполагающей свободу человеческой воли; проповедь строжайшего монотеизма, предполагающая не только отрицание антропоморфизма и многобожия, но и отрицание реальности и извечности созданных человеческими представлениями божественных атрибутов; утверждение того, что Коран сотворен Аллахом во времени, так как признание Корана вечным и несотворенным, по их мнению, могло рассматриваться как скрытое признание второго Бога; возможности аллегорического толкования священного писания; утверждение так называемого «промежуточного состояния» человека, в соответствии с которым совершивший тяжкое преступление мусульманин (многобожие, отказ от ислама, убийство, прелюбодеяние и др.) выходит из числа верующих, но не становится неверным, а находится в «промежуточном состоянии» между верой и неверием. Главные школы мутазилизма сложились в Багдаде и Басре. Среди видных теоретиков басрийской школы, не считая вышеназванных основателей мутазилизма, выделялись **ан-Наззам** (ум. в 835/6 г.), **аль-Джахиз** (ум. в 868/9 г.). Багдадская школа выдвинула ряд теоретиков мутазилитского калама — **Сумама бен аль-Ашрас** (ум. ок. 828 г.), **аль-Мурдар** (ум. в 840 г.), **аль-Хайат** (IX в.). Деятельность мутазилитов способствовала формированию философской мысли, ориентированной на традиции Аристотеля и неоплатоников, и их рационалистические установки и теолого-философские построения стали достоянием новых теологических школ.

Школа **хариджитов**, занимавших наиболее радикальную позицию в вопросе защиты веры, отрицали принцип мутазилизма о «промежуточном» состоянии согрешившего человека и утверждали, что человек, впавший в тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится неверным (*кафиром*), к которым хариджиты причисляли всех, кто не присоединился к их движению и кто не присоединяется к рядам борцов против Омейядов. Противоположную хариджитам позицию заняли **мурджиты**, которые отодвигали суждения о человеческих действиях на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если он совершил греховный поступок. В политическом отношении мурджиты занимали лояльную по отношению к Омейядам позицию.

В условиях критики мутазилизма была предпринята попытка его легализации путем компромисса с традиционалистами, инициатором которой выступил теолог из Басры **Абу-л-Хасан аль-**

Ашари (873–935 гг.), основатель новой школы калама — **ашаризма**. Видными представителями ашаризма стали **аль-Баккилани** (ум. в 1013 г.), **аль-Джувайни** (ум. в 1085 г.), **аш-Шахрастани** (ум. в 1153 г.), **Фахр ад-Дин ар-Рази** (ум. в 1209 г.). Ашариты демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, но при этом они продолжили их рационалистическую линию. Они утверждали приоритет разума над религиозной традицией и отрицали слепое следование религиозным авторитетам. Вместе с тем они стремились не вступать в резкое противоречие с консервативными сторонниками традиционализма, отвергавшими любое рационалистическое истолкование догматов веры, что нашло выражение в осторожном подходе ашаритов к решению ряда теолого-философских вопросов (отрицание сотворенности Корана; признание извечности некоторых божественных атрибутов, таких как знание, зрение, слух, речь в их телесном значении; отрицание антропоморфизма; признание возможность лицезрения праведниками Аллаха в потустороннем мире и др. С XIII в. произошло сближение калама и восточного перипатетизма, что отразилось в **позднем ашаризме**, который представлен такими блестящими именами, как **аль-Байдави** (ум. в 1286 г.), **аль-Исфахани** (ум. в 1349 г.), **ат-Тафтазани** (ум. в 1390 г.), **аль-Джурджани** (ум. в 1413 г.), **ад-Дуввани** (ум. в 1501 г.).

Традиция калама отреагировала на рационализм и «почетное» место философии в структуре человеческого знания. Теолог, философ, правовед **Аль-Газали** (1059–1111 гг.), изучавший в молодости философию и преподававший ее, со временем он стал разочаровываться в ней из-за скептических причин. Так, например чувства обманывают человека (отдаленный предмет, будучи большим, кажется нам маленьким), а разум не дает истинного знания (скажем, нет полного отличия сна от яви). Решить этот скептический кризис помогла лишь религия. Аль-Газали становится дервишем и ведет монашеский образ жизни на протяжении одиннадцати лет. Следуя уговорам своих учеников, он вновь возвращается к преподавательской деятельности. Основные работы — «Самоопровержение философов», «Оживление религиозных наук», «Избавляющий от заблуждения».

Аль-Газали не возражал против естественных наук, утверждая, что естественные науки имеют свои границы, но люди, увлекаясь полезностью и доказательностью этих наук, особенно математики, переносят их способ рассуждения на познание Бога, и тогда возникает совершенно неправильное знание о Боге, ереси и безбожие. Поэтому аль-Газали считает главной своей задачей

критику философии, ибо именно она приводит людей к безбожию. Всех философов аль-Газали делит на три группы: 1) философы, утверждающие вечность мира и отрицающие существование Творца (Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит); 2) естествоиспытатели, которые переносят естественно-научный метод познания на философию и все объясняют при помощи естественных причин (полные еретики, отрицающие загробную жизнь и Бога); 3) метафизики, с которыми больше всего спорит Аль-Газали (Сократ, Платон, Аристотел, аль-Фараби и Ибн Сина).

Заблуждения метафизиков состоят из трех положений: отвержение воскресения тел; утверждение знания Аллаха об универсальном и отвержение его знания об индивидуальном; учение об извечности и нетленности мира. Согласно аль-Газали, за такими высказываниями кроется отрицание атрибутов Аллаха. В противовес философам аль-Газали утверждает, что Бог всемогущ, и поэтому невозможно предположить, чтобы было какое-то совечное Ему начало, существующее самостоятельно, каким, по мнению аль-Фараби, Ибн Сины и Аристотеля, является материя. Всемогущим является только Бог, поэтому материя несамостоятельна, зависит от него и сотворена. Однако, несмотря на такое негативное отношение к философии, аль-Газали не отрицает ее полностью и признает полезность в вопросах укрепления веры.

4.2.2. Суфизм как мистическое направление в арабской философии

На рубеже VII–VIII вв. в исламе сложился суфизм (от арабского «суф» — грубая шерстяная ткань, в которую одевались последователи этого учения), который сыграл значительную роль в арабской средневековой культуре. К основным принципам суфизма относились: аскетизм, так как его последователи выступали против роскоши придворной жизни, а суровую жизнь аскета и отшельника они считали проявлением истинного благочестия; мистицизм, который заключался в том, что суфии считали потусторонний мир — реальностью, а материальный мир — миражом и придавали особое значение именам Бога, встречаемым в Коране; **пантеизм** — вера в единство Бога и материального мира, который является чувственным воплощением божества; экстаз как достижение состояния чистоты сердца и ума, дающее возможность испытать непосредственную близость к Богу. Суфии не признавали мусульманское духовенство и отрицали значение внешней обрядности. Они объединялись в особые братства и

образовывали ордена странствующих монахов — **дервишей** во главе с шейхами, или имамами; им подчинялись послушники — **мюриды**. Суфизм возник в восточных областях халифата — Сирии и Ираке, и уже в VIII в. получил широкое распространение в исламском мире. К XI — XII вв. его философские и религиозные доктрины получили окончательное оформление.

Важный вклад в ранний суфизм внес египтянин **Зу-н-Нун аль-Мисри** (ум. в 860/861 г.), который сыграл выдающуюся роль в превращении суфизма в систему мистической философии. Он разработал ряд фундаментальных положений суфизма, связанных с его основополагающей идеей *шарик* (ар. — путь, дорога) как пути к постижению божества. При всем многообразии вариаций суфизма в нем выделились два основных направления — крайнее и умеренное. Сторонники крайнего или пантеистического суфизма считали конечной целью «пути к Богу» не только сближение с ним и его лицезрение, но и «уничтожение», «растворение» личности мистика в Боге (состояние, получившее название *фана* (ар. — небытие, исчезновение)). Ярким представителем этого направления был прославленный персидский суфий **Баязид аль-Бистами** (ум. в 875 г.), проповедовавший экстатический восторг и опьянение мистической любовью к Богу, всепоглощающая страсть к которому приводит в конечном итоге к слиянию с ним. Крайние суфии выдвинули концепцию особого экстатического состояния, когда устами мистика начинал говорить Аллах, а выдающемуся суфию-пантеисту **аль-Халладжу** (858–922 гг.) принадлежит высказывание «Я — истина (Бог)».

Умеренный суфизм, предписывавший строго соблюдать религиозные обязанности, избегать экстатических трансов, исходил из того, что совершенным видом знания об Аллахе есть «тайное» мистическое (эзотерическое) знание. Но они также признавали ценность формального знания, которое рассматривалось как отправная точка для знания высшего порядка. Родоначальником умеренно-рационалистического течения в суфизме стал перс **аль-Джунейд** (ум. 910), имевший многочисленных последователей, один из которых — **Абу Талиб аль-Макки** (ум. 996) — стремился представить суфизм в качестве сердцевины исламского вероучения, а суфиев объявлял главными хранителями и защитниками традиции Муххамеда.

4.2.3. Восточный и западный аристотелизм

В IX веке происходит широкое знакомство арабов с естественнонаучным и философским наследием античности. В центре их

внимания оказывается философия Аристотеля (перипатетизм) с ее преобладающим интересом к вопросам естествознания и логики. Усвоение аристотелевской философии, однако, опосредствовалось знакомством с работами позднейших ее комментаторов из неоплатонических школ в Афинах и Александрии.

Восточный перипатетизм. В те времена, когда христианство в ближневосточном мире все больше и больше укреплялось, античная философия вынуждена была искать себе пристанище в других странах, и многие философы переселяются в ближневосточные страны. Центром философии становится Дамаск, а затем Багдад, где возникают школы, в которых переводились на арабский язык античные трактаты. Так, в Багдаде был организован знаменитый «Дом мудрости», в котором были переведены на арабский язык работы Гиппократ, Евклида, Архимеда, Птолемея, Платона, Аристотеля, неоплатоников. Формируется **философия восточного перипатетизма**, которая была тесно связана с различными естественными науками и техническими достижениями.

Одним из первых арабских философов восточного перипатетизма был **аль-Кинди** (800 г. — ок. 879 г.), благодаря усилиям которого были переведены трактаты Плотина. В философии же аль-Кинди опирался на аристотелизм и считал философию венцом всего научного знания. Он не ограничивался мусульманским мировоззрением и указывал, что истина существует везде, и именно поэтому большую роль для познания истины аль-Кинди уделял математике. Он считал, что так же рационалистически, как математику, нужно строить и философию. Аль-Кинди вслед за Аристотелем считал, что при помощи разума возможно полное познание истины. Но он утверждал, что целью всего существующего является Аллах, в котором существует полнота Истины, поэтому полное познание этой Истины достигается лишь немногими, дается лишь пророкам.

Другой мыслитель — **аль-Фараби** (870–950 гг.) — родился на территории современного южного Казахстана, а потом переехал в Багдад, где учился у врача-христианина. В философии аль-Фараби опирался на Аристотеля, в котором прежде всего его интересовала логика, которую он настолько хорошо знал, что последующие философы часто называли его вторым учителем после Аристотеля. Логiku аль-Фараби понимал как инструмент для познания истины, поэтому ее необходимо изучать всем. Аль-Фараби сформулировал принцип существования *двух видов бытия*: первый вид представлен вещами, из сущности которых не вытекает их существование, и они могут как существовать, так

и не существовать (возможно-сущие); второй вид представлен вещами, причина существования которых имеется в самих этих вещах, т. е. существование которых определяется их сущностью. В данном случае речь может идти лишь о Боге, поскольку только из сущности Бога вытекает Его существование. В понимании Бога у аль-Фараби плотиновская иерархия ипостасей соединяется с мусульманским креационизмом. Бог у мыслителя не имеет начала, непознаваем, Его невозможно определить, невозможно доказать Его существование. Аль-Фараби проводит *классификацию познавательных способностей человека* и насчитывает четыре вида разума: низший вид разума, разум пассивный, связанный с чувственностью; актуальный вид разума, который является чистой формой, способной к постижению форм; разум приобретенный, познавший некоторые формы; деятельный разум, который на основе знания форм постигает остальные духовные формы и Бога.

Наиболее выдающимся мыслителем после аль-Фараби был **Ибн Сина или Авиценна** (980–1037 гг.), который снискал себе славу не только великого философа, но и гениального врача. Главное произведение — «Книга исцеления», насчитывающая восемнадцать томов и повествующая о логике, физике, математике и метафизике. Сокращенный ее вариант он назвал «Книгой спасения», а еще более сокращенный (один том) — «Книгой знания». Ибн Сина чрезвычайно интересовался философией Аристотеля и придерживался такой же *классификации наук*, как у Аристотеля. Он признавал разделение наук на теоретические и практические, а в теоретической науке считал главной метафизику, ибо она занимается тем, что находится вне природы. За пределами метафизики лежит средняя наука, т. е. математика, которая включает в себя среди прочего астрономические и музыкальные науки. Низшей наукой является физика как наука о чувственных вещах. Логiku Ибн Сина, как и Аристотель, считал введением во все науки.

Проблема универсалий, восходящая к спору Аристотеля и Платона об объективности идей, обсуждается и Авиценной, придерживающегося аристотелевской позиции, согласно которой универсалии существуют в вещах, а затем в уме человека, извлекающего общие понятия в процессе познания. Ибн-Сина был близок умеренному реализму, и это же решение проблемы универсалий позднее в католической философии предложит Фома Аквинский, согласно которому универсалии существуют «до вещей», т. е. в уме Бога, «в вещах» и «после вещей», т. е. в уме человека.

Большое внимание Ибн Сина уделял метафизике как основной философской дисциплине, поскольку именно она является

учением о принципах всех наук и *учением о бытии*. Согласно ему, существует четыре вида бытия: 1) чисто духовные существа, в том числе и Бог; 2) духовные предметы, связанные с материей (например, небесные сферы вместе с оживляющими и приводящими их в движение душами); 3) предметы, связанные с телесностью, а иногда и не связанные (субстанция, свойство, свобода и т. д., которые составляют основу метафизики); 4) понятия, всегда связанные с материей (существование и сущность индивидуальной конкретной вещи). Согласно Авиценне, Бог есть единственное существо, у Которого сущность совпадает с существованием, т. е. существование Бога определяется Его же собственной сущностью, и поэтому Бог не может не существовать. Бог есть необходимо-сущее. Все остальное, кроме Бога, обусловлено другими вещами и в конце концов Богом, и поэтому все остальное есть возможно-сущее. Оно может существовать, а может и не существовать. Строго говоря, все вещи, существующие в мире, можно назвать и возможно-сущими и необходимо-сущими одновременно, так как, с одной стороны, эти вещи возможно-сущие, потому что их сущность не определяет их существования, а с другой стороны, они необходимо-сущие, потому что их существование определяется самим Богом, а Бог необходимо существует. Поэтому цепь причинностей приводит в любом случае к Богу. Однако Бог как причина находится вне цепи вещей этого мира, иначе Он был бы возможно-сущим. Следовательно, Бог как «необходимо-сущее не соучаствует в сущности какой-либо из вещей». Это учение Ибн Сины гораздо ближе к аристотелевскому учению о Боге как существе, мыслящем Самого Себя, чем неоплатоническая схема аль-Фараби.

Сотворение мира Авиценна разрабатывал неоплатонически, поскольку считал Аристотеля автором «Теологии Аристотеля», на самом деле являвшейся собранием трактатов Плотина. В сознании большинство арабских философов закрепились эманационная картина сотворения мира как аристотелевская. Ибн Сина разделял это заблуждение и указывал, что мир творится Богом эманативно: из Бога истекает первый разум, из которого истекает второй разум и т. д., всего десять ступеней разума. Десятая ступень сообщает формы телам и обеспечивает наше знание об этих телах. Но эти формы существуют лишь в самих вещах, отдельно от вещей они не существуют. Материю Авиценна оценивал, как и Аристотель, достаточно высоко, понимая ее как необходимый элемент любого существования, как самостоятельное начало, со-вечное Богу.

Согласно Ибн Сине, цель существования *человеческой души* состоит в том, чтобы максимально освободиться от чувств, ибо чувства мешают познанию Бога. Душа бессмертна и постоянно будет существовать лишь в своей духовной сущности. Не признавая исламскую идею о соединении души с телом после Страшного суда, Ибн Сина считал, что воскресения человека в его телесном виде не будет, и, освободившись от тела после смерти, душа праведника уподобляется ангелам. В этом состоянии душа, лишенная чувств, знает всю истину без учителей и без грамоты.

Бог понимается Авиценной как мыслящий себя ум, который может нарушить законы разума, поэтому воля Бога подчинена Его же собственному разуму. Авиценна проводит параллель между волей и знанием, ибо Бог творит и волит только то, что Он знает, и воля Бога и есть Его собственное знание. Бог понимается как чистая мысль, мыслящая сама себя. Бог может мыслить кроме Самого Себя и некоторые общие роды бытия, сотворенные им, но индивидуальные предметы Бог не познает. Таким образом, Бог, по Ибн Сине, оказывается ограниченным, ибо Он не знает того, что творится в человеческом мире. Мир подчинен законам разума и причинности. Согласно учению Ибн Сины, разум в какой-то степени может познавать Бога. Такие представления стали вызывать со временем негативную реакцию у некоторых других представителей мусульманского мира.

Ибн Сина считал возможным *познание мира* и указывал, что истинным знанием является лишь знание, основанное на разуме. Авиценна разделял аристотелевскую концепцию, согласно которой в каждой вещи есть материальное и формальное ее начало. Индивидуальность вещи исходит из ее материального начала, а принадлежность к роду обусловлена формальным началом. Отдельно эти начала не существуют, и истинное знание есть знание о четырех аристотелевских причинах, знание о материальном мире.

Западный перипатетизм. К XII веку арабский мир значительно расширяется и захватывает север Африки и Испанию, вследствие чего идеи мусульманских мыслителей начинают проникать в интеллектуальную жизнь христианской Европы. В Кордове (Пиринейский полуостров) формируется переводческий центр, давший насало *философии западного перипатетизма*.

Начало западному перипатетизму положил **Ибн-Баджа** (конец XI в. — 1138 г.); родился в Сарагосе, известен был как

поэт, врач, математик и астроном; по обвинению в ереси был арестован и казнен. Ибн-Баджа написал ряд комментариев к естественнонаучным работам Аристотеля. Частично его идеи развивал **Ибн-Туфайл** (1100–1185 гг.), в творчестве которого прослеживаются черты еще и неоплатонизма; он считался еретиком, поэтому его прозвище было Учитель нечестия. Крупнейшим представителем западного перипатетизма являлся **Ибн Рушд** или **Аверроэс** (1126–1198 гг.), который оказал сильное влияние на развитие западной схоластики. Он родился в знатной семье в Кордове, изучал множество наук (право, литературу, медицину, математику, философию и мусульманское богословие) и был приближен к Кордовскому халифу. По заданию халифа Ибн Рушд прокомментировал все трактаты Аристотеля (кроме «Политики»), а также «Государство» Платона и трактат «О разуме» Александра Афродисийского. Он настолько блестяще прокомментировал трактаты Аристотеля, что в арабском мире и на средневековом западе его часто называли просто Комментатором. Ибн Рушд утверждал, что Аристотель достиг пределов человеческой мудрости, и основная задача современных философов заключается в комментировании Аристотеля и истолковании его философии. Аверроэс настолько хорошо знал Аристотеля, что первым усомнился в авторстве «Теологии Аристотеля» и не стал его комментировать. Поэтому аристотелизм Ибн Рушда наиболее чист и последователен. Основная его работа — «Опровержение опровержения», в которой он опровергает «Опровержение философов» аль-Газали. *Роль философии*, по Аверроэсу, состоит в познании Бога: «Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально. ... < ... > ... Но возжелавшим познать Аллаха, благословенного и всевышнего, и его творения посредством доказательства предпочтительнее или даже необходимо узнать сначала, каких видов бывает доказательство, каковы условия его [обоснованности]» (*Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией*).

Ибн Рушд, следуя Аристотелю, строит классификацию доказательств и утверждает, что существует всего три вида умозаключений: 1) аподиктические, или собственно научные; 2) диалектические, т. е. более или менее вероятные, и 3) риторические, дающие лишь видимость объяснения. Соответственно этому существует и три класса людей: аподиктики (интеллектуальная элита, стремящаяся к истине, обладающая истинно научным методом познания — аль-Фараби и Ибн Сина), диалектики (обладающие вероятностным знанием теологи — аль-Газали) и риторики (довольствующиеся псевдообъяснениями большинство простых верующих).

Предмет познания у философии и у религии один и тот же, и поэтому противоречия между ними не существует, оно возникает в силу того, что люди не умеют пользоваться правильным методом познания. Из-за того, что богословы используют свой диалектический псевдометод, и возникают расколы и секты. В действительности, познание Бога возможно путем чисто аподиктического научного знания. Философский способ познания более адекватен своему предмету, чем религиозный. Аверроэс формулирует *«теорию двойной истины»*. Истина изложена в священных книгах (Коран), но в них существует два смысла: внешний (буквальный) и внутренний (аллегорический). Для получения псевдо-знания о Боге достаточно довольствоваться буквальным смыслом изложенного в Коране, но часто этот смысл дает лишь диалектическое и даже риторическое знание. Аллегорический смысл доступен лишь аподиктикам, а риторикам и диалектикам — внешний смысл. Аподиктики вскрывают противоречия в Коране путем аллегорического толкования различных высказываний. Большинство верующих, неспособных к аподиктическому знанию, должны верить этим толкованиям. Более того, неподготовленным нельзя говорить об аллегорическом толковании, ибо они не поймут его, что чревато опасными последствиями. «Что же касается тех, кто не принадлежит к числу ученых, то они обязаны понимать эти высказывания буквально, и аллегорическое толкование с их стороны было бы неверием, поскольку оно вело бы к неверию. Поэтому мы полагаем, что со стороны любого, кто обязан верить в буквальный смысл [священных текстов], было бы неверием давать им аллегорическое толкование, поскольку таковое вело бы его к неверию» (*Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией*). И поэтому «следует запрещать те его книги, которые содержат в себе эту [богословскую] науку, [всем], кроме ученых, так же как им следует

запрещать аподиктические книги недостойным их людям, хотя вред, причиняемый людям аподиктическими книгами, и легче, поскольку с аподиктическими книгами знакомятся по большей части лишь обладатели высоких природных задатков» (*Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией*).

В вопросе об универсалиях Ибн Рушд не соглашался ни с мнением аль-Газали, который отрицал объективность материи и объективность формы, ни с мнением Ибн Сины, который утверждал пассивность материи и активность формы. Аверроэс утверждает конкретность единичной формы и единичной материи, конкретность каждого единичного предмета. Универсалии существуют только в материи, но потенциально, и актуализировать их может своим актом Бог.

Аверроэс понимает Бога так же, как Аристотель, т. е. как перворазум и перводвигатель, как существо, мыслящее само себя и приведшее мир в движение посредством первого толчка. Бог мыслит только Себя, и в этом Ибн Рушд оказался последовательным аристотеликом. Иначе, чем аль-Газали, понимал Ибн Рушд и душу человека. Вслед за Аристотелем он утверждал, что душа — это форма тела, и поэтому вместе со смертью человека она также умирает. Однако умирает не вся душа, а лишь растительная и животная души, которые давали индивидуальность человеку. Разумная же душа не умирает, ведь человеческий разум подобен божественному. Со смертью человека разумная душа сливается с божественным разумом, что исключает индивидуальное бессмертие человека. Таким образом, общение человека с Богом невозможно, поскольку, во-первых, Бог не видит человека, не может его познать как некоторую индивидуальность, а, во-вторых, человек не может возвыситься до Бога посредством своих собственных чувств, ибо эти чувства имеют другую сущность, небожественную, и связаны лишь с человеческим телом. В своем учении Ибн Рушд был лоялен по отношению к мусульманской религии и утверждал, что, несмотря на действительную ложность учения о бессмертии, не нужно говорить об этом народу, ибо народ этого не поймет и впадет в полный аморализм. Религия в том виде, в каком она существует действительно истинна и нужна, но лишь постольку, поскольку держит народ в нравственной узде. Истинный философ, аподиктик, может возвыситься над обычными религиозными представлениями до познания истины, а пророки, есть всего лишь проповедники нравственных положений для народа и не находятся выше философов.

1. Аль-Фараби. Философские трактаты. — Алма-Ата, 1970.
2. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. — М., 1960.
3. Григорян С. Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана. — М., 1960
4. Григорян С. Н. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. — М., 1966.
5. Ибн-Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. — М., 1980.
6. Корбен Анри. История исламской философии. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
7. Лимэн Оливер. Введение в классическую исламскую философию / пер. с англ. — М., 2007.
8. Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). — М., 1973.
9. Смирнов А. В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М., 2001.
10. Средневековая арабская философия: проблемы и решения. — М., 1998.
11. Универсалии восточных культур. — М., 2001.
12. Фролова Е. А. Декарт и некоторые аспекты концепций человека в средневековой арабской философии // Сравнительная философия. — М., 2000.
13. Фролова Е. А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: уч. пособие. — М., 2006.
14. Фролова Е. А. Проблема веры и знания в арабской философии. — М., 1983.
15. Шаймухамбетова Г. Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). — М., 1979.



5. Западноевропейская схоластика и католическая философия



Схоластика (от греч. σχολή — школа; схоластикός — школьный, ученый) — следующий за патристикой этап развития средневековой философии, характеризующийся сохранением и развитием богословско-философской тематики, оформившейся в патристике, и более систематическим, упорядоченным изложением основных философских вопросов.

Систематическое и последовательное развитие схоластики началось только с XI века. В истории развития средневековой западной схоластики можно выделить следующие периоды:

1. Предсхоластика (V–VIII вв.).
2. Ранняя схоластика (IX — середина XII вв.).
3. Зрелая или высокая схоластика (середина XII–XIII вв.).
4. Поздняя схоластика (XIV–XV вв.).
5. «Вторая» схоластика (XVI — начало XVII вв.)¹.

В средневековой культуре формируются основания рационального типа мышления. На первоначальном этапе (конец I в. — VIII в.) взаимодействия эллинской мудрости и христианского богословия патристика заимствовала из античной философии многие категории. На следующем этапе (IX–XV вв.) начался процесс более глубокой переработки античной философии и использования ее инструментария для создания схоластики. По сравнению

¹ См.: Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика: уч. пособие. — СПб., 2008. — С. 8–11.

с трудами отцов церкви схоластика представляет собой новый интеллектуальный стиль, соответствующий тому времени, когда христианская традиция, обогащенная вкладом аристотелизма, усвоила большое количество новых научных и философских понятий. В схоластике применение разума для нужд веры и в самой вере приобрело в конечном счете научную форму.

Проблема универсалий в средневековой схоластике. Развитие средневековой философии, как западноевропейской, так и арабской, отмечено спорами вокруг вопроса о соотношении единичного и общего, о том, существует ли объективное содержание у общих понятий или нет, и если существует, то в какой форме. Обычно при анализе этой полемики используются термины *универсалия* (лат. *universal* — общее) и *партикулярия* (лат. *particulare* — единичное). Первый термин обозначает общие понятия, то есть свойства («коричневый», «круглый» и т. п.) и виды («человек», «лошадь» и т. д.), а второй — отдельные вещи, то есть эту конкретную коричневую дверь, эту конкретную черную лошадь и т. д.

Различные позиции в споре об универсалиях определяются ответами, даваемыми на вопрос о том, в каком смысле существуют универсалии. *Реалисты* утверждают, что универсалии являются реальными. *Номиналисты* (лат. *nomina* — имя) полагают, что универсалии не существуют реально, а являются только именами. Спор об универсалиях восходит к полемике платонизма и аристотелизма. Платон утверждал, что идеи (универсалии) обладают наивысшей и наиболее реальной формой существования и что идеи, следовательно, существуют независимо от того, воспринимают их люди или нет, и независимо от того, существуют ли чувственные феномены, которые отражают идеи (платоновский реализм). Аристотель утверждал, что формы (универсалии) существуют в единичных вещах — партикуляриях (аристотелевский реализм). Через партикулярии мы можем с помощью мышления познать универсалии, но сами универсалии не существуют независимо от вещей. Согласно Аристотелю, нет универсалии «справедливость», которая существовала бы независимо от того, существует ли справедливый человек (справедливое общество) или нет. Справедливость не обладает независимым существованием, но существует только в справедливых людях и справедливых обществах.

Наряду с этими крайними позициями существуют их многочисленные варианты и промежуточные точки зрения.

Крайний реализм (Эриугена, Ансельм Кентерберийский и др.), основываясь на философии Платона, исходил из того, что

универсалии существуют вне и до конкретных вещей (*universalia ante res*). В данном случае универсалии понимаются еще и как опосредующие звенья между Богом-Творцом и конкретными сотворенными вещами. Универсалии понимались как содержащиеся в уме Бога образцы, в соответствии с которыми создаются конкретные вещи.

Умеренный реализм (Фома Аквинский) основывался на учении Аристотеля и исходил из того, что универсалии существуют только в конкретных вещах (*universalia in rebus*). Универсалии существуют, являются «реальными», но универсалии обладают более высокой формой существования, чем партикулярии, и универсалии существуют независимо от партикулярии.

Крайние номиналисты (Росцеллини) утверждали, что существуют только конкретные вещи, а все, что есть вне их в виде общего, присущего этим вещам, это есть только слова, последовательности звуков.

Умеренный номинализм (Пьер Абеляр, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) признавал существование универсалий после вещей (*universalia post res*). Другими словами, мы вначале знакомимся с партикуляриями, а затем используем, когда это практически необходимо, общее имя, универсалию.

Реализм господствовал в ранней схоластике. В период расцвета схоластики Фома Аквинский представлял умеренный реализм. Универсалии существуют в мышлении Бога (*ante res*), в единичных вещах (*in rebus*) и как абстракции в человеческом мышлении (*post res*). Однако в позднее Средневековье на первое место выдвинулись номиналисты (Уильям Оккам и, позднее, Мартин Лютер). В определенном смысле, реализм позволяет утверждать, что существует объективная и познаваемая мораль. Более того, в Средние века многие полагали, что реализм наилучшим образом согласуется с христианской теологией. Номиналисты же временами рассматривались как еретики. В дальнейшем мы увидим, что различные точки зрения (например, католическая и протестантская) на взаимоотношение веры и знания связаны с их позициями в споре об универсалиях.

С теологической точки зрения проблема универсалий являлась спором о соотношении веры и разума. Христианские номиналисты подчеркивали особое значение веры и Откровения, которые выше постижения разумом (Тертуллиан, Мартин Лютер). Согласно номиналистам, если бы разум сам смог постичь то, чему учит нас с помощью Божьего слова и веры Откровение, то ослабло бы значение Боговоплощения — рождение, жизнь, страдания,

смерть и воскресение Иисуса Христа. Христианские реалисты смотрели на этот вопрос по-другому. Например, некоторые из них, находившиеся под влиянием неоплатонизма, думали, что человек с помощью разума может приблизиться к Богу (Первичному Источнику). Но это возможно только в том случае, если используемые нами понятия соответствуют чему-то реальному, то есть предполагают онтологию (теорию бытия) и эпистемологию (теорию познания), соответствующие «реалистической» точке зрения на универсалии. К числу христианских вероучительных истин, которые могли быть наиболее легко поняты с точки зрения реализма, относятся положение о первородном грехе (род людской наследует греховную природу падших прародителей); учение о таинстве евхаристии (преложение хлеба и вина в тело и кровь Христову); доктрина Троицы и учение об искуплении Христом человеческих грехов.

Если в Европе номиналистов преследовала Церковь, а реалисты, наоборот, отстаивали официальную церковную позицию, то в исламском мире *реалисты* аль-Фараби и Ибн Сина используют реализм для ограничения воли Бога, так что универсалии оказываются сущностями, препятствующими Богу познанию мира и как бы отгораживающими мир от всеведения и всемогущества Бога. Наоборот, аль-Газали, являясь богословом-мистиком, отрицая философию, утверждает номинализм для того, чтобы утвердить всемогущество и всеведение Бога. Поскольку Бог всемогущ и может знать мир в его многообразии без каких-либо универсалий, существуют лишь конкретные единичные вещи и Бог. Бог знает все вещи непосредственно, для этого Ему не нужно создавать какие-то универсалии, общие сущности, это излишне, ведь Бог может познавать все без всяких посредников. Поэтому аль-Газали может быть назван *номиналистом*: существуют лишь конкретные материальные тела, и Бог их творит непосредственно, обходясь без посредников в виде универсалий.

5.1. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Предсхоластика. У истоков схоластики стоят не только отцы Церкви, такие как, например, Климент Александрийский или Аврелий Августин. Во-первых, весьма важен интеллектуально-культурный контекст последующих столетий и в первую очередь основные принципы формирующейся системы образования. На развитие образования в Западной Европе эпохи Средневековья

оказали влияние грамматико-риторические школы, традиции преподавания в которых уходили к IV–III вв. до н. э., к греческим центрам просвещения, в том числе к прославленным Академии Платона и Ликеею Аристотеля. Грамматико-риторические школы окончили Василий Великий и Григорий Назианзин, западные отцы — Иларий Пиктавийский и Амвросий Медиоланский и др. Сохранение традиций образования и учености, их адаптация к новым условиям превратились в сложную задачу, решению которой способствовали такие мыслители, как **Марциан Миней Феликс Капелла** (до 410 г. — после 439 г.), **Магнус Аврелий Кассиодор** (ок. 487 г. — ок. 583 г.), **Исидор Севильский** (ок. 560/70 г. — 636 г.) и **Беда Достопочтенный** (672/73–735 гг.). Благодаря этим мыслителям система преподавания приобрела завершенную форму семи наук (искусств), которые аллегорически понимались иногда как «семь столпов дома Премудрости» (Пртч. 9:1). Эта «великолепная семерка» включала в себя дисциплины *тривия* (лат. *trivium* — троепутье, путь трех) — грамматику, риторику, диалектику и дисциплины *квадривия* (лат. *quadrivium* — четверопутье, путь четырех) — арифметику, музыку, геометрию и астрономию.

Во-вторых на формирование собственно схоластического метода в философии оказало влияние творчество **Аниция Манлия Торквата Северина Боэция** (480–524 гг.). Он был переходной фигурой от античной философии к средневековой схоластике, и его часто называют «последним римлянином и первым схоластом». Именно Боэций первым попытался решить поставленную неоплатоником Порфирием проблему универсалий. У Боэция можно найти утверждения о том, что философские учения Платона и Аристотеля в сущности не противоречат друг другу. Сохранившиеся сочинения Боэция носят чисто светский характер, но в настоящее время стало известно, что Боэций был автором и нескольких сочинений по вопросам христианской догматики и теологии. Боэций же перевел на латынь основные сочинения Аристотеля по логике и написал комментарии к некоторым из них. Вплоть до XIII в. переводы Боэция были практически единственными известными в Европе работами Аристотеля. Аристотелевская логика или силлогистика, представляющая собой систему строгого дедуктивного вывода, благодаря Боэцию стала для схоластов основой рационального мышления.

Ранняя схоластика. Одним из первых представителей ранней схоластики был ирландец **Иоанн Скот Эриугена** (ок. 810 г. — после 871 г.), который как «первый отец схоластики» известен переводами работ философов периода патристики. Он отстаивал

тезис о том, что между разумом и религиозной верой нет противоречий, что истинная философия есть истинная религия, и наоборот, истинная религия есть истинная философия. Основным орудием разума является, по его мнению, диалектика как наука о правильном мышлении, общих принципах и свойствах бытия.

Обычно разработку методологических основ схоластики связывают с учением **Ансельма Кентерберийского** (1033–1109 гг.), которого современники называли «вторым Августином», так как его учение во многом связано с философией Августина, и он систематизировал и рационализировал его идеи. Ансельм Кентерберийский, постулируя *примат веры над разумом*, создал наиболее популярную формулировку об их соотношении: «Я, Господи, не стремлюсь проникнуть в высоту твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не уразуметь ищущу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что если не уверую, не уразумею» (Прослогион, I). Вера выше разума, а разум только помогает в укреплении веры. Главной задачей христианской философии становится укрепление веры, которая, как указывает Ансельм Кентерберийский, соглашаясь с блж. Августином, всегда предшествует разуму, а при помощи разума человек разъясняет истину, которая дана была ему в акте веры.

В схоластике роль разума, сформированного в античной философской школе, становится более значительной под влиянием интерпретации понятия «уразумение веры», сформулированного Ансельмом Кентерберийским. Согласно этому принципу, примат веры не запрещает разуму вести самостоятельные поиски, ибо задача разума не заключается в оценке истин веры, и этого он делать не может, так как не способен к этому. Роль разума заключается в поисках смысла, в открытии рациональных доказательств, которые позволили бы осознать истины веры. Ансельм Кентерберийский подчеркивает, что стремление к познанию есть важный атрибут разума, и жизнь ради истины и стремление к познанию взаимосвязаны: «Я сотворен, чтобы лицезреть Тебя, и еще не достиг того, ради чего сотворен» (Прослогион, I). Итак, желание познать истину повелевает разуму стремиться далее и непрестанно возрастать в расширении познавательной деятельности, не забывая о ее пределах. Именно Ансельм Кентерберийский впервые поставил вопрос об участии интеллекта в раскрытии тайн веры.

Важным положением учения Ансельма Кентерберийского является его «*силлогистическое*» доказательство бытия Бога. Со-

гласно этой позиции, онтологический факт существования Бога с логической необходимостью вытекает из гносеологического факта присутствия в человеческом сознании понятия о Боге, как совершенном существе. По словам Э. Жильсона, «... это доказательство существования Бога несомненно представляет триумф применения чистой диалектики к логическому определению»¹. В итоге своих рассуждений Ансельм Кентерберийский приходит к выводу о том, что человеческий разум обладает способностью самостоятельно доказывать многие истины Божественного Откровения: «То, что нам дано верой, может быть доказано формальными аргументами»². Иными словами, впервые в истории религиозно-философской мысли возникла идея силлогистически полученного утверждения автономности человеческого разума, послужившего источником схоластических рассуждений, «теории двойной истины». Несмотря на то, что Ансельм утверждал приоритет веры перед разумом, он явился родоначальником схоластического типа мышления, во многом подготовившего рационалистический тип философствования.

Такое понимание разума приводило Ансельма к платоновскому учению о понятиях: если разум самодостаточен, а мышление состоит в оперировании понятиями, то источник понятий не может находиться вне разума, в чувственных восприятиях, и понятия сами обладают реальным бытием. Одним из первых сторонников реализма в эпоху схоластики был Ансельм Кентерберийский, утверждавший, что реально существуют только понятия, а единичные вещи существуют в силу причастности им.

Номинализм как течение в ранней схоластике был представлен, прежде всего, в творчестве французского монаха **Иоанна Росцелина Компьенского** (1045/50 г. — после 1120 г.). Его основное утверждение состояло в том, что действительно существуют только единичные вещи. Общие же понятия и идеи являются лишь звуками, голосом и речью. Они представляют собой наименования (имена) вещей. Вне единичных вещей нет ничего, утверждал Росцелин, — нет цвета вообще вне конкретного цвета, нет справедливости без ее конкретных проявлений. Слово «человек» тоже существует лишь в языке, тогда как в действительности есть конкретные отдельные люди: Сократ, Платон и другие. Номинализм Росцелина носил крайний характер, поскольку он отвергал существование общих понятий. Следуя этому принципу, философ поставил под сомнение даже христианский догмат о

¹ Жильсон Э. Философ и теология. — М., 1995. — С. 249.

² Там же. — С. 250.

Троице (единый Бог в трех лицах). В ходе логических рассуждений Росцелин пришел к выводу о существовании не одного, а трех богов, что явно противоречило официальному вероучению. Неудивительно, что учение Росцелина о трехбожии («тритеизм») было объявлено еретическим, а автора заставили отречься от него. В целом философия Росцелина содержала в себе слабые ростки материалистического мировоззрения — в той его части, где речь шла о вещах и их познании с помощью органов чувств и разума.

Наибольшее выражение спор об универсалиях получил в философии **Петра (Пьера) Абеляра** (1079–1142 гг.). Он приходит к выводу об ошибочности реализма и истинности номинализма, однако на соборах в Суассоне и Сансе Пьер Абеляр осуждается в ересях арианства и пелагианства, вытекавших из его номинализма. В споре об универсалиях Абеляр занимал позицию *умеренного номинализма*, или *концептуализма*. Он считал, что понятия существуют в человеческом уме, который в своей познавательной деятельности извлекает из индивидуальных предметов то общее, что в них есть, абстрагируясь от частных свойств предмета. Эта абстракция формулируется в нашем уме в виде понятий, концепций.

Высоко оценивал роль разума для христианской веры Пьер Абеляр: «Ведь чем более трудными вопросами, как говорят об этом, кажется наполненной наша христианская вера и чем дальше она от человеческого разума, тем более надежными подпорами разума следует ее укреплять» (*Введение в теологию*). Он считал, что, если вера как откровение абсолютного Разума (Логоса) всегда разумна, то разум стоит несколько выше веры. Эта позиция нашла свое выражение в его известной формуле **«Понимаю, чтобы верить»** (*intelligo ut credam*). Мыслитель предпринял попытку защиты философского разума, так как для него главным «является исследовать истину при помощи разума». Его совершенно не устраивает утверждение Григория Великого о том, что «та вера не имеет цены, коей человеческий разум предоставляет доказательства», так как к данному изречению, возмущенно заявляет Абеляр, прибегают исключительно для оправдания собственного невежества. Не подвергая сомнению фундаментальные истины богоучения, Абеляр полагает, что долг каждого христианина, а тем паче философа, в том, чтобы понять доктрины веры.

Орудием исследования, путем к пониманию является, по Абеляру, диалектика. Исходной посылкой рационального типа мышления, на котором основывается диалектика, в концепции

Абеяра служит отождествление Христа с Логосом, что приписывает рациональности онтологический статус: «Христос как Логос (слово, рассуждение), так и мудрость отца — София. И подобно тому, как от Христа возникло название «христиане», так и логика получила название от Логоса. Последователи ее тем истинней называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. <...> Сам Господь Иисус Христос побеждал иудеев в частых спорах и подавил их клевету как писанием, так и раздумьем, доказательством укрепить веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств тех, кто ищет мудрости» (*Возражение некоему невежде в области диалектики*). В вопросе соотношения веры и разума Абеяр занимал рационалистичную позицию, в соответствии с которой отдавал предпочтение разуму перед верой, что уравнивало их в правах и открывало путь рационализму.

К ранней схоластике также относятся представители *Шартрской школы* как ведущего центра учености — **Фульберт Шартрский** (ок. 960 г. — 1028 г.), **Гильом из Конша** (ок. 1080 г. — ок. 1154 г.), **Гильберт Порретанский** (ок. 1075/80 г. — 1154 г.), **Теодорик Шартрский** (ок. 1100 г. — ок. 1150 г.), **Иоанн Солсберийский** (1151–1180 гг.) и другие.

Схоластико-рационалистической тенденции в средневековой философии противостоял **мистический элемент**, культивирующий отказ от рационального знания в пользу созерцания богооткровенных истин. Мистическая составляющая наиболее сильное проявление находила в монашеско-аскетической традиции: **Петр Дамиан** (ок. 1007 г. — 1072 г.), **Бернард Клервоский** (1090–1153 гг.), мистический элемент присутствовал у представителей *Сен-Викторской школы* богословия (**Гуго Сен-Викторский** (ок. 1096 г. — 1141 г.), **Гильом из Шампо** (ок. 1068 г. — 1121 г.), **Ришар Сен-Викторский** (ок. 1123 г. — 1173 г.) и др.

Высокая или зрелая схоластика. Высокая схоластика характеризуется освоением аристотелевского наследия, малоизвестного до тех пор, пока основной корпус сочинений Аристотеля не стал распространяться на Западе сначала в переводах с арабского на латынь, а затем, в конце XII — нач. XIII вв., на языке оригинала — греческом. Подъему схоластики способствовали следующие факторы. Во-первых, оживление хозяйственной и политической жизни в Европе, рост городов и городского населения, развитие монастырских, кафедральных и городских школ, учреждение первых университетов. К этому времени относится появление одного из самых

значительных трудов с систематическим изложением христианской догматики — «Четыре книги Сентенций» Петра Ломбардского. Во-вторых, формированию схоластического метода способствовала через переводческие школы в Толедо и Палермо арабская (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс) и др.) и еврейская (Саади бен Йосеф, Соломон ибн Гебироль, Моше бен Маймон (Моисей Маймонид) и др.) философия.

Зрелую схоластику представляет целый ряд направлений и школ.

1. Христианско-платоническое августинианское мышление было характерно для мыслителей *францисканской* богословской традиции — представителей Оксфордской школы (**Роберт Гроссетест** (1168/75 г. — 1253 г.) и **Роджер Бэкон** (ок. 1214 г. — ок. 1292 г.); для **Бонавентуры** (ок. 1217 г. — 1274 г.) и др.

2. Интегрирование аристотелевских идей в христианскую богословско-философскую систему — *доминиканские* доктора (**Альберт Великий** (1193–1280 гг.) и **Фома Аквинский** (1225–1274 гг.), латинские *аверроисты* (**Сигер Брабантский** (ок. 1235 г. — ок. 1281 г.), **Боэций Дакийский** (+ до 1284 г.)).

В XIII в. в Европе сложилась такая ситуация в философии и богословии, когда все более утверждалась идея приоритета разума над верой, и реакцией на данную ситуацию стала, в том числе, и философско-богословская система **Фомы Аквинского**. Фома Аквинский написал большое количество работ, среди которых особо следует выделить две знаменитые работы — «Сумма истины католической веры против язычников», которую часто называют «Сумма философии», и «Сумма теологии», которая была написана Фомой в последние годы жизни и считается неоконченной. В этих работах мыслитель продемонстрировал во всем блеске свой знаменитый схоластический метод.

Фома Аквинский разработал также *систему доказательств существования Бога* в мире. Первое из них основано на тезисе о том, что «все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное». Самодвижение предмета невозможно, каждый из них приводится в движение другим предметом. Следовательно, должен иметь место некий «последний предмет», «перводвигатель», т. е. Бог. Он и есть первоисточник всех движений и изменений в мироздании. Второе доказательство гласит, что в мире все причинно обусловлено. Всякий процесс или явление имеет под собой производящую причину. Следовательно, должна существовать и причина всех причин, т. е. Бог. Он есть первопричина всего сущего в мире. Третье доказательство полагает, что хотя в мире и есть случайное, но в целом же его развитие представля-

ет собой закономерный процесс. Бог и есть некая всеобщая закономерность, которая обуславливает необходимое развитие материального мира. Четвертое доказательство указывает на совершенство окружающего мира. Все вещи являют собой ту или иную степень гармонии и красоты. За всем этим стоит, по убеждению Фомы, Бог как абсолютная красота, наисовершеннейшая реальность. Пятое доказательство говорит о наличии в мире целесообразности, согласованности всего и вся. Высшее вытекает из низшего, совершенное из несовершенного. В этом движении реализует себя цель, исходящая от Творца мира. Бог — это как бы руководитель развития мира, придающий этому развитию смысл и значение. По убеждению Фомы Аквинского, все эти доказательства достаточно убедительно свидетельствуют о существовании Бога, который представляет собой абсолютно независимую от сотворенного им мира реальность. Сам же мир — это продукт активного творчества Бога из «ничего».

Касаясь спора об универсалиях (общих идеях), Фома Аквинский предложил следующее решение. По его мнению, общее существует, во-первых, в самих вещах, в качестве их сущности. Во-вторых, оно извлекается из вещей умом и существует потом в виде мысленных универсалий. И, в-третьих, эти универсалии существуют *вне* и до вещей и исходят от Бога к миру вещей. Общие идеи — это как бы «первоначальные формы», которые содержатся в божественном уме.

Вывод Ансельма Кентерберийского об имманентной способности человеческого разума из себя порождать истины, не противоречащие данным Откровения, получил дальнейшее развитие в концепции Фомы Аквинского, который, в целом отталкиваясь от схоластического реализма Ансельма Кентерберийского, но в противоположность августинианской традиции, утверждает превосходство собственно мыслительного начала над волевым. В этом предпочтении более общей способности (разума) более индивидуальной (воле) сказалось, с одной стороны, стремление противостоять иррационализму августинианской традиции, порождающей мистический индивидуализм, а также мистический пантеизм, а с другой — влияние учения Аристотеля.

Главными предметами обсуждения в полемике между авероистами и доминиканцами стали вопросы о вечности мира, примате философии и единстве интеллекта. Согласно авероистам, во-первых, истина единственна и разумна, что требует при толковании сущностных начал в условиях разделения философии и теологии держаться философии, и, во-вторых, единствен-

ность и разумность истины свидетельствует о единстве мира и индивидуального и универсального (Божественного) разума (интеллекта). Универсальный интеллект обладает бессмертием, которого лишен индивидуальный разум, получающий энергию из Божественного разума. Первый воздействует на последний через чувства, в силу чего возможны индивидуальные формы познания. Идея бессмертия одного лишь универсального интеллекта, не входящего в состав души человека, вступала в противоречие с христианским догматом личного бессмертия людей, так как представление о смерти всего индивидуального элиминировало персональную ответственность человека. Проблема ответственности личности актуализировала **вопрос соотношения веры и разума**.

Критикуя аверроистов, Фома Аквинский давал положительную оценку разумной деятельности человека, так как интеллект «единственно из всех частей души является неразрушимым и бессмертным, и отсюда следует, что после смерти ничего, кроме одной-единственной интеллектуальной субстанции от человеческих душ не останется; и, таким образом, не будет распределения ни воздаяний, ни возмездия и всякая разница между ними сотрется» (*О единстве интеллекта против аверроистов*, 2). Пять путей к Богу, свидетельствующих о его бытии, в концепции Фомы Аквинского являются путями к единству веры и разума. Именно к такому единству и должен стремиться индивидуальный ум, роль которого в концепции мыслителя достаточно велика. Так, человеческий разум, с точки зрения Фомы Аквинского, наделен Богом уникальной способностью самостоятельного постижения сущности природных явлений путем абстрагирования из чувственных данных их интеллигибельной основы, соответствующей предвечным божественным идеям.

В концепции Фомы Аквинского прослеживается теологизация процесса познания как попытка увязать в единство разум и веру. «Притом даже и то знание о божестве, которое может быть добыто человеческим разумом, по необходимости должно быть преподано человеку через божественное откровение, ибо истина о божестве, отысканная человеческим разумом, была бы доступна немногим, притом не сразу, притом с примесью многочисленных заблуждений... Итак, было необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на откровении» (*Сумма теологии*, 1, q. 1, 1 c). Итак, у Фомы Аквинского разум и вера мыслятся двумя путями к одной цели — истине. Гармония разума

и веры в концепции мыслителя заключается в том, что свет веры и свет разума исходят от Бога, и поэтому вера и разум не могут противоречить друг другу.

Согласно Фоме Аквинскому, познание истины возможно **двумя путями**. «Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном откровении; это было необходимо прежде всего потому, что человек соотносится с богом как с некоторой своей целью. Между тем цель эта не поддается постижению разумом» (*Сумма теологии*, 1, q. 1, 1 c). Итак, в качестве первого пути познания истины выступают философские дисциплины, а в качестве второго пути познания выступает Откровение.

Мыслитель выделил и четко разграничил два вида теологии: философскую теологию («божественная наука») и богооткровенную теологию («священное учение»). Если первая пользуется естественным светом разума, то вторая обращается к свету Откровения. Таким образом, Фома Аквинский утверждает естественную теологию «в качестве науки в аристотелевском смысле слова»¹, т. е. в качестве высшей умозрительной науки, имеющей свой собственный предмет и метод. Естественная теология используется для рационального обоснования истины: «По закону своей природы человек приходит к умопостижаемому через чувственное, ибо все наше познание берет свой исток в чувственных восприятиях» (*Сумма теологии*, 1, q. 1, 9 c).

Философские идеи Фомы Аквинского, явившиеся результатом адаптации аристотелевской философии к богословским проблемам средневековья, представляют одну из важных предпосылок в **становлении рационального научного мышления**. Приведем примеры такой адаптации. В «Метафизике» Аристотель выделяет четыре ступени науки: опыт, искусство, знание и мудрость. Высшим уровнем познания, с его точки зрения, является мудрость (София), которая вбирает в себя три предыдущие этапа и имеет своим предметом высшие основы бытия. В толковании же Фомы Аквинского мудрость утрачивает статус высшего уровня познания и подвергается полной теологизации: аристотелевская София отождествляется с теологией и становится высшей рационально-когнитивной практикой. Несмотря на успехи естественного богословия в деле познания окружающей реальности (телеологические доводы, космологические доводы и т. д.), оно для Фомы

¹ Вдовина Г. В. Естественная теология в схоластике средневековья и раннего Нового времени // *Философия религии: альманах*. — М., 2007. — С. 313.

Аквинского остается вторичным по отношению к богословию Откровения и не является основным источником познания Бога. Поэтому не следует объявлять Фому Аквинского создателем и автономизатором науки, основоположником позитивного знания, пионером науки и т. д.¹ Но Фома Аквинский обособляет теологию от науки в гносеологическом смысле, что в конечном итоге автономизирует рациональность².

Поздняя схоластика. Переход к поздней схолистике олицетворяет, в частности, учение **Иоанна Дунса Скота** (1270–1308 гг.), которого называли «тонкий доктор». Он был последовательным критиком философии Фомы Аквинского и выступал за то, чтобы развести предметы теологии и философии как самостоятельных областей знания. Назначение философии Дунс Скот видел в том, чтобы быть теоретическим знанием и постигать окружающий мир при опоре на разум и науки. Теология, по мнению Скота, это лишь практическое знание и руководство для того, чтобы направлять человеческие поступки в соответствии с вероучением. Положения теологии имеют прежде всего моральный характер, и они не вправе претендовать на строгость и научность, в отличие от истин философии.

Критическое направление в поздней схолистике развивал также английский философ **Уильям Оккам** (1300–1350 гг.), «последний схолист». Он полагал, что философия вовсе не призвана обосновывать иррациональные по существу и неубедительные догматы реиписного вероучения. В связи с этим теология никак невозможна как наука. Философия должна опираться не на догматичное Священное Писание, а на опыт и разум. Ее предметом является знание, а религиозная вера — это предмет теологии. Английский мыслитель известен также формулировкой принципа мышления, названного «бритвой Оккама»: «Сущностей не следует умножать без необходимости» — и применяется против умозрительных схоластических суждений и построений, словесной «мудрости».

В XIV в. происходит разделение схоластической мысли на так называемые «старый» и «новый» пути (*via antique*, и *via moderna*). К старому пути относятся в XIV–XV вв. в целом следовавшая Дунсу Скоту августинианская схоластика в лице **Эгидия Римского** (ок. 1247–1316 гг.) и **Григория из Римини** (ок. 1300 г. — 1358 г.), а также последователи Фомы Аквинского — **Иоанн Капреола** (ок. 1380 г. — 1444 г.), **Томмазо де Вио** или **Каэтан** (1468–1534 гг.)

¹ Боргош Ю. Фома Аквинский. — М., 1975. — С. 34.

² Там же. — С. 38.

и др. Новый путь был задан номиналистическим учением Уильяма Оккама, получившим развитие в учениях таких мыслителей XIV–XV вв., как **Николай из Отрекура** (ок. 1300 г. — ок. 1350 г.), **Жан Буридан**, **Петр д'Айли** (1350–1420 гг.) и др.

Теория «двойной истины» в зрелой схоластике. Если в период ранней схоластики (IX–XII вв.) формируются основания рационалистического типа мышления, то в период высокой схоластики (XIII в.) возникает и развивается так называемая «теория двойной истины». Арабским мыслителем Ибн-Рушдом (Аверроэсом) в XII в. для примирения Аристотеля с исламом была предложена идея «двойной истины», суть которой состояла в том, что научная обоснованность истины достигается лишь в философии, а истина теологическая аллегорична и в образной форме доступна любому человеку. Под влиянием идей Ибн Рушда формируется латинский аверроизм в лице Сигера Брабантского и др.

В западной христианской традиции, во-первых, под влиянием рационалистической философии (Пьер Абеляр и др.), во-вторых, под влиянием латинского аверроизма рождается теория «двойной истины»: если вера есть акт волевой, субъективный, а разум требует объективных доказательств, то они не могут пересекаться и либо свидетельствуют о существовании двух не связанных друг с другом истин, либо являются различными путями к одной Истине. Католический мыслитель Э. Жильсон отмечает, что «теория двойной истины» в чистом виде ни у одного из средневековых мыслителей не существовала и является некоторым упрощением и адаптацией к нашему сознанию¹. Являясь важным эпистемологическим основанием научной рациональности, эта идея проявлялась в различных вариантах соотношения веры и разума, философии и теологии.

Первый вариант взаимоисключающего отношения, в соответствии с которым положения философии и теологии с необходимостью приходят к взаимному противоречию, получил развитие в трудах Аверроэса и его последователей. Аверроисты стремились к автономизации науки по отношению к теологии и пытались доказать, что предмет науки диаметрально противоположен предмету теологии. Противоположность между ними во все не исключает истинности обеих: философия берет свои знания из разума, а теология черпает информацию из Откровения. Поэтому эти две сферы знания вынуждены противоречить друг другу, и устранить это противоречие невозможно, так как у них разные предметы, разные способы постижения этих предметов.

¹ Жильсон Э. Философ и теология. — М., 1995.

Виднейший идеолог аверроизма Сигер Брабантский считал, что разум способен иметь истинное знание обо всем сущем, а потому философское рассмотрение самодостаточно и не зависит от теологии, хотя расхождение заключений разума с положениями вероучения не ставит под сомнение истин веры, что иллюстрирует один из первых вариантов теории двойной истины¹. Можно полагать, что аверроисты «стремились к эмансипации науки от контроля и внимания теологии, к обеспечению себе свободы научных исследований, не нуждающихся в одобрении церкви»², и ранний вариант взаимоисключающего взаимоотношения веры и знания как версия «теории двойной истины» внес вклад в становление рациональности и науки.

Второй вариант независимого отношения, в рамках которого философия и теология, напротив, не могут противоречить друг другу, ибо они не имеют общего предмета и общей почвы (Иоанн Солсберийский). Сфера философии — опытное знание, дискурсивная логика и рациональная методология, сфера теологии — домостроительство спасения, что подчиняется, в первую очередь, не естественным, а сверхъестественным законам. Представители этой точки зрения, как считает Ю. Боргош, «отнюдь не стремились упразднить теологию или устранить веру, а просто были сторонниками автономизации науки и освобождения ее от влияния теологии»³. Вера и знание не могут противоречить друг другу, так как предметы, на которые направлены их интересы, совершенно различные, и поэтому они не могут высказываться по одному и тому же вопросу и требуют предметного разграничения.

Третья крайняя тенденция разделения веры и разума, вплоть до полного размежевания со знанием, нашла свое последовательное развитие в францисканской традиции. Как известно, ожесточенную полемику с аверроистами вели францисканцы, относившиеся к Аристотелю весьма настороженно, а многие из них, в том числе и Бонавентура, считали аристотелизм несовместимым с христианством и осуждали и латинских аристотеликов (Фома Аквинский). Другой мыслитель Петр Дамиани полагал, что условием богопознания и спасения является презрение к миру. Он считал, что будь философия необходима для спасения человечества, Бог послал бы для проповеди философов, а не рыбаков.

¹ Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты в XIII в. — М., 1972.

² Боргош Ю. Фома Аквинский. — М., 1975. — С. 31.

³ Там же. — С. 32.

Рождение **четвертой версии** соотношения веры и разума связано с тем, что в конце XIII — начале XIV вв. велась ожесточенная полемика вокруг аверроизма и его идеолога Сигера Брабантского, защищавшего те положения Аристотеля, которые были несовместимы с догматами христианской веры. Теологи-доминиканцы (Альберт Великий, Фома Аквинский), сумевшие найти синтез идей Аристотеля с христианским Откровением, неоднократно выступали с критикой Сигера Брабантского и аверроизма вообще.

5.2. КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Томизм. Несмотря на славу Фомы Аквинского при жизни, распространение томизма первоначально натолкнулось на сопротивление со стороны представителей господствовавшего тогда в католической философии и теологии традиционного августинианства (францисканцы, отчасти доминиканцы), которые в вопросах веры отдавали предпочтение интуиции. Однако уже в 1278 г. томизм был признан официальным учением доминиканского ордена. После канонизации Фомы Аквинского в 1323 г. томизм укрепился в университетах Парижа и Кельна.

В XIII веке схоластика включается в систему образования и становится, во-первых, школьной, и, во-вторых, корпоративной. Она соседствует в XIV–XV вв. с ренессансной гуманистической и естественнонаучной мыслью.

В период Контрреформации происходит схоластический «ренессанс», в котором определяющую роль играют **Франсиско де Витория** (1492–1546 гг.), **Доминго де Сото** (1495–1560 гг.), **Габриэль Васкес** (1549–1604 гг.), **Луис де Молина** (1535–1600 гг.), **Роберто Беллармино** (1542–1621 гг.), **Педро да Фонсека** (1528–1599 гг.), **Франсиско Суарес** (1548–1617 гг.) и др. Это возрождение схоластики получило название «второй» схоластики, которую, несмотря на ее фактический «нахлест» на Новое время, нельзя отрывать от контекста средневековой философии. Развитию второй схоластики способствовало несколько факторов: во-первых, создание в начале XVI в. фундаментальных комментариев к обеим «Суммам» Фомы Аквинского (Каэтан, Франческо Феррари); во-вторых, Тридентский собор (1545–1563 гг.), утвердивший учение Фомы Аквинского в качестве идеологической основы Контрреформации; в-третьих, интеллектуальная деятельность Ордена иезуитов (основан в 1534 г., официально признан в 1540 г.).

Схоластическая религиозная традиция, нашедшая свое конечное оформление в учении Фомы Аквинского, продолжает существовать в облике официально признанного католической церковью томизма. Общеизвестно, что именно она послужила основой для самых разных типов новоевропейской религиозной философии. Для Фомы Аквинского христианская философия по предмету совпадает с теологией, что нашло отражение в энциклике *Aeterni Patris* **Папы Римского Льва XIII** (1810–1903 гг.), в которой христианская философия Фомы Аквинского признается нормативной для современного католического сознания.

Согласно томизму, все догмы католицизма безусловны и абсолютны. Они открываются в акте религиозного переживания и исключают необходимость рационального познания. В средние века томизм успешно выполнял свое назначение, но гуманизм и свободомыслие эпохи Возрождения естественнонаучные открытия и просветительские идеи Нового Времени подорвали его престиж. Церковь оказалась перед необходимостью или теоретически перевооружиться, или реанимировать томизм. Она выбрала второе. Неотомизм получает статус рационально-догматической теории Римской католической церкви.

Неотомизм представляет собой официальную философско-теологическую доктрину Римской католической церкви, провозгласившая себя «философией, сохраняющейся в веках». Фундаментальный пласт неотомизма составляет философия Аристотеля» но в ее христианско-схоластической обработке Фомы Аквинского. Основными центрами неотомизма являются Институт святого Фомы в Лувене (Бельгия), Католический университет в Фрибурге (Швейцария), Академия Альберта Великого в Кельне, католические институты в Париже, Лионе, Лилле, Турине и других городах. Видные представители неотомизма — **Ж. Маритен** (1882–1973 гг.), **Э. Жильсон** (1884–1978 гг.), **Г. Веттер** (1911–1989 гг.), **И. Бохеньский** (1902–1995 гг.), **Г. Манзер** (1866–1949 гг.), **И. де Фриз** (1874–1959 гг.) и др. Свою задачу они видят в осуществлении завещания Фомы Аквинского — примирить догматы христианской веры с требованием мыслящего разума, согласовать иррациональные положения религии с рациональными знаниями и тем самым оправдать христианство перед лицом авторитета науки и просвещения. Ибо, полагают неотомисты, вера без разума превращается в слепое поклонение, а разум без веры впадает в гордыню самомнения.

С именем **Жака Маритена** (1882–1973 гг.) связано возрождение в XX в. томизма — официальной философии католической

церкви, основанной на учении Фомы Аквинского. Маритен получил хорошее академическое образование, но его душа нашла удовлетворение лишь в обращении к религии. Еще в школьные годы он любил читать произведения Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, в зрелом возрасте предпочитал философию жизни А. Бергсона, пока не обрел «жемчужину» — теологическую систему схоластического мыслителя Фомы Аквинского, в которой и нашел ответы на многие волновавшие его вопросы¹.

Согласно Ж. Маритену, существует лишь два способа постигнуть глубину вещей, две мудрости: житейская, приемлющая все светское и греховное, и святая, признающая «опыт Бога» и воспринимая всякое Его творение в любви. Одна гонится за наслаждениями этого мира, другая через веру во Христа, в страдании и сострадании, преодолевает собственные слабости и жестокость мира. Соответственно, существует и два типа философии: научный, идущий путем вытеснения одной теории другой, лучшей, и метафизический, где преобладает аспект «тайны», а развитие осуществляется через углубление. Именно метафизика, как ее понимает Ж. Маритен, основана на истине и представляет собой философию интеллекта и бытия или, более точно, философию существования, «рассматриваемого как деятельность и совершенствование всех совершенств».

Главная задача философии, согласно Ж. Маритену, заключается в попытке объединить, примирить знание светско-научное и религиозно-философское. Ведь исторически сложилось, что наука и метафизика оказались разъединенными. Однако необходимо прислушиваться к реалиям нашего времени, в котором господствует наука, нужно примирить науку с высшей религиозной мудростью. Ведь подобное примирение в свое время осуществлял и Фома Аквинский. Главная задача заключается в том, чтобы «поставить христианскую философию на службу человеку и обществу. Стремление к свободе лежит также в основе всех социальных и политических проблем. Философ призывает не обманываться: свобода отдельного человека зависит не просто от «жизни в Боге», но и от свободы всего общества. Как почти все западные философы XX в., Ж. Маритен переживал кризис культуры, ее обезбоживание. Видя искажение общественного устройства во многих политических практиках и теориях своего века, например, фашизме, сталинизме и либерализме он призывает к образованию общества на принципах «интегрального гуманизма». Философия Ж. Маритена принимает социально-

¹ Современная западная философия. — М., 1991. — С. 114.

реформаторский характер, призывая к возрождению не только подлинной христианской философии, одухотворению научного знания в духе Фомы Аквинского, но и к установлению нового христианского, земного порядка, основанного на любви.

Христианская философия, как считает **Этьен Жильсон** (1884–1978 гг.), возникла тогда, когда появились католические теологи, обладающие даром философского чутья и, что самое главное, способностью обнаружить ту философию, которая может быть переистолкована и дополнена в контексте веры¹. Взгляды Э. Жильсона выстраиваются в соответствии с энцикликой папы Льва XIII *Aeterni Patris*, в которой указано, что под словами «христианская философия» следует понимать христианскую манеру философствовать, образцом которой по-прежнему остается доктрина Фомы Аквинского. Христианская философия, согласно Э. Жильсону, есть «религиозное пользование разумом». Причем разум, за исключением ориентированности на Откровение, во всем прочем сохраняет признаки и свойства подлинного «философского разума», уступая часть своих прав лишь в одном: он не может подвергать сомнению исходные посылки, превышающие компетенцию разума и пребывающие вне опыта². «Христианский способ философствования», созданный отцами церкви и находящий свое образцовое выражение в учении Фомы Аквинского, — это способ, каким христианин использует философскую спекуляцию в попытке обрести понимание собственной веры, — как в тех предметах, которые доступны разуму, так и в тех, которые превосходят его»³. Если, спрашивает Э. Жильсон, считать, что это учение — не философия и никогда не было ею, то чем оно тогда было и чем философия вообще должна быть? В отличие от прочих видов философской рефлексии, теология берется отвечать на целый ряд «запретных» вопросов и осмеливается говорить тогда, когда «строгая» философия умолкает. Таким образом, схоластика представляет собой «новый интеллектуальный стиль, сообразный тому времени, когда христианская традиция впитала массу новых философских и научных понятий»⁴.

Персонализм возник на рубеже XIX–XX вв. прежде всего в США и во Франции. Его основные представители: **Э. Брайтмен**, **Р. Флюэллинг**, **Э. Мунье**, **Ж. Лакруа**. Мировоззренческая цель персонализма заключается в том, чтобы примирить религию и культ

¹ Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. — М., 2004.

² Жильсон Э. Философ и теология. — М., 1995. С. 209–211.

³ Там же. — С. 216.

⁴ Жильсон Э. Философ и теология. — М., 1995. — С. 210.

человека. Персонализм рассматривает мир как сотворчество, как результат творческой активности Бога и человека. И если Бог выступает верховной личностью, то земная личность признается в качестве первичной творческой реальности. На первом плане в философии персонализма стоит не классический субъект познания, а человеческая личность в полноте своих проявлений. Основу персонализма составляет философия блж. Августина.

Эмманюэль Мунье (1905–1950 гг.) — известный французский философ, патриарх персонализма (философии личности) — интеллектуального течения, которое главенствующее место на иерархической лестнице ценностей отводило личности (персоне). Сам Э. Мунье в своих работах — «Персоналистическая и коммунитарная революция» (1935), «Манифест персонализма» (1936), «Анархия и персонализм» (1937), «Персонализм и христианство» (1939) — неоднократно подчеркивал, что персонализм это не философское учение, а образ жизни, при котором человеку постоянно требуется помнить, что он как личность не заканчивается пределами своего тела. Личность существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом.

Причину возникновения персонализма можно видеть в осмыслении итогов Первой мировой войны, которая наглядно продемонстрировала, что существует два вида человеческого поведения («движения вовне»). Э. Мунье называет их «интериоризация» и «экстриоризация». Интериоризация есть такое «движение вовне», когда человек ради сохранения собственного «Я» (персоны) готов принести в жертву другие «Я». Экстриоризация представляет собой иное «движение вовне», когда человек отказывается от собственной персоны («Я»), принося ее в жертву ради какой-то утопии или фанатичной идеи. Персонализм же подчеркивает, что человек обретает себя в своих отношениях к «другим», к миру вещей, становится самим собой в труде, товариществе, дружбе, любви, деятельности, в контактах, а не один на один с самим собой. Наиболее актуальным персонализм являлся в период Второй мировой войны, когда человек, ощущая свое одиночество, старался сохранить и свое «Я» и «другое». Однако после ее окончания былой кураж персонализма остыл, хотя попытки его реанимирования предпринимаются каждый раз, когда над человечеством нависает какая-либо новая угроза война.

Эволюционный космизм. Основатель данной концепции — **Пьер Тейяр де Шарден** (1881–1953 гг.) — француз по происхождению, католический священник, член ордена иезуитов, закон-

чил Оксфордский университет, где прослушал циклы естественнонаучных и теологических дисциплин, являлся видным ученым палеонтологом, археологом, биологом. Хорошее знание естественных наук, в особенности наук биологического цикла, оказало существенное влияние на его философско-теологическое мышление и способствовало формированию концепции «эволюционно-космического христианства».

Концепция «эволюционно-космического христианства» Тейяра де Шардена базируется на принципах религиозно-идеологического монизма, эволюционизма и универсализма. Субстанцией всего мироздания, по мнению французского мыслителя, является бог. Бог — это средоточие, источник, центр мира, та исходная точка, от которой начинаются и к которой сходятся все реальности бытия. Каждый элемент этой реальности зарождается и пребывает в Боге. Бог настолько имманентен миру, растворен в нем, что весь Мир представляет собой Божественную среду.

Мир, согласно концепции Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Он отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятия «скачка» как критической точки изменения состояний, через который последующий этап эволюции отрицает предшествующий. Тейяру де Шардену присуще также понимание развития как серии «скачков», «узловой линии мер». Основными критическими точками процесса развития мира, космогенеза выступают у Тейяра де Шардена следующие этапы: неоганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка омега»). Так, на этапе «преджизнь» выделяются такие качественные состояния, как атомы, неорганические молекулы, сначала простые, а затем более сложные и крупные, переходящие в «мегамолекулы». Совокупность внешних и внутренних условий на земной поверхности, по мнению мыслителя, породили из этих молекул живые клетки — новую форму существования материи. Жизнь, утверждает он, никогда не является аномалией, случайностью, исключением. Биологическая эволюция играет большую роль в становлении Космоса. Однако не она определяет закономерности его развития. Решающее значение Тейяр де Шарден придает третьему этапу эволюции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек, согласно его учению, есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Однако он

занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира — мысль, сознание, духовность. До появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою деятельность постоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — сферу духа. Эту сферу Тейяр де Шарден, по аналогии со стадиями геохимического развития земли — барисферой, литосферой, биосферой, называет Ноосферой — мыслящим пластом Земли.

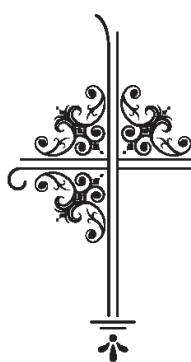
Мыслитель представляет Ноосферу в качестве продукта процесса гоминизации. Свое завершение Ноосфера находит в некоем синтезе центров человеческого сознания, духовном центре универсума — «точке Омеге» — Боге. С раскрытием Омеги как органического центра Вселенной, ее перводвигателя и целевой причины, по замыслу Тейяра де Шардена, завершается первая часть его философско-теологической системы, в которой произошло рациональное обоснование монотеизма (единобожия). Во второй части Тейяр де Шарден ставит перед собой задачу придать монотеизму христианский характер. Образ Бога-Омеги в этой части системы уступает место образу Христа-универсального, Христа-эволюционера. Христос представляется Мыслителем как неисчерпаемый синтез элементов и системы, единства и множественности, духа и материи, бесконечного и личного.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Абельяр П. *Теологические трактаты*. — М., 1995.
2. *Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев*. — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
3. Боргош Ю. *Фома Аквинский*. — М., Мысль, 1975.
4. Бозций. *«Утешение Философией» и другие трактаты*. — М., 1990.
5. *Буржуазная философия XX века*. — М., 1974.
6. Воденко К. В. *Религия и наука в европейской культуре: динамика соотношения когнитивных практик*. — Новочеркасск, 2012.
7. Дунс Скот Иоанн блаженный. *Избранное / сост. и общ. ред. Майорова Г. Г.* — М.: Изд-во Францисканцев, 2001.
8. Жильсон Э. *Избранное. Христианская философия*. — М.: РОСПЭН, 2004.
9. Жильсон Э. *Философ и теология*. — М.: Гнозис, 1995.
10. Жильсон Э. *Философия в Средние века (от истоков патристики до конца XIV века)*. — М., 2004.

11. История мировой культуры. Наследие Запада. — М., 1998.
12. История философии. Запад-Россия-Восток: в 3 кн. — Кн. 1. Философия древности и средневековья. — М.: Греко-латинский кабинет, 1995.
13. Мунье Э. Персонализм: структура личностного универсума. — М., 1992.
14. Памятники средневековой христианской литературы X–XII вв. — М., 1972.
15. Проблема человека в западной философии. — М., 1989.
16. Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. — Воронеж, 1989.
17. Современная западная философия. — М., 1991.
18. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — М., 1987.
19. Уколова В. И. «Последний римлянин» Бозций. — М., 1987.
20. Философия западноевропейского Средневековья / отв. ред. Шмонин Д. В. — СПб., 2005.
21. Философия религии: альманах. 2006–2007 гг. / ред. Шохин В. К. — М.: Наука, 2007.
22. Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты в XIII в. — М.: Наука, 1972.
23. Шмонин Д. В. Введение в средневековую философию. Патристика. — СПб., 2008.
24. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова; 5 изд., перераб. и дополн. — М.: Высшая школа, 2008.
25. Рассел Б. История западной философии. — Ростов н/Д, 2002.





6. Религиозная философия протестантизма

Под протестанской философией понимается группа религиозно-философских течений, порожденных влиянием протестантизма на философию в Европе и США. Соответственно, можно выделить следующие формы и этапы развития протестанской философии:

1. Протестантская ортодоксия периода Реформации (XV–XVII вв.).
2. Неопротестантская философия (XVIII–XX вв.).

6.1. ПРОТЕСТАНТСКАЯ ОРТОДОКСИЯ

Протестантизм является третьей основной христианской конфессией, наряду с католицизмом и православием, или четвертой, если рассматривать как отдельную конфессию дохалкидонские церкви. Но, если католицизм представляет собою единую церковную организацию, имеющую общее вероучение, а православие — совокупность имеющих общее вероучение автокефальных церквей, то в протестантизме ни организационного, ни вероучительного единства нет вообще. Протестантизм представлен множеством самых разнообразных христианских церквей — от больших, многочисленных, имеющих сложную разветвленную организационную структуру, до крайне малочисленных, насчитывающих несколько сотен верующих. Разнообразна и органи-

зационная структура внутри самих церквей (централизованные церкви; церкви как объединения автономных местных церковных общин и др.). Различны богослужебные традиции: у всех протестантов культ очень простой, по сравнению с православными или католиками, но есть церкви, богослужения в которых могут быть более или менее сложными, а есть церкви с предельно простой службой, включающей только совместную молитву и проповедь. Наконец, весьма разнообразны и вероучения протестантских церквей. Существуют, например, церкви, учения которых настолько далеки от тех положений, которые принимаются абсолютным большинством христианских конфессий, что возникает вопрос: правомочно ли относить эти религиозные организации к собственно христианским?

И все же, несмотря на все это, мы говорим о протестантизме как о христианской конфессии, подразумевая тем самым некоторую общность между составляющими ее церквями. Что же дает нам право говорить так, и в чем заключается эта общность? В первую очередь она заключается в общности происхождения протестантских церквей. Самые первые протестантские церкви возникли в первой половине XVI века, в Западной Европе, в эпоху Реформации (о ней речь пойдет чуть позже), и противопоставили себя Римско-католической церкви. Впрочем, если уж быть совершенно точными, то несколько не самых значительных церквей появились еще до Реформации, а после ее начала, признали общность своих взглядов с протестантами. А те церкви, которые появились позже, ведут свою родословную от более ранних.

Общими являются и основные богословско-философские положения вероучения протестантов.

Во-первых, все протестантские церкви отвергают авторитет Священного Предания, и считают Предание, в лучшем случае, собранием человеческих размышлений о вере, из которой можно при желании почерпнуть нечто полезное, но в которой есть и множество заблуждений, но уж никак не собранием обязательных для христиан истин веры. Протестанты признают только Священное Писание, то есть Ветхий и Новый Заветы, и считают их единственным источником христианской веры (*Sola Skriptura*). Основополагающий для протестантов принцип признания авторитета только Священного Писания, должен был привести, по мнению реформаторов, к вырождению и обновлению церковной жизни, в действительности же этот принцип привел к тому, что протестантизм сам выпал из традиции. Однако, протестанты, отвергая предание, сами используют его в своей практике. Так они

совершают обряд Крещения путем погружения в воду, празднуют праздники — Пасху, Рождество, Крещение и др., хотя прямого указания на это в Священном Писании нет.

Необходимость ограничения вероучительного произвола в протестантизме привело к возникновению так называемых символических книг («Формула согласия» и др.), под именем которых скрывается фактически собственное предание протестантизма, второй источник протестантского вероучения. Каждое протестантское направление имеет свои символические книги, но сам факт существования их противоречит изначальному принципу Реформации. Это противоречие отражают уже ранние символические книги. Так, «Формула согласия» провозглашает, что «одно Священное Писание следует признавать критерием, нормой и правилом веры, символы же авторитетного значения в делах веры не имеют, а только служат свидетельством о нашей вере». Но, с другой стороны, та же «Формула согласия» предписывает, что «символами должно проверять все другие книги относительно того, правильно ли и согласно ли со словом Божиим излагаются в них христианские догматы», и определяет, что символы содержат учение, которое «существовало и навсегда должно существовать в Церкви».

Протестанты принимают те вероучительные положения, которые являются общими для всех христиан, которые были утверждены в свое время на самых первых соборах, и поэтому могут рассматриваться как часть Священного Предания. Это учение о триединстве бога, о богочеловечестве Иисуса Христа, о бессмертии души, о воскресении мертвых. Однако протестанты полагают, что для познания этих положений достаточно изучить Священное Писание. Регулярное чтение Библии, действительно, рассматривается протестантами как первейшая религиозная обязанность каждого верующего. Справедливости ради отметим, что есть протестантские церкви, полностью или частично отвергающие и эти положения, или интерпретирующие их принципиально иначе, чем все остальные христиане любых конфессий. Но таких церквей очень мало, и они не определяют общей картины.

Во-вторых, протестантские церкви придерживаются доктрины оправдания только верой (*Sola Fide*). Католическая церковь учит, что для спасения души — то есть для того, чтобы получить после смерти блаженство в раю, а не вечные адские мучения, необходимо верить и совершать добрые дела. Протестанты считают, что после грехопадения человек настолько отделился от бога, что добрые дела для спасения бесполезны. Спасти себя можно, только уверовав в спасительную миссию Иисуса Христа. Пред-

ставление о спасении человека одной только верой развивалось преимущественно из своеобразного толкования посланий апостола Павла. «Аугсбургское исповедание» гласит: «Мы не можем получить прощение грехов и оправдание перед Богом нашими заслугами, но мы получаем прощение их и очищаемся пред Богом из милости, по вере во Христа, мы верим, что Христос пострадал за нас и ради Него нам прощен грех, даруется праведность и жизнь вечная. Ибо эту веру Бог сочтет и вменит в оправдание пред Ним, как говорит ап. Павел».

С человека снимается необходимость беспокоиться о дополнительном удовлетворении Богу, которого требовала Католическая церковь. Человек боится наказания, а вот ему указывается на смерть Иисуса Христа, как на такое великое, чрезмерное удовлетворение правде Божией, что эта правда уже не вправе требовать еще чего-нибудь от человека, каких-нибудь других удовлетворений. Человеческие усилия в данном случае не только излишни, но и опасны, ибо они мешают непосредственному действию благодати Божией. Христос принес за нас такую плату, которая обеспечила нам пред правдою Божьей прощение, а усвоение этой всеобъемлющей заслуги Христа происходит через веру.

Богословско-исторической основой учения о спасении через веру была гнетущая неуверенность средневекового сознания в своем спасении. Человек всегда стремился обеспечить себе эту уверенность, при соблюдении определенных условий человек должен быть абсолютно спокоен за свое спасение. Реформация дала обыденному религиозному сознанию то, чего оно не могло получить в католичестве, — желанную уверенность в спасении, которая наступает сразу после уверования. Религиозное сознание средневековья постоянно пребывало в неуверенности о своем спасении, в страхе перед ежедневно живописуемыми ужасами ада. В стремлении обезопасить себя человек постоянно был вынужден наполнять копилку добрых дел, которая опустошалась новыми прегрешениями. Реформация освободила человеческую совесть от этого гнета, всеобщая спасенность обесценивала дела добродетели, они были нужны лишь для успокоения совести. Одновременно Реформация направила эту высвободившуюся энергию на обустройство земной жизни, что обусловило высокое промышленное развитие протестантских стран, что заложило основу современной индустриальной цивилизации.

Общими для протестантских церквей являются положения, касающиеся устройства церкви и культа. Во-первых, протестанты отвергают институт священства. Они считают, что ника-

кие посредники между богом и человеком, которые совершали бы особые таинства, не требуются. А правильнее будет сказать, что протестанты считают всех верующих священниками. Протестантские священнослужители — пасторы — не считаются теми людьми, что исполняют особые, не доступные остальным верующим ритуальные действия, а только лишь наставниками, обучающими вере и проводящими богослужения. Протестантские церкви поэтому, с точки зрения католиков и православных, потеряли преемственность от апостолов, а сами протестанты не разделяют такого учения о преемственности. По их мнению, преемственность церкви заключается не в непрерывной цепочке рукоположений, а в преемственности учения. С этим последним положением согласны, конечно, и католики, и православные тоже, но они, как мы сказали, признают необходимым для законности церкви не только это.

Во-вторых, отказавшись от института священства, протестанты отказались и от учения о таинствах. Из семи таинств протестанты оставили только два — крещение и причастие. Те церкви, которые возникли первыми, признавали и продолжают признавать за этими ритуалами сакральный смысл, а более поздние считают их просто символическими действиями.

В-третьих, у протестантов отсутствует институт монашества. Протестантизм вообще ориентирует верующего не на уход от мирской жизни, как это происходит в монастырях, а на следование божественным заповедям в миру, в обычной повседневной жизни.

В-четвертых, протестанты отвергают столь популярный и у католиков, и у православных культ Девы Марии, или Богородицы. Протестанты, разумеется, относятся с огромным почтением к матери Иисуса Христа, но считают неприемлемым воздавать ей какие-то особые почести.

В-пятых, протестанты отказались от культа святых, который есть в католицизме и православии. Протестанты считают, что недопустимо обращаться с молитвами к кому-то еще, кроме самого Бога.

В-шестых, в протестантских церквях, к какому бы из направлений они ни принадлежали, мы никогда не увидим ни икон, ни статуй. Протестанты считают почитание изображений абсолютно недопустимым, ссылаясь при этом на соответствующий текст Ветхого Завета, запрещающий поклонение изображениям. Православные и католики, напротив, считают, что этот запрет к иконам не относится.

История протестантизма начинается с Реформации, которая произошла в XVI веке, и связана с именем **Мартина Лютера** (1483–1546 гг.) — первоначально католического священника, служившего в немецком городе Виттенберге. Мартин Лютер в 1517 году выступил против католической церкви, обвинил ее в искажении христианского учения, увлек за собой последователей, и положил тем самым начало Реформации. Первоначально конфликт возник по частной проблеме. В то время в Риме строился грандиозный собор Святого Петра, и папа испытывал недостаток в средствах. С этой целью им были направлены посланники, предоставлявшие от имени папы индульгенции. В католицизме индульгенция — это тот «выкуп», удовлетворение Богу, которое дает совершивший грех верующий для того, чтобы Бог освободил его от временного наказания в земной жизни за этот грех. Католическая церковь считает, что наказание от бога за грехи бывает как после смерти, и такое наказание вечно, если только не получить отпущение грехов на исповеди, так и временное. Вот от него и освобождает индульгенция. Индульгенцией могут быть различные богоугодные дела — например, паломничество, или денежное пожертвование на нужды церкви. Вот это последнее и представляло в то время особый интерес для Рима. Так что все немедленно превратилось в фактическую продажу индульгенций, против которой и выступил Лютер. За этим выступлением и жесткой реакцией Рима на него, выразившейся в отлучении Мартина Лютера от церкви, после которого уже сам Лютер объявил отлученным папу, и последовало возглавленное Лютером движение Реформации.

Лютера поддержали многие немецкие князья, которые были недовольны тем, что католическая церковь владела в Германии огромными богатствами, обширными землями, и имела политическую власть. Их намного больше устраивала созданная Лютером реформированная церковь — немецкая, не подчинявшаяся итальянцам в Риме, да и обходящаяся, что тоже немаловажно, намного дешевле. Созданная Лютером церковь в дальнейшем получила название лютеранской — по имени своего основателя. В настоящее время в Германии примерно половина населения принадлежит к лютеранской церкви, а другая половина — к католической. В скором времени, по мере расширения Реформации, возникли и другие течения протестантизма. В Швейцарии **Ульрих Цвингли** (1484–1531 гг.) и **Жан Кальвин** (1509–1564 гг.) положили начало цвинглианству и кальвинизму, на основе которого потом возникли реформатские пресвитерианские, и конгрегаци-

оналистские церкви. В Англии король вывел церковь из подчинения Риму и сам стал главою церкви. Так возникла Англиканская церковь. Лютеранская церковь, при значительном упрощении обряда и полном отказе от торжественности и роскоши католического богослужения, сохранила некоторое сходство своего культа с католическим. Кальвинисты упростили богослужение до предела, сведя его просто к совместной молитве верующих. Это вполне соответствует характерной для кальвинизма традиции «аскетизма в миру». Англикане сохранили всю католическую обрядность епископальную иерархическую структуру. Высшим главой церкви в Англии, после короля, также остается архиепископ Кентерберийский.

Среди первых протестантских течений были и такие, которые стояли на значительно более радикальных позициях, чем Лютер и его сторонники. Сам Лютер стремился к преобразованию церкви и возвращению к первоначальной чистоте христианского учения — так, как он понимал это. Но нашлось в Германии не так уж мало людей, которые захотели полного изменения общества на основе упоминаемых в Новом Завете принципов жизни первых христиан: общинной жизни с совместным владением имуществом. Конечно, это была беднота, жившая впроголодь. Их движение, быстро переросшее в народное восстание, возглавил **Томас Мюнцер** (1490–1525 гг.). Лютер яростно обрушился на Мюнцера, воодушевляя князей уничтожить бунтовщиков. Народная армия Мюнцера была разбита княжескими войсками, а сам Мюнцер был схвачен и казнен.

Движение Реформации быстро охватывало не только Германию, но и другие европейские страны. Через несколько десятилетий оказалось, что от Рима отпала примерно половина Европы. Вначале Рим защищался от новой угрозы, по существу, только репрессиями, но стало ясно, что этим делу уже не помочь. Католическая церковь должна была принять вызов и начать обновление, которое получило название Контрреформации. Вершиной Контрреформации стал Тридентский собор. Со временем Риму удалось вернуть себе немалую часть утраченного уже не только силой оружия тех монархов, которые стояли на его стороне. Но вооруженное противостояние католиков и протестантов шло в Европе не менее полутора веков. Самым кровавым периодом этого противостояния была Тридцатилетняя война 1618–1648 гг., в которую оказалась вовлечена практически вся Европа. Когда война закончилась, то некоторые немецкие города даже принимали специальные постановления, разрешавшие уцелевшим мужчи-

нам в течение определенного срока иметь две жены — многие области Германии практически обезлюдели.

По мере расширения протестантизма, наряду с первыми церквями, возникли и более поздние протестантские направления: баптисты, методисты, квакеры, меннониты, и другие. В этом нет ничего удивительного: протестантизм ведь провозгласил обязанностью каждого христианина изучение Священного Писания, и объявил, что каждый может постигнуть содержащуюся в нем истину без того, чтобы прибегать к авторитету иерархии, которая, как учил Рим, наделена исключительным правом толковать вероучение. Поскольку понимание Священного Писания у разных людей может и не совпадать, постольку в протестантизме с самого начала обнаружилась тенденция к непрерывному появлению новых религиозных общин. И этот процесс продолжается и до настоящего времени. В XIX веке появилось, например, движение адвентистов, с рубежа XIX–XX веков ведут свою историю пятидесятники. А некоторые церкви появились и совсем недавно, как, например, основанная в 1979 году в Бостоне Церковь Христа.

Влияние религиозной философии протестантизма на формирование новоевропейской цивилизации и науки. Идеология протестантизма подготовила почву для формирования новоевропейской цивилизации и легитимации науки, которая происходила с помощью теологических «метаповествований», не имеющих отношения к науке. Легитимирующий потенциал протестантизма для науки был все же случайным, а не необходимым, так как пуританизм обеспечил основную, но не исключительную поддержку в данном историческом периоде и данном месте (в Англии XVII в.).

Важным фактором, оказавшим влияние на легитимацию науки, был фидеизм протестантской теологии и философии. Начавшийся в католической средневековой философии XII–XIV вв. разрыв между верой и разумом продолжился в Новое время под влиянием Реформации, в результате чего человеческая разумность лишается богоподобности, превращаясь в исключительно субъективное начало. Волюнтаристическая теология, получившая свое наиболее последовательное выражение в номинализме XIII–XIV вв. (Иоанн Дунс Скот, Буридан, Николай из Отрекура, Уильям Оккам и др.) определила решение проблемы веры и разума в протестантизме. Номиналисты утверждали, что теология не является наукой, а Бог не иррационален, а сверхрационален, и поэтому Он не противоречит творению, а превышает нашу естественную способность познания.

Соглашаясь с номиналистами в вопросе о понимании установленных Богом законов природы, которые по его воле могут быть изменены, М. Лютер все-таки понимал божественное всемогущество не в качестве бесконечности возможностей, открытых для Бога, а в смысле бесконечной божественной силы, проявляющей себя в существующем мире. Мыслитель был близок к номиналистам в том, что для него Откровение определено Христом и верой, а не разумом, поэтому оно, в принципе, не может быть рационально доказано или опытно подтверждено. Он отказывался связывать веру с разумом, так как разум не только бессилен, но и вреден в деле веры, что предполагает разграничение веры и разума. Мартин Лютер настаивает «не на взаимной терпимости разума и веры, а на категорической непримиримости веры к разуму, обосновывающему веру, и на категорической непримиримости разума к вере, пытающейся ориентировать разум в его посюстороннем, мирском исследовании». Дело в том, что «эпистемология реформатора — это «эпистемология границ», и многие лютероведы XIX и XX веков не без основания именовали его «Кантом XVI столетия»¹.

Гармония веры и разума совершенно неприемлема для Мартина Лютера, так как он считал, что истины философии и истины теологии относятся к различным сферам и не согласуются между собой. В этих идеях отразилась «теория двойной истины», использующаяся для обоснования относительной самостоятельности рационального философствования. «Теория двойной истины» вплоть до XVII века оставалась существенным фактором секуляризации и «работала против теологического мировоззрения» тем эффективнее, чем решительнее отстаивался дуализм веры и разума².

Согласно протестантизму, для постижения Бога не требуется ни дедукции, ни индукции, ни экспериментов, ни экстраординарных душевных состояний, а вполне достаточно веры, которая реформаторами понимается как уверенность христианина в своем спасении. Она мыслится преимущественно в соотнесении с волей как некая «настроенность» и «установка», как «дар Божий», пассивно усваивающийся человеком³. Реформаторов можно на-

¹ Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. — М., 1991.

² Там же.

³ Огицкий Д. П., Козлов М., прот. Православие и западное христианство. — М., 1999. — С. 131.

звать фидеистами, так как прочная вера, противопоставленная как рациональному, так и иррациональному богопознанию рассматривается ими в качестве необходимого и достаточного условия спасения. Учение о спасении только верой (*Sola Fide*) начало развиваться в западной церкви задолго до Реформации. Подобные воззрения высказывал Бернар Клервосский (XII в.), Иоанн Вессель (XV в.), учивший, что заслужить спасение добрыми делами невозможно, ибо вина человека пред Богом метафизически несоизмерима с его земным усердием.

Разум в протестантизме не может претендовать на независимость от Божественной воли и заповедей Писания. Но если речь идет об исполнении заповедей, то они реализуются не в ходе мистического соединения с Богом, а в ходе рационально организованной практической деятельности. В протестантизме человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство практической деятельностью человека на основе веры. Следствием реформаторского фидеизма, основанного на вере, рассматривающейся в качестве необходимого и достаточного условия спасения и начинающейся с самоотрешенного вслушивания в смысл Писания, оказывается в итоге независимое, волевое, рассудительное и ответственное поведение в миру. В богословских сочинениях Мартина Лютера, направленных против рационального богопознания можно увидеть указания на то, что «в ремеслах и практических науках, в руководстве хозяйством и политической жизнью нет инструмента более уместного и эффективного, чем разум». Это было, пожалуй, «самым важным вкладом Реформации в становление буржуазного «здорового смысла» и в подготовку научной революции XVII века»¹.

Толкование Священного Писания отдано во власть человеческого разума, ибо у человека нет другого способа узнать волю Бога, кроме как через чтение Библии. А поскольку человек истолковывает Библию с помощью собственного рассуждения, то тезис об абсолютном авторитете Библии оказывается оправданием разума. Эта мысль развивается в протестантизме в учении о Священном Писании как единственном источнике богопознания (*Sola Skriptura*).

В протестантской теологии и философии господствовал рационалистический подход к изучению мира, что в качестве второго легитимизирующего фактора позволяет выделить практицизм протестантизма. Как мы уже показали, в теологии Реформации

¹ Соловьев Э. Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. — М., 1991.

преобладала идея, отвергающая возможность примирения веры и разума, религии и научного знания. Кроме того, идеологи Реформации утверждали примат воли, приняв «теологию воли» блж. Августина и продолжив «волютаристскую» линию средневековой философии. Специфика решения проблемы свободы воли в протестантизме заключается в следующем: М. Лютер отрицает свободу человека по отношению к вопросам спасения и нравственного самоопределения: «Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает...; если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездовых или стремиться к ним, но сами ездовые борются за то, чтобы удержать его и завладеть им». <...>. Свободная воля без Божьей благодати... неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру»¹. Однако это не означает, что человек начисто лишен свободы, ибо он становится свободным, когда приобщается к Божественной благодати через веру, а вера выражается в следовании божьим заповедям на земном поприще. Что касается земных дел, то здесь все отдано во власть человека и его разума, так как у него, согласно М. Лютеру, «нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть по отношению к тому, что ниже его»².

По поводу свободной воли Ж. Кальвин отмечал, что человек «обладает свободной волей, но не потому, что у него есть свобода выбора между добром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принуждению». На идеи блж. Августина он опирается как на признание того, что «вне присутствия Божьего Духа воля человека не свободна... Также, что свободная воля — пленница и не в состоянии делать добро. Также, что она не станет свободной, пока не освободит ее милость Бога». Исходя из того, что свободная воля утверждается в милости Божьей, и что «где дух Господень, там свобода», Ж. Кальвин вопрошает: «Если же они рабы греха, то как могут они хвалиться свободной волей? А если они освобождены, то как же они хвалятся, будто это их собственная заслуга? Или они уже настолько свободны, что не желают быть служителями Того, кто сказал: «Без Меня не можете делать ничего»³.

¹ Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1987. — С. 332–333.

² Там же. — С. 366.

³ Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: в 3 т. — М., 1997. — Т. 1. — С. 203, 212, 260–262.

В протестантизме воплощение в жизнь истин веры является работой разума. Именно человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство ее практической реализацией. Практическим делом разума становится честный труд как «мирская аскеза». Такой подход, акцентирующий внимание именно на божественной воле, а не на божественном разуме определил характерный для протестантизма подход к изучению природы. С этим связана общая ориентация реформаторов (как и номиналистов XIV в.) на эмпирическое знание. Пуритане полагали, что человек может узнать Бога через постижение Природы, поскольку Бог являет Себя именно через нее. Поэтому наука не считалась враждебной по отношению к религии, а скорее служила твердым основанием для веры. Они признавали, что «добрые дела» служат признаком, если не доказательством, того, что человек избран для спасения, и поскольку Бога можно прославлять посредством социального утилитаризма, то наука — это благо, ибо она является эффективным орудием совершения добрых дел и социального усовершенствования.

В теологии Реформации разум не имеет право претендовать на постижение и исследование потустороннего, но в мире посюстороннем нет преграды для его проницательности. Экспозиция трансцендентности и рациональной непостижимости Бога дает установку доступного и познаваемого мира, что создало благоприятные условия для становления новой, несхоластической рациональности, первым проявлением которой станет экспериментально-математическое естествознание.

В интеллектуальной культуре Реформации происходит формирование принципа субъективности, на тотальное господство которого в новоевропейской философии указал Г. Гегель, проиллюстрировав это факт в работе «Философия права». В подтверждение он приводил пример того, что право и нравственность стали рассматриваться «как основанные на человеческой воле, тогда как раньше они существовали только в виде полагаемой извне заповеди Бога, записанной в Ветхом и Новом Завете, или в форме особого права (привилегий) в древних пергаментах, или в трактатах». Моральные понятия стали приспосабливаться к признанию субъективной свободы индивидов.

Ключевым историческим событием для осуществления принципа субъективности, согласно Ю. Хабермасу, стала, в том числе и эпоха Реформации. Благодаря М. Лютеру «религиозная вера обрела рефлексивность, в одиночестве субъективности божественный мир превратился в нечто установленное благодаря нам. Вза-

мен веры в авторитет провозвестия и предания протестантизм утверждает господство субъекта, настаивающего на собственном понимании предмета: гостия считается еще только тестом, реликвия — лишь костью»¹. Принцип субъективности переносится и на проблему Богопознания, которое в протестантизме возможно на основе объективированного в Священном Писании Откровения. Когнитивному отношению к Богу в средневековой схоластике Реформация противопоставляет отношение понимающе-герменевтическое отношение, что приводит к формированию в протестантской традиции философской герменевтики (Ф. Шлейермахер и др.).

В протестантизме происходит, во-первых, разделение веры и знания; во-вторых, рационализация практической деятельности; в-третьих, господство принципа субъективности. Эти факторы явились легитимизирующими для появления новоевропейской культуры и науки.

Попытки увидеть истоки науки в социокультурных трансформациях, вызванных Реформацией, привлекли внимание многих философов. Идею об опосредованности научной революции XVII в. протестантизмом разделял Г. Гегель, который в ряде ранних произведений и в соответствующих разделах «Философии истории» и «Философии религии» привел достаточно определенные указания на то, что корни новой рациональности, нового самосознания, нового отношения к труду и обогащению, отличающие Западную Европу XVIII–XIX вв., надо искать в реформационном процессе. Эта идея получила подтверждение в историко-культурных исследованиях конца XIX — начале XX вв.

В первую очередь следует выделить так называемую гипотезу Вебера-Мертон, в рамках которой указывается на то, что, во-первых, аскетический протестантизм содействовал мотивации и переориентации деятельности человека в направлении опытных наук и, во-вторых, протестантский этос оправдал занятии наукой и способствовал ее институтизации.

Немецкий социолог М. Вебер отмечал тесную связь зарождающегося научного экспериментально-эмпирического метода познания именно с протестантизмом. Он утверждал, что «решающей для протестантской аскезы точкой зрения ... является следующая: подобно тому, как христианина узнают по плодам его веры, так и познание Бога и его намерений может быть углублено посредством познания его творений. В соответствии с этим все пури-

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. — М., 2008. — С. 17.

танские, баптистские и пиетистские вероисповедания проявляли особую склонность к физике и к другим, пользующимся теми же методами, математическим и естественным наукам. В основе лежала вера в то, что посредством эмпирического исследования установленных Богом законов природы можно приблизиться к пониманию смысла мироздания, который вследствие фрагментарного характера божественного откровения (чисто кальвинистская идея) не может быть понят путем спекулятивного оперирования понятиями. Эмпиризм XVII века служил аскезе средством искать «Бога в природе». Предполагалось, что эмпиризм приближает к Богу, а философская спекуляция уводит от Него»¹. Идеям М. Вебера были созвучны идеи американского социолога Р. Мертона, который показал, что набор пуританских ценностей способствовал научной работе, так как изучение природы представлялось запятием не только достойным, но и полезным для человечества. Кроме того, оно одобрялось с религиозной точки зрения, поскольку способствовало раскрытию деяний Творца и само служило примером разумной и организованной деятельности².

Гипотеза Вебера–Мертона является объектом научной полемики, но на сегодняшний день от нее никто не отказался. Более того, современные исследователи постоянно отмечают актуальность идеи о детерминированности научной деятельности протестантскими религиозными ценностями. Критика гипотезы Вебера–Мертона не помешала тому, что она стала одной из самых значительных идей, «значительным событием современной истории» в арсенале современной истории и философии науки³.

Религиозные представления выступили побуждением к научным исследованиям. Исследователь П. П. Гайденко отмечает, что «протестантски ориентированные ученые и в самом деле апеллируют к опыту, как Фрэнсис Бэкон, или к рационализированному с помощью математики эмпиризму, к эксперименту, как его понимают Гюйгенс, Гук, Ньютон. Это эксперимент реальный, а не просто мысленный, к какому главным образом прибегали и Галилей, и Декарт»⁴. Обращение к опытному исследованию основано на том, что все сущее, как в большом, так и в малом, несет на себе печать Творца.

¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 293.

² Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура. — М., 2006.

³ Барбур И. Религия и наука. История и современность. — М., 2001. — С. 30.

⁴ Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. — М., 1997. — С. 84.

Побуждения к занятию наукой формировались, прежде всего, под влиянием ценностей аскетического протестантизма (Голландия и Англия XVII века), включающих представление о будущем усовершенствовании мира под эгидой провидения. Наука со своими обещаниями изучить законы мира и тем самым облегчить страдания людей как нельзя лучше вписывалась в эти протестантские представления. Оксфордский профессор Дж. Х. Брук пишет: «..Невозможно отрицать, что одним из источников современной идеи прогресса было хилиастическое богословие пуританских реформаторов, стремящихся преобразить мир в качестве подготовки ко Второму пришествию Христа»¹.

Протестантская духовность выступила как смысловая основа новой трудовой этики и стала вдохновляющей силой рационально-практического преобразования мира. Освящая рациональную предприимчивость свободного индивида, протестантизм стал духовной основой новой цивилизации, построенной на принципах индивидуальной свободы, рыночных отношений, правового государства и рационально-технического преобразования природы. Так, В. Зомбарт отмечал: «Со всей решительностью пуританская этика требует рационализации и методизации жизни, подавления влечений, превращения человека-твари в разумного человека: «Не берите и не делайте ничего только потому, что чувство или страсть хотят этого, но тогда исключительно делайте, когда у вас есть разумное основание так поступать»². Тем самым протестантизм дал мощный импульс к рационализации всех видов деятельности и созданию науки Нового времени.

Оригинальную концепцию протестантского происхождения науки предложила Л. М. Косарева³. Изучая становление и развитие новоевропейской науки, она пришла к выводу, что социально-экономические трансформации капитализма не являются непосредственными причинами появления науки. Между материальным производством и возникновением науки находится масса опосредующих звеньев, одним из которых явился протестантизм. Он был господствующей религией Англии, где и возникает наука. Становление науки, как считает Л. М. Косарева, шло не через ослабление религиозной веры, а, напротив, явилось результатом «предельной интенсификации и накала религиозного чувства» в

¹ Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004. — С. 28.

² Зомбарт В. Буржуа. — М., 1936. — С. 196

³ Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки нового времени. — М., 1989.

протестантизме. Схоластическая картина мира, базирующаяся на принципе «иерархии твари», потерпела крах под влиянием протестантской идеи равенства природного и социального бытия, что закрепило идею социального равенства как основную мысль нарождающегося класса буржуазии.

6.2. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НЕОПРОТЕСТАНТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В истории протестантской философии выделяется **либеральная теология** (XVIII–XIX вв.), к основным представителям которой относятся Ф. Шлейермахер; Ф. Баур и Д. Штраус как представители Тюбингенской школы богословия, предпринявшей попытку критического исследования Нового Завета; А. Ритчль и А. Гарнак — представители неокантианства в протестантской теологии и др.

Общим свойством влиятельного в XIX в. направления исследований Нового Завета либерально-протестантскими теологами из университета г. Тюбинген в Германии является критический подход к традиционным представлениям об авторстве и подлинности текстов Нового Завета. Лидером направления считается профессор теологии и истории **Фердинанд Христиан Баур** (1792–1860 гг.). В его работе «Противоположность католицизма и протестантизма» (1834) он утверждал приоритет разумности и исторической обоснованности как отличительных черт протестантизма. Эти установки Ф. Х. Баур дополняет принятием гегелевского истолкования исторического процесса как движения, в котором постоянно выявляются и борются внутренние противоположности. На такой основе им был выработан способ объяснения истоков христианства и мировоззренческого содержания Нового Завета, что отразилось в работе «Христианский гнозис, или христианская философия религии в ее историческом развитии» (1835). В исследованиях Ф. Х. Баура прослеживается характеристика раннего христианства как эпохи противостояния двух линий развития: линии апостола Петра («петринизм»), которую образовывали приверженцы святости иудаистских писаний и обрядов; линия апостола Павла («паулинизм»), которую представляли сторонники полного освобождения вероучения и культа от этноконфессиональной регламентации. Свидетельства этих тенденций в разной мере обнаруживаются во всех новозаветных текстах. Отсюда следует вывод о способе датировки книг Нового Завета. Явное преобладание в какой-либо из книг одной из двух выявленных тенденций позволяет относить эти тексты

к соответствующему периоду истории христианства. «Петринизм» — время со второй половины I в. по первую половину II в. Смягчение или отсутствие противоречий в тексте говорит о разрешении конфликта путем полного размежевания двух названных линий и о выходе «паулинистской» линии на новый уровень религиозного развития — книги второй половины II в. При некоторой искусственности бауровской модели раннего христианства, начало этой религии раскрывается как динамичный процесс напряженных духовных и социальных исканий. Еще один вывод Ф. Х. Баура касается аутентичности канонических Евангелий. Время их написания, полагал он, не может совпадать с самими событиями, там изложенными, поскольку петринистская и паулинистская линии присутствуют в канонических текстах уже в компромиссно-примиренном виде. Следовательно, все они составлялись как переработка какого-то более древнего, несохранившегося «первоначального Евангелия».

В русле воззрений Тюбингенской школы принято также относить и начальный период исследовательской деятельности немецкого историка, лютеранского пастора **Давида Фридриха Штрауса** (1808–1874 гг.), всемирную известность которому принес труд «Жизнь Иисуса» (1835–1836). Историчность Иисуса Христа для Д. Ф. Штрауса очевидна, но евангельское жизнеописание вызывает сомнение. Содержание Евангелий отразило, по мнению Д. Ф. Штрауса, обстоятельства и уклад более поздней эпохи. К тому же они насыщены неизбежными во времена мировоззренческих кризисов легендарными подробностями и мифологичными представлениями. Отсюда следует, что суть христианства надо искать не в личности Иисуса Христа, но в совершенно новом для его эпохи строе вероисповедных идей. В этом смысле евангельские повествования по-своему достоверны, так как они запечатлели интуитивное ощущение народным сознанием божественного присутствия в мире. Но в образе Иисуса Христа символически выразилось единство конечного и бесконечного, духа и природы, Бога и человека. Труд Д. Ф. Штрауса стал образцом установления в христианстве фактов, согласующихся с данными науки и тем самым подтверждающих истинность связанных с ними положений религии.

Радикальная или «новая теология», распространившаяся после Второй мировой войны, связана и именем теолога и философа **Дитриха Бонхеффера** (1906–1945 гг.). За свою короткую жизнь он успел создать ряд значительных произведений. Уже сами их названия — своеобразное обозначение станций на пути его становления как протестантского теолога и философа: «Наследование»

(1937), считающееся главным трудом жизни Д. Бонхоффера, выдвигает строгие нравственные духовные требования к верующим, основанные на необходимости строить жизнь в соответствии с главными ценностями христианства; «Творение и грехопадение» (1933) — сочинение, в котором Д. Бонхоффер на основе толкования первых трех глав Библии защищает сходные теологические и этические ценности и нормы; «Совместная жизнь» (1933) — последняя книга, опубликованная Д. Бонхоффером. Она относится к области так называемой практической теологии и отстаивает мысль о том, что «живая церковь» всегда имеет преимущество перед теоретической теологией. Посмертно были опубликованы фрагменты «Этики» (1949); своеобразное завещание мыслителя — «Письма и заметки из заключения» (1951). Д. Бонхоффер выступал против узкоцерковных подходов и понимал и принимал действительный мир как целое. Будучи «земным», мир предполагает путь антиномий. Но и в этом «земном» мире Бонхоффер придает вере новое значение. Бог — это не некая духовная сила, с которой человек сталкивается где-то на краю жизни. Бог ожидает признания и сохранения веры в Него также и в полноте жизни, в самом ее разгаре. Вера, согласно Д. Бонхофферу, имеет «мирской» характер и обращена к «посюстороннему». Мышление выбирает для своей ориентации такие понятия, как «человечность, терпимость, мера». Этика взывает к таким понятиям, как «естественное», «отвечающее сути дела», «представительство», «принятие вины», а такие понятия, как «труд», «брак», «власти», «церковь» направлены на упорядочивание жизни. В тенденции пробивает себе дорогу «мышление, ориентированное на другого». Церковь лишь тогда становится церковью в христианском смысле, когда она есть «церковь для другого». «Ближний» — это трансцендентное. Испытав страдания, Д. Бонхоффер утвердился в мысли, что Бог принимает на себя также и страдания этого мира.

После 60-х гг. XX в. в протестантской философии нарастает скептическое отношение к политизации и социологизации теологии, в результате чего протестантские мыслители все чаще начинают обращаться к эсхатологической проблематике, что находит выражение в «**теологии надежды**». Протестантский теолог **Эрнст Блох** (1885–1977 гг.) разрабатывал эсхатологическую «теологию надежды», соединяя представление о неотчужденном цельном человеке с философским и социологическим анализом существования человека, истории как движения к совершенному будущему, которое входит в настоящее, определяет его и предвосхищается в надежде. Теологическую модификацию учения

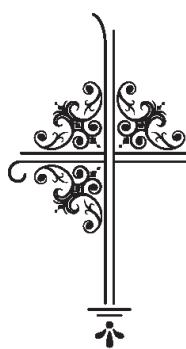
Э. Блоха представляют работы **Юргена Мольтмана** (род. в 1926 г.), немецкого реформатского богослова, профессора систематической теологии в Тюбингене. В книге «Теология надежды» он утверждает, что надежда на спасение оказывает сильнейшее влияние на восприятие человеком реальности. С ней связана, по Ю. Мольтману, историчность человека. Он подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории. Поэтому его теология надежды рассматривается и как разновидность политической теологии. Революция, освободительное движение угнетенных слоев общества и народов понимаются им как возможные конкретные манифестации эсхатологической революции. Ю. Мольтман говорил о сходстве между эсхатологической миссией христиан и революционными движениями в истории и указывал на «социализацию человечества» в качестве аспекта христианской надежды на спасение, наряду со справедливостью, гуманизацией человека и миром всего творения. Ю. Мольтман оценил социализм в качестве несовершенной фазы революционного процесса освобождения человека, а в работе «Распятый Бог» (1972) он назвал социализм «символом освобождения человека из дьявольского круга бедности».

Правильно понять историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Ю. Мольтмана, учение о страдании Бога вместе со всем страждущим человечеством. «Вопль о свободе, — писал Ю. Мольтман в статье «Вера в божье освобождение» (1977) — несетя не только от человечества, это также и собственный вопль Божий. В стеснениях голодных, в мучениях узников, в безмолвном умирании природы стенает, голодает и воздыхает сам Дух Божий». Представляя Бога источником надежды и свободы человека, изображая его становящимся и развивающимся на пути к свободе через страдания, Мольтман сводит социальную проблематику к богословской. Грех, выражающийся в глубоко укорененном изначальном страхе, делает людей агрессивными и оценивается Ю. Мольтманом как отчуждение человека от его богозданной сущности. Проистекающий из греха страх является источником всех страданий людей в условиях патриархата, капитализма, тоталитаризма и нигилизма. Освобождение понимается Ю. Мольтманом как духовное, нравственное преобразование человека. «Свобода как завершенный процесс освобождения, — утверждает Ю. Мольтман, — является для христиан надеждой, эсхатологической целью первого творения Божия» («Человек. Христианская антропология в конфликтах современности»). В работах «Триединство и

Царство Божие», «Бог в творении» и др. Ю. Мольтман стремится ориентировать теологию на жизненную практику человека, экологическую и культурную проблематику.

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Барбур И. Религия и наука. История и современность. — М., 2001.
2. Барт К. Очерки догматики. — СПб., 1997.
3. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. — М., 1994.
4. Брук Дж. Х. Наука и религия: историческая перспектива. — М., 2004.
5. Бультман Р. Новый Завет и мифология // Вопросы философии. — 1992. — №1.
6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990.
7. Громадка Й. Л. Перелом в протестантской теологии. — М., 1993.
8. Зноско-Боровски М., прот. Православие, Римо-католичество, протестантизм и сектантство. Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991.
9. Зомбарт В. Буржуа. — М., 1936.
10. Кальвин Ж. Наставление в христианской вере: в 3 т. — М., 1997.
11. Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки нового времени. — М., 1989.
12. Кьеркегор С. Страх и трепет. — М., 1992.
13. Лютер М. Избранные произведения. — СПб., 1994.
14. Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура. — М., 2006.
15. Мольтман Ю. Теология надежды // Вопросы философии. — 1990. — №9.
16. Огицкий Д. П., Козлов М., священник. Православие и западное христианство. — М., 1999.
17. Основы религиоведения / под ред. Яблокова И. Н. 5 изд., перераб. и дополн. — М.: Высшая школа, 2008.
18. Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас: очерки по истории философии и культуры. — М.: Политиздат, 1991.
19. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — М., 1995.
20. Философско-религиозные истоки науки. — М., 1997.
21. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. — М., 2008.
22. Шлейермахер Ф. Речи о религии к людям образованным, ее презирающим. — М.-К., 1994.
23. Штраус Д. Жизнь Иисуса: в 2 кн. — М., 1992.
24. Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1987.
25. Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Лойола. — М., 1995.



7. Русская религиозная философия

Пути древнерусской мысли были тесно связаны с «путями русского богословия» (прот. Г. Флоровский) и, как и в средневековой Европе, так и в Киевской, а затем и в Московской Руси философские идеи находили свое выражение, прежде всего, в богословских сочинениях. Основными темами были следующие: изучение и популяризация мистико-аскетической византийской традиции, защита православия и теологизация княжеской власти и др. Традиция исихазма проявилась в воззрениях заволжских старцев-нестяжателей в лице **Нила Сорского** (1433–1508 гг.) и др., полемизирующих с иосифлянами в лице **Иосифа Волоцкого** (ок. 1439 г. — 1515 г.) и др.

«**Москва — третий Рим**». На фоне созревших необходимых исторических условий и формальных предпосылок, таких как объединение Руси под московским единодержавием, свержение татарской неволи, Флорентийская уния и падение Константинополя, брак Ивана III с византийской принцессой Зоей Палеолог, московский центр стал притягивать к себе и центр церковной власти, тип православного царства, преемственного продолжения Византии. Исторические мотивы, размышления о судьбе русского народа в контексте общемировой истории прослеживаются у **митрополита Иллариона** (XI в.) в его «Слове о законе и благодати». Элементы концепции «Москва — третий Рим» можно найти в памятниках литературы XV в., повествующих о па-

дении Византийской империи, где отмечается катастрофичность этого события, а с XVI в. повествования подобного рода снабжаются пространными описаниями. В «Русском Хронографе», древнейшая редакция которого восходит к XVI в., русское государство выступает как наследник великих держав прошлого, как «Третий Рим», единственный оплот православия перед турецкой и католической экспансиями. Хронограф связывает надежду на будущее возрождение Седмихолмого града с русским народом. В цикле повестей «Сказания о князьях Владимирских» соединение русской истории со всемирной осуществляется генеалогически. В этом произведении проводится мысль о возможности сосуществования двух царств и двух царей, в отличие от византийской концепции «один только царь во вселенной», так как главная задача царей — защита православия. Сказание повествует о том, как император Константин Мономах под влиянием победы, одержанной во Фракии великим князем Владимиром Всеволодовичем, и в связи с разделением церквей отправляет к нему послов с предложением мира и любви и с дарами, знаками царского достоинства. В «Повести о белом клобуке» посольского толмача Дмитрия Герасимова превозносится церковный авторитет Руси и вместе с ним ее политическое значение. Исходя из идеи передвижения единого православного царства, его символом, величайшая святыня — белый клобук — чудесным образом попадает на Русь: «... и вся святая предана будут от Бога велицей русей земли во времена своя»¹. В «Повести о белом клобуке» мотивируется и описывается перенесение на Русь церковной святыни, в отличие от «Сказания о князьях владимирских», где говорится о переходе гражданских святынь — царских инсигний.

Окончательную и самую сильную формулировку сложившихся в обществе представлений о роли русского государства и его правителей дал старец псковского Елезарова монастыря **монах Филофей** (1465–1542 гг.) в своих посланиях к дьяку Мисюрю Мунехину и великим князьям — Василию III и затем Ивану III. В 1524 году появляется предсказание, связанное с тем, что по астрологическим наблюдениям должен совершиться великий переворот, «перемещение», «знамение водное», в результате которого произойдет «пременение и изменение и преиначение», распространяющееся на весь мир: царства, народы, их обычаи, на «скоты и белуги морские». Предсказание истолковывалось как указание на всемирный потоп. Опровергая достигшее России предска-

¹ Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви: в 2 т. — М., 2000. — Т. 1. — С. 479.

ние, Филофей и создал концепцию «Третьего Рима». Предложенная им альтернатива — неразрушимое, служащее залогом земного существования человечества, «Ромейское царство», «Третий Рим». Автор предложил свою периодизацию христианской истории. Первый период — единство христианского мира, «соединение» в первые восемь веков, закончившееся после VIII Вселенского Собора процессом разделения церквей. Второй период — предательство православной греческой веры в «латынство» на Флорентийском соборе и «разорение» Греческого царства. Обращаясь к своему отечеству, старец говорит, что «теперь во всей поднебесной один христианский православный царь — государь русский, и святая Вселенская Церковь вместо Рима и Константинополя сияет светлее солнца в Москве» и «... вся христианская царства приидоша в конец и снисдошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское царство. Выражение «снисдошася в Ромейское царство» не менее важно в концепции «Третьего Рима», чем ее наиболее известная формула, так как оно связывает эту идею с теорией *translatio imperii*: судьбы православных царств соединились в России — новом Ромейском царстве в духовном плане¹. «Третий Рим» — не только Москва, и Ромейское царство — не конкретное политическое образование, но функция сохранения конфессиональной чистоты, носителями которой могут быть различные государственные образования, функция, которая перешла теперь к России.

В сочинениях **Максима Грека** или **Максима Триволиса** (ок. 1470–1556 гг.), затрагивающих тему православного государства и его правителя, имплицитно выражено его отношение к идее «Третьего Рима». В Послании к Василию III Максим Грек просит отпустить его на Афон и, обещая государю показать там «нарочитая и царская твоя исправления», сравнивает Василия III с Константином Великим, сохраняя при этом значение «Нового Рима» за Константинополем. В «Слове к начальствующему на земли» видит причины падения «второго Рима» в моральном несоответствии правителя своему высокому предназначению. Предостережением против «гордости и превозношения, сребролюбия и лихоимства, призывами к милости, долготерпению, праведному суду, попечению о подчиненных очерчивает Максим Грек контур «православного правителя». Для него не столь важна сама идея *translatio imperii*, сколько духовный облик «ромейского царства» и его правителя. Дело в том, что оформляющаяся тогда идея

¹ Синицына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. — М., 1998. — С. 242.

«Третьего Рима» была в какой-то мере интуицией эпохи, и Максим Грек как ее современник и подданный «Ромейского царства» сочувствовал ей. Однако вскоре апокалиптическая схема с апелляцией к духовно-нравственному фактору была перетолкована официальными книжниками а панегирическом смысле и превратилась в политическую теорию официального хилиазма.

Специфика и формы русской религиозной философии. На основе традиций патристики, византийской философии, древнерусской религиозно-философской мысли в русской культуре формируется собственная религиозная философия. Русские религиозные философы негативно относились к абсолютизации научной рациональности, видя в ней итог расчленения «цельности духа». Если, как считали они, основанием западноевропейской философской мысли является *ratio*, то в основе русской философии, корнями уходящей в православие, лежит Λογος. Дело в том, что *ratio* есть свойство человеческое, а Логос метафизичен и божественен. Поэтому история русской философии «представляет собой непрерывающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»¹. Специфические особенности философской традиции восточной патристики были продолжены и переосмыслены русскими религиозными мыслителями, критиковавшими абсолютизацию новоевропейской научной рациональности и стремившимися к созданию самобытной философии на основе религиозного мировоззрения. Можно выделить следующие основные формы русской религиозной философии:

1. Духовно-академическая философия.
2. Философия славянофильства.
3. Метафизика всеединства.

7.1. ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Духовно-академическая философия представляла собой в определенной мере целостное образование, характеризующееся определенной общностью системных характеристик, и прошла два этапа в своем развитии. **Ранняя духовно-академическая философская** традиция, развивающаяся в Киево-Могилянской

¹ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 73.

и Славяно-греко-латинской академиях. В начале XVI в. была создана Киево-Могилянская академия, а в 1687 г. в Москве — Славяно-греко-латинская академия. Важность ранней духовно-академической философии состоит в том, что на протяжении XVII–XVIII вв. академии Киева и Москвы были единственными учебными заведениями с лучшей в России образовательной программой, в том числе и в области философии. **Новая духовно-академическая философская** традиция, развитие которой было связано с развитием существующих академий и учреждением новых в начале XIX в. (гг. Киев, Москва, Санкт-Петербург, Казань). Киевская и Московская академии имели более чем вековую предысторию. Дело в том, что Киево-Могилянская и Славяно-греко-латинская академии пришли в упадок, и на их основе были созданы соответственно Киевская и московская духовные академии. Полный академический курс был рассчитан на четыре года и предполагал изучение Священного Писания, догматического и нравственного богословия, гомилетики, пастырского богословия, педагогики, церковного права, истории церкви, патристики, церковной археологии, философии с логикой, психологией, метафизикой и историей философии. Философия в системе богословского образования занимала далеко не доминирующее положение. Русское православие еще от Византии восприняло общую антифилософскую установку, а в XIX в. императорским указом преподавание философии было запрещено на целое десятилетие. Правда, в стенах духовных академий сохранилось преподавание логики и истории философии. Вместе с тем многими само богословие воспринималось как теоретически выраженная вера, а в определенном смысле как сама философия.

Расцвет **Киевской духовной академии** приходится на начало XIX века и связан с именами двух выдающихся ее представителей — профессоров — протоиерея **Ивана Михайловича Сковрцова** (1795–1863 гг.) и **архиепископа Иннокентия (Борисова)** (1800–1857 гг.), у которых учились в 20–50-е гг. XIX в. известные представители данной школы. Философы Киевской духовной академии, опираясь на традиции Киево-Могилянской академии, создали киевскую **школу философского теизма**. В России происходил своеобразный процесс сращивания духовно-академической философии с университетской. Многие выпускники философских кафедр становились профессорами философии различных российских университетов. Среди представителей школы киевского философского теизма можно выделить **Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого** (1813–1889 гг.), который учился в Киевской духовной

академии, защитил диссертацию «Обозрение системы философии Гегеля» (1850). Он стал автором первой российской философской энциклопедии — «Философского лексикона». Формулируя собственную философско-богословскую позицию в русле православного теизма, С. С. Гогоцкий полагал, что христианское понимание Бога как «Безусловного Существа» и «всесовершенного разума» нашло свое выражение в истории философской мысли и в особенности в философских системах Г. Гегеля и Ф. Шеллинга.

Другой профессор Киевской духовной академии — **Памфил Данилович Юркевич** (1826–1874 гг.), впоследствии — профессор кафедры философии Московского университета. Фундамент религиозной метафизики П. Д. Юркевича составила традиция платонизма, к которой он апеллировал постоянно и которую последовательно соотносил с философским опытом, берущим свое начало в философии И. Канта. Послекантовская философия, по П. Д. Юркевичу, не может предать забвению учение Платона о «метафизической и абсолютной истине», поскольку в этом случае философское открытие самого Канта оказывается лишь еще одним вариантом скептицизма, «который вообще невозможен в смысле философского принципа». «Истина Кантова учения об опыте, — утверждал П. Д. Юркевич, — возможна только вследствие истины Платонова учения о разуме». Философия, по П. Д. Юркевичу, есть не признающее никаких границ стремление к «целостному мирозерцанию» и в этом отношении «есть дело не человека, а человечества». Поднимаясь на «метафизическую высоту безусловной Божественной идеи», философия «встречается» с верою, «которая в истории науки есть деятель более сильный... нежели сколько воображает себе исключительная эмпирия». Для П. Д. Юркевича вера — метафизическая предпосылка познания, причем как научного, так и философского, но «встреча» веры с теоретическим знанием возможна только в сфере философии. В трактовке П. Д. Юркевича классическое «верую, чтобы понимать» означало признание необходимости оплодотворения веры, как существеннейшего двигателя познания, философией, необходимость философской веры. Уже этим обстоятельством определяется также необходимость и даже неизбежность религиозной философии. Это убеждение П. Д. Юркевича в фундаментальном религиозном значении свободной философской мысли — отнюдь не в качестве инструмента («служанки») безусловно было воспринято его учеником, основоположником традиции российской метафизики всеединства В. С. Соловьевым.

Богословские школы Киева и Москвы старше, чем в Санкт-Петербурге, но собственно **Санкт-Петербургская духовная академия** была открыта первой, а затем появились академии в Москве (1814), Киеве (1819) и Казани (1842). Поэтому Санкт-Петербургской духовной академией был задан общий тон, которого держалась вся духовно-академическая философская традиция. Ее видный представитель — **Федор Федорович Сидонский** (1805–1873 гг.). Основное сочинение — «Введение в науку философии» (1833) представляло собой первый опыт философского «введения» в историю русской мысли. Философия определяется автором как «учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и проведенное до определения законов, по которым должна направляться наша человеческая деятельность». Историко-философский процесс Ф. Ф. Сидонский рассматривал как постепенное и не лишённое противоречий продвижение к полноте истины. Философия обладает внутренней самостоятельностью, и ее «встреча» с истинной религией происходит свободно и естественно, поскольку «живое боговедение» является «верной опорой философии».

Ученик Ф. Ф. Сидонского **Василий Николаевич Карпов** (1798–1867 гг.) окончил Киевскую духовную академию, впоследствии возглавлял кафедру философии в Санкт-Петербургской духовной академии. Осуществил наиболее полный для того времени перевод сочинений Платона. Был автором ряда философских сочинений — «Введение в философию», «Логика» и др. В ряде трудов («Взгляд на движение философии в мире христианском», «Философский рационализм новейшего времени» и др.) В. Н. Карпов связывает появление и судьбы европейского рационализма с определенными религиозными движениями. Так, например, в немецком идеализме он усматривал непосредственное и решающее влияние протестантизма (И. Кант «перенес в метафизику начало протестантизма и создал философию протестантскую»). Мыслитель не отрицал значения опыта европейской философии, но полагал, что на российской духовной почве, питаемой традицией восточного православия, последовательный рационализм не имеет будущего. Русское православное любомудрие «требуется, чтобы ум и сердце не поглощались одно другим и вместе с тем не разделяли своих интересов, но, развиваясь в постоянной связи между собою, как орган веры, в просветленной... душе находили твердые основания для решения задач философии...».

В **Московской духовной академии** трудились **Федор Александрович Голубинский** (1798–1854 гг.), **Виктор Дмитриевич**

Кудрявцев-Платонов (1828–1891 гг.), **Сергей Сергеевич Глаголев** (1865–1937 гг.), **Михаил Михайлович Тареев** (1867–1934 гг.). Философская школа Московской духовной академии отличалась своей самостоятельностью. Почти каждый из ее представителей сказал собственное слово в философии.

Ф. А. Голубинский — профессор Московской духовной академии, основатель московской школы теистической философии. Развивая прежде всего традицию платонизма в православной мысли и опираясь на святоотеческую традицию, мыслитель обращался также к немецкой философской классике, творчеству Ф. Якоби, Ф. К. Баадера и др. Традиционно устанавливая границы философского опыта по отношению к опыту богословия, он в то же время признавал стремление к безграничности познания изначальным и коренным свойством человеческого разума. Идея Единого Бесконечного Существа — центральная и в религиозной онтологии Ф. А. Голубинского и в его гносеологических воззрениях. Идея Бесконечного Бытия определяет метафизическую природу человека, бесконечную устремленность его духа. Но эта же идея «освещает» конечность и ограниченность всего существующего, в том числе и человеческого познания. Подлинным ответом человеку в его устремленности к бесконечному единству становится божественное Откровение. Задача же философии как «системы познаний, приобретенных разумом» состоит в воспитании в человеке «любви к премудрости божественной и человеку предназначенной».

В. Д. Кудрявцев-Платонов после смерти Ф. А. Голубинского возглавлял кафедру философии Московской духовной академии. Продолжая традицию теистического философствования, В. Д. Кудрявцев-Платонов развивает собственную систему «трансцендентального монизма». Этот в сущности теистический монизм он противопоставлял историческим типам материалистического и идеалистического монизма. Обе эти философские традиции, согласно В. Д. Кудрявцеву-Платонову, предлагая выбор одного из субстанциальных начал (материального или идеального), тем самым ограничивают полноту бытия. Реальное преодоление дуализма бытия возможно только с теистической позиции, признающей абсолютную действительность Высшего Существа, «объемлющего бытие» и являющегося творческой причиной субстанциальности мира. Определяя философию как «науку об абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к абсолютному, к их взаимной связи и проявлению», В. Д. Кудрявцев-Платонов отводил метафизике центральную роль в своей системе философ-

ских наук. К фундаментальным философским дисциплинам он, наряду с метафизикой, относил этику, философию права и эстетику, к пропедевтическим («основным») — логику, психологию, историю философии, к «прикладным» — философию истории, философию религии и ряд других.

Выдающимся представителем *Казанской духовной академии* был **Вениамин Алексеевич Снегирев** (1842–1889 гг.) — профессор психологии Казанской духовной академии, учитель В. И. Несмелова. Основная его работа — «Психология. Систематический курс чтений по психологии». Свой идеал рациональности он описывал следующим образом: «Целостное разумное мирозерцание должно объединять в себе непознанное и познанное, бесконечное и конечное, временное и вечное, таинственное и понятное, должно быть единством положительного знания и веры, единством эмпирической науки и откровенной религии». На подступах к осуществлению этого идеала нужно было защитить философию от нападков метафизического нигилизма, развивавшегося позитивистами. «Философия, — писал В. А. Снегирев, — рассматривает вселенную с точки зрения ее высших, последних принципов, а этого не делает ни одна наука; следовательно, за уничтожением философии, широкая область возможного знания навсегда будет закрыта для человеческой мысли». Именно В. А. Снегиреву принадлежит известное антропологическое объяснение идеи Бога, которое поспешно и против воли В. И. Несмелова, его развившего в «Науке о человеке», было названо доброжелательными критиками «доказательством бытия Бога». Сущность этого чисто психологического вывода состоит в опровержении тезиса Л. Фейербаха, согласно которому человек в идее Бога лишь отвлекает некоторые свои родовидовые признаки, абсолютизируя их. По мысли В. А. Снегирева и В. И. Несмелова, идея Бога происходит из реального противоречия, созерцаемого человеком в своей природе: с одной стороны, человек есть существо мыслящее и произвольное, с другой стороны — «простая вещь этого мира». Особый интерес представляет программа психологической науки В. А. Снегирева. Он выступал против психологии как единой систематической науки, считая сами попытки ее построения в таком качестве наследием схоластики. Вместо этого он предлагал комплекс «наук о человеке», охватывающих собою поле проблематичности человека: феноменология души (область, в которой предпочтительна интроспекция); психофизика (физиологическая психология); социальная психология (тождественная истории культуры); психология животных; этология (наука

о характере); патология души (наука о душевных заболеваниях); гипнология (наука о сне и сновидениях).

Учеником В. А. Снегирева был **Виктор Иванович Несмелов** (1863–1937 гг.), профессор по кафедре систематической философии и логики (метафизики) Казанской духовной академии. Традиционный для философии в духовных академиях христианизированный платонизм и связанные с ним установки о «телесном» и «духовном» в человеке вполне усваиваются в философской системе В. И. Несмелова, но развиваются и эксплуатируются в рамках его «нового» осмысления. Основное сочинение — «Наука о человеке». В первом томе («Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», Казань, 1889) формулируется идея философской антропологии, как «специальной науки о человеке», который рассматривается не только в биологическом, но преимущественно в личностно-духовном плане. Загадка человека», по В. И. Несмелову (как уже говорилось выше) в принципиальной двойственности его бытия: с одной стороны — как «простой вещи мира», а с другой — как «формы личности», никоим образом не вписывающейся в «объективный» мир предметов и предметных отношений. Во втором томе (Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1901) разрабатываются идеи христианской сотериологии, прежде всего проблема зла в человеке. В. И. Несмелов не соглашается с характеристикой зла как «простого недостатка» и признает его реальное проявление в действиях как отдельного человека, так и человечества. В дальнейшем он направил свои усилия на соединение веры и науки в работе «Вера с точки зрения гносеологии» (Казань, 1913). Он писал, что «религиозная вера и научное знание опираются на разные данные мышления и рассматривают мировое бытие с различных точек зрения, а потому, не переступая своих природных границ, они никогда и ни в чем не могут взаимно противоречить друг другу». Согласно В. И. Несмелову, процесс познания возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни. Поэтому корни философии не в положительных знаниях о мире, а в познании человека о самом себе; задача философии — в построении живого мировоззрения. Философия есть наука о человеке как носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни.

Доктринальные проблемы и религиозно-философские истоки. В период так называемой ранней духовно-академической философии происходит, как считал прот. В. В. Зеньковский, становление особого философско-религиозного, философско-богословского явления — «**православной схоластики**». Сего точки

зрения, творчество всех философов, «связанных официально или лишь косвенно с церковными учреждениями (духовные академии, епархии), бесспорно может быть сближаемо с западной схоластикой (в лучшем смысле этого слова)». Дело в том, что как в западноевропейской средневековой философии, так и в русской духовно-академической «исходной основой является незыблемость веры, а задачей философского творчества является либо раскрытие и «осмысление» содержания вероисповедания, либо — «оправдание» веры или «согласование» ее с началами философии»¹.

Религиозно-философскими **истоками** духовно-академической традиции были платонизм, святоотеческое наследие, средневековая схоластика, метафизика Николая Кузанского, объективный идеализм Н. Мальбранша и Г. Лейбница, критическая философия И. Канта и др.² В этом спектре источников наиболее существенными являются религиозные, так как духовно-академическая философия вдохновлялась православием, создав, по словам прот. Г. Флоровского, свое собственное христианское направление³. При этом нельзя отрицать тот факт, что в своем синтезе она использовала идеи западноевропейской философской мысли, осуществив синтез православного вероучения и западноевропейской философской методологии. Основными факторами для духовно-академической философии выступали желание православных мыслителей противостоять чуждым идеологическим влияниям, а также возрастающие потребности модернизации духовного образования. Эти причины во многом определили особенности духовно-академической философии, которые связаны с ее конфессиональной принадлежностью и с историческими особенностями ее формирования. По этому поводу В. В. Зеньковский писал: «С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определяли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии»»⁴.

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков — М., 2001. — С. 43.

² См.: Пишун С. В. Православная персоналогия и духовно-академическая философия XIX века. — М., 1996.

³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937: репринт. — Вильнюс, 1991. — С. 237.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков — М., 2001. — С. 291

По замечанию В. В. Зеньковского, в философских построениях представителей духовно-академической традиции часто присутствуют ссылки на воззрения Ф. Г. Якоби, «с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры как особой формы опыта и «непосредственного знания», трансцендентализм И. Канта, «оставивший глубокий след в их исканиях»¹. Сделав Бога предметом разумного восприятия, Ф. Г. Якоби поставил вопрос о способе постижения этого предмета. С его точки зрения, специфика постижения Бога состоит в необходимости одновременного использования способностей разума, веры, сердца, чувств. Так как «разум» обозначает более наши теоретические и мыслительные способности, а «сердце» служит для выражения чувств и нравственных способностей, то их слияние воедино не случайно и характерно для Якоби, для которого «вера в Бога — не наука, а добродетель. Богопознание, в отличие от нравственного познания природы, представляет собой знание неотделимое от нравственности, поэтому, в отличие от представителей конкретных наук, философ, стремящийся понять мир в целом и Бога, не может отвлечься от моральных представлений. В концепции Ф. Г. Якоби «сердце» в христианском религиозно-мистическом контексте выступает как особый «орган» нравственного познания.

Недостаточность использования исключительно идей западной философии в своих построениях для «академистов» обуславливалась не только конфессиональными потребностями, но и общим ходом развития русской философии. «Чем шире распространялось на Россию влияние новейших европейских учений, в том числе немецкой метафизики, — пишет современный исследователь проблем русской философии М. А. Маслин, — тем яснее вырисовывалась для образованного общества неадекватность подхода к решению собственных национальных проблем и задач только на основе теорий Запада»².

Духовно-академические мыслители **стремились к созданию особой «православной философии»**. Именно в духовных академиях зародилась направленность русской философии, была поставлена ее проблематика, наметились тенденции последней. Выпускники духовных школ занимали впоследствии кафедры философии в светских учебных заведениях, куда они несли с собой высокий уровень философских знаний, и идеалистические тради-

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков — М., 2001. — С. 291.

² Маслин М. А. Философия славянофильства. Становление и особенности // История русской философии. — М., 2001. — С. 131.

ции академической философии. Заслуга духовно-академических философов состоит в том, что они сформулировали те проблемы, которые в дальнейшем стали программой славянофильства: признание в русском народе особых национальных черт и уверенность в возможности формирования на Руси самобытной русской философии (Г. Г. Шпет)¹. Важно выделить две существенные проблемы, которые были поставлены представителями духовно-академической традиции и продолжали быть в центре внимания славянофилов: а) односторонность и недостаточность рационализма как главного принципа западно-европейской философии; б) необходимость создания новых начал философии, базирующихся на идее «цельного мышления» или «цельного разума». К началу XX в. в России сложилась оригинальная, самобытная традиция сопряжения классической рациональности с православным богословием, которую профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев называл *«школой верующего разума»*.

Христианская религиозная мысль в России не подвергалась, как на Западе, рационализации. Православно-восточное богословие ориентировалось на традиции, разработанные патристикой, а потому в православии не родилась христианская философия на манер схоластики. Задача создания «православной философии» как системы философской интерпретации основополагающих идей религиозного сознания, центрирующей на проблеме соотношения веры и разума была сформулирована в начале века в рамках духовно-академической мысли. По словам В. В. Зеньковского, при разработке «православной философии» на первом месте стояла «проблема веры, определяющая основную установку в философских исканиях. Вопрос о соответствии веры и разума получал здесь такое же решающее значение для всех построений, какое он имел на Западе в «высокой схоластике»². Поэтому **главным вопросом для духовно-академической философии был вопрос соотношения веры и знания**, причем подразумевалась вера православная и «знание европейское», рационалистическое, присущее католицизму или протестантизму³.

Соотношение веры и знания. Важность духовно-академической философии в решении проблемы веры и разума оценивалась по-разному. Так, по мнению Г. Г. Шпета, духовно-академическая философия подменила веру «официальной рели-

¹ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.

² Зеньковский В. В. Указ. соч. — С. 292

³ Там же.

гией», православием, и, соответственно, решение вопроса о вере и знании было сведено в пользу первой и к «априорному скептицизму по адресу науки, знания и разума»¹. Г. Г. Шпет считал, что это было обусловлено Уставом духовных академий в отношении преподавания истории философии. «С переменами систем и руководств не изменяются направления и главная цель, которым подчинено преподавание философии в духовных учебных заведениях. Цель эта состоит в дознании слабости и бессилия человеческого разума открыть истину собственными средствами, без высшего света Откровения». Данный факт предreshал, по замечанию Г. Г. Шпета, бесплодность духовно-академической философии, хотя «колебания мнения, скептицизм и уклонения от предметной постановки вопросов» сказались уже в этот период².

Более адекватную оценку духовно-академической философии дал прот. Г. Флоровский, который будучи осведомлен о содержании Устава духовных академий, тем не менее утверждал, что философствование в духовных академиях было совершенно свободным. Не под давлением Устава, а исходя из своего религиозного православного опыта, представители духовно-академической философии ставили задачу «оправдать веру отцов в целостном религиозном мировоззрении»³. Но «оправдать» — значит обосновать, что предполагает использование рациональных средств. Оправдание веры невозможно без участия разума.

Рациональный аспект богословско-теологических построений духовно-академические философы учитывали при решении ими проблемы соотношения веры и разума. Обсуждая односторонность и недостаточность западноевропейского философского рационализма, представители духовно-академической традиции опирались на томистское учение о двух субъектах рациональности (Божественном и человеческом), что позволило им признать возможность познания человеческим разумом относительной истины. Так, профессор Петербургской духовной академии Ф. Ф. Сидонский утверждал, что относительная истина, хотя и не является полной, все же имеет право на существование. «Истина, какая доступна уму при настоящем его развитии, хотя и не есть полная, все же должна быть уважена, признана в своем достоинстве»⁴. Поэтому важной составляющей философского мышления

¹ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Указ. соч. С. 370.

² Там же. — С. 182.

³ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937: репринт. — Вильнюс, 1991. — С. 375.

⁴ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. — СПб., 1833. — С. 121.

Ф. Ф. Сидонского являлась идея о праве разума на познание дозволенного ему.

В концепции Ф. Ф. Сидонского разум выступал основным средством познания, а сам процесс познания рассматривался как постоянный поиск истины. Автор отмечал: «Философские истины, как истины любой другой науки, не находятся в человеке готовыми, так что философу оставалось бы только углубиться в себя... Человек имеет органы для познания вообще всякой истины, но никакая истина не дана для его знания готовой, он должен находить ее сам, и не только в самом себе, но и во всех других людях и во всем внешнем мире»¹. Но получение относительно-го знания о мире не может удовлетворить философствующий разум. Поэтому одной из основных гносеологических проблем, решаемых Ф. Ф. Сидонским, стала возможность достижения высшей Истины человеческим разумом. Мыслитель отрицал возможность рационального постижения Абсолютной истины, что аргументировалось, во-первых, посредством утверждения принципиальной непостижимости Абсолютной сущности с помощью разума и, во-вторых, путем признания принципиальной ограниченности человеческого разума. Философствующий разум стремится к познанию, которое для него никогда не может принять форму законченной истины, так как «в своем стремлении к окончательному подтверждению известной мысли он находит, что ряд событий, или мыслей, никогда не закончатся». Ф. Ф. Сидонский, считая, что, с одной стороны, для человека характерно стремление к постижению высшей истины, а, с другой, невозможно ее рациональное постижение, сделал вывод о необходимости вне-рациональной формы ее постижения — веры.

На рациональных принципах выстраивал свою религиозно-философскую систему и другой представитель духовно-академической философии, профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев-Платонов, который работал, по замечанию прот. В. Зеньковского, «в духе новейшего критицизма и меньше всего опирается на голос «непосредственного чувств именно в философии». Исходя из рационалистических принципов основной задачей философии В. Д. Кудрявцев-Платонов считал «рациональное, философское обоснование и доказательство тех истин религии, которые по своему содержанию могут быть доступны разуму»². В своем философствовании исследователь оставляет

¹ Сидонский Ф. Ф. Указ. соч. — С. 328.

² Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения: в 3 т. — Сергиев-Посад, 1893. — Т. 2. — Вып. 1. — С. 81–82.

место и вере, что проявляется при его обращении к постижению тайны бытия Божия, которое он считал невозможным для человеческого ограниченного ума. «Невозможно, — писал он, — сколько-нибудь удовлетворительно для разума объяснить такое существование и всеобщее явление жизни рода человеческого, как религия, без признания истины бытия Существа верховного как высочайшего предмета религиозной веры»¹. Оценивая философствование В. Д. Кудрявцева-Платонова, современная исследовательница его творчества И. В. Цвык, отмечает, что система мыслителя «есть система трансцендентального монизма, в центре которой лежит понятие Абсолюта, Бога, являющегося Творцом мира и человека и гарантом единства духа и материи. Вера в Бога должна подкрепляться рациональными обоснованиями. Человек познает Бога непосредственно, с помощью естественного откровения — постоянного действия Божества на дух человека и рационально обосновывает его бытие»².

Важной гносеологической и эпистемологической проблемой духовно-академической традиции являлось отыскание связи между философской истиной и главной истиной Откровения — истиной бытия Бога. Эта связь была установлена путем разведения (томизм) понимания истины. Познание относительных истин возможно с помощью разума, который является необходимым средством такого рода познания. Философия и конкретные науки могут постигать относительную истину, но не могут претендовать на постижение высшей Божественной истины.

Несмотря на признание возможности познания разумом относительной истины и включенность разума в структуру религиозного сознания в качестве условия рационального обоснования религиозных истин, главной формой познавательной деятельности в концепциях «академистов» остается все-таки внерациональная форма познания — вера. Акцентирование внимания на гносеологическом аспекте веры можно считать важной характерной особенностью духовно-академической гносеологии.

Гносеологический статус веры, как считали представители духовно-академической традиции, можно обосновать, если признать, что в самом разуме есть потребность найти в вере покой от поиска вечно ускользающей истины. Другими словами, признание веры как способности познания кроется в структуре и свойствах самого человеческого разума. «Как есть в духе нашем потребность

¹ Там же. — С. 132.

² Цвык И. В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. — М., 1997. — С. 53.

действовать по своему собственному направлению, так есть, — писал Ф. Ф. Сидонский, — и необходимость покоряться влечению стороннему. И состояния ума всегда суть плод совместного действия обеих этих сил; напряженные самостоятельные исследования, наконец, утомляют нас, — мы ищем покоя в недрах веры»¹. Далее читаем: «Убедившись в справедливости веры положительной, ум сам скоро оставит свою излишнюю пытливость, и скоро сделается живым и деятельным членом общества верующих»². То есть стремление к цельности духа проявляет не только вера, но и разум. «Высшее умственное самосознание, на котором утверждается философская выпренность и самостоятельность, ниоткуда больше не развивается как из нашего разума, взятого в его таинственном единении с сущим и Первосущим»³.

Профессор Ф. А. Голубинский, работавший в Московской духовной академии, в трактовке процесса познания, включающего не только способности разума, но и веру, приближается к философским построениям Ф. Ф. Сидонского: «Истинное познание должно быть познанием живым — таким, чтобы силы познаваемого предмета усвоились духом познающего»⁴. Мыслитель считал необходимым, чтобы в познающем было живое «ощущение», «объятие познаваемого всем существом — не только разумом, но и волею и чувством»⁵. Вера в его системе есть не что иное, как «разум», с полным сохранением трансцендентности их объекта. В духовно-академической философии Ф. А. Голубинского позиция, согласно которой разум в неискаженном рационализмом виде издревле не смешивался с рассудком и сам становился источником мистического энтузиазма, является основной.

Гносеологическую нагруженность веры признавал и профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелов, который, пытаясь определить контуры православной гносеологии, писал: «В действительности нет и не может быть ни чисто научного, ни научно-философского мировоззрения, а есть и вечно будет только религиозное созерцание и религиозно-философское понимание мира»⁶. Вера в гносеологической концепции В. И. Несмелова выступает как специфический и единственный метод познания

¹ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. — СПб., 1833. — С. 280.

² Там же. — С. 192.

³ Там же. — С. 326.

⁴ Голубинский Ф. Лекции по философии. — М., 1984. — С. 71.

⁵ Там же.

⁶ Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1913: репринт. — Казань, 1992. — С. 11.

возможной трансцендентной реальности. «...Разрушительное вторжение научного мировоззрения в область религиозного мирозерцания, вслед за проблемой истины христианской религии, последовательно и неизбежно привело религиозное мышление и к постановке самой общей и основной проблемы этого мышления — проблемы религиозной веры, как реального познания трансцендентной действительности», — отмечал он¹.

«Вся сущность проблемы религиозной веры, — утверждал В. И. Несмелов, — выражается вопросом о ее познавательном значении: что именно представляет собою религиозная вера с точки зрения теоретического мышления? Есть ли она действительное познание трансцендентной реальности, или же она представляет собою, хотя психологически и совершенно естественное, но в познавательном отношении все-таки совершенно фиктивное построение человеческого воображения?»² Религиозная вера в концепции В. И. Несмелова понимается как «интуитивное понятие Божия бытия и Божия присутствия в мире, а религиозное верование есть логически выработанное из реальных данных человеческой природы, а также из свободного признания положительных данных общечеловеческого религиозного опыта и некоторых исключительных религиозных опытов людей, особо озаренных светом духовного разума и чуткостью духовного восприятия, познания Божией природой и Божиими отношениями к миру»³.

Для обоснования того факта, что религиозная вера является познанием, В. И. Несмелов показывает, что не только религиозная, но и вера как таковая по своему строению есть познание. Так, например, все построения мысли человека являются субъективной реальностью, которая может как совпадать, так и не совпадать с объективной, поэтому все представления человека об окружающей объективной действительности являются ничем иным, как верованиями. Каждое верование по своему содержанию является продуктом мысли, по своему значению предстает как факт свободной воли, а по логическому обоснованию и строению есть познание. Поэтому вера представляет собой форму познания и может существовать на всех ступенях человеческой мысли. «Знание — собственно вера, только не вообще вера, а вера в высшей степени ее обоснованности»⁴.

¹ Несмелов В. И. Указ. соч. — С. 27.

² Там же. — С. 29.

³ Там же. — С. 69.

⁴ Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. — Казань, 1913. — Т. 1: репринт. — СПб., 2000. — С. 103.

Объект веры приобретает онтологический статус, в результате чего вера становится основным эпистемологическим принципом. Для реального примирения веры и знания, согласно В. И. Несмелову, «необходимо отыскать такой путь, на котором принципиально одинаково могли бы утверждаться и конечный идеал научного мышления — идеал всеведения, и познавательное значение религиозной веры, как действительного познания трансцендентной реальности...»¹. В вопросе соотношения веры и разума мыслитель отмечает, что религиозная вера и научное знание рассматривают мировое бытие с различных точек зрения, а потому, не переступая своих границ, они никогда и ни в чем не могут противоречить друг другу: «Вера и знание имеют такие характерные особенности, которые ясно чувствуются каждым из нас, но точно формулировать и объяснить которые можно только путем гносеологического исследования»². Иными словами, конфликты «веры и знания одинаково могут создаваться, и исторически они действительно одинаково создавались как вторжением религиозного мышления в эмпирическую область научных исследований, так и вторжением научного мышления в трансцендентную область религиозно-мистических созерцаний»³.

Признав веру в качестве внерационального способа постижения высшей истины, представители духовно-академической философии попытались выяснить специфику религиозного познания, критерии истинности религиозного знания. Ученик Ф. Ф. Сидонского, профессор Санкт-Петербургской духовной академии В. Н. Карпов особенно четко выделил гносеологический аспект веры, который состоит в том, что органом познания истины является не «чистый разум» в кантовском понимании, а «все силы души, сосредоточенные в вере и ею просветленные». Но при этом «ум и сердце не поглощаются одно другим»⁴. Выделив гносеологический аспект веры, по замечанию прот. В. Зеньковского, «академисты», и особенно В. Н. Карпов, преобразовали трансцендентализм в антропологизм, который способствовал освобождению ума от заблуждений, обусловленных потерей его связи с верой. В качестве важнейшей гносеологической установки профессор В. Н. Карпов провозгласил «духовное созерцание»,

¹ Там же. — С. 33–34.

² Там же. — С. 58.

³ Там же. — С. 13.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков — М., 2001. — С. 300.

«око души, просветленное верой», лишь при наличии которой возможно достижение истины¹.

Антропологическая ориентация гносеологии в концепциях представителей духовно-академической философии отражена в ряде принципов.

Во-первых, особое понимание соотношения физического и духовного начал в человеке. Понимая философию как науку, рассматривающую «все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе», В. Н. Карпов излагает особый взгляд на природу человека. Так, согласно ему, человек «не есть ни физическое, ни духовное — результат взаимного ограничения обоих этих начал», отражающий в себе «и то, и другое». Область метафизического есть «особая сфера сверхчувственного, входящая в область человеческого бытия и деятельности со стороны двух названных начал». Аналогично и в сфере познавательной деятельности человека «между субъектом и объектом существует новый мир, как условие их взаимной связи». Этот мир представляет собой «мир мыслимого, соединяющего познание с бытием, есть царство мысли, а не вещи в себе и не односторонние формальные проявления нашего я»².

Во-вторых, сближение познания с самопознанием человека. Если традиционное православное богословие рассматривало процесс постижения духовного мира «как откровение Бога человеку» («сверху вниз»), то В. И. Несмелов выстраивает свою гносеологию в противоположном направлении («снизу вверх») ³. В соответствии с обозначенным принципом, быть по-настоящему разумным, отмечает В. И. Несмелов, «значит не только познавать эмпирически данное бытие, но и творить идеи бытия, и быть свободным значит не только изменять формы и процессы эмпирически данного бытия, но и творить само бытие по идеям творческого разума о нем»⁴. Поскольку человек в действительности может

¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Харьков — М., 2001. — С. 300.

² Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 394.

³ Шапошников Л. Е., Федоров А. А. Изучение философии и пути развития философской мысли в русских духовных академиях в XIX веке // Русская философия. Новые исследования и материалы. — СПб., 2001. — С. 237.

⁴ Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. — Казань, 1913; репринт. — Казань, 1992. — С. 64–65.

лишь бесконечно стремиться к этим идеалам, должен существовать и сам этот Идеал, обладающий такими свойствами в их идеальной полноте. На основании подобного самопознания человек, согласно В. И. Несмелову, неизбежно должен прийти к познанию того, что он сам является лишь идеей Высшего Разума¹. Самопознание, таким образом, приводит к выводу, что человек сознает свою личность в качестве образа совершенной Личности.

В-третьих, возможность соединения в человеке способностей веры и разума одновременно. Исходя из антропологических оснований В. И. Несмелов высказывает идею о возможности гармоничных взаимоотношений науки и религии, веры и разума. Он пишет о том, что положение познающего субъекта в мире как личности (связь с Богом) и одновременно в качестве простой вещи физического мира могло бы быть в определенном смысле положено в основу взаимоотношения между наукой и религией, «Но, существуя в качестве личности и в то же самое время необходимо связанный механизмом внешних условий в качестве простой вещи физического мира, человек не есть безусловное бытие, а только предметно выражает в себе реальную связь условного и безусловного бытия», — отмечал он. Поэтому человек соединяет в себе одновременно способности веры и разума, и если бы этот факт не отрицался, то «научная мысль, вероятно, давно бы пришла к библейскому учению о создании человека по образу Божию, потому что существование человека как реального образа Безусловной Сущности строго научно может быть установлено и независимо от Библии, на основании одного только психологического анализа природы и содержания человеческой личности, и к Библии можно обратиться не затем, чтобы почерпнуть из нее это учение, а только за тем, чтобы найти в ней объяснение *действительного факта*»².

В-четвертых, единство мыслительного и душевного начал в человеке. «Сердце может выражать, обнаруживать и понимать совершенно своеобразно такие душевные состояния, которые по своей нежности, преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанию разума», — писал профессор Московской духовной академии П. Д. Юркевич. — «Понятие и отчетливое знание разума, поколику оно делается нашим душевным состоянием, а не остается отвлеченным образом внешних предметов, открывается или дает себя чув-

¹ Там же. — С. 65.

² Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. — Казань, 1913. — Т. 1: репринт. — СПб., 2000. — С. 264–265.

ствовать и замечать не в голове, а в сердце»¹. По его мнению, совершенно неправомерно распространение учения о том, что «разум сам по себе, из собственных сил и средств дает или полагает законы для всей душевной деятельности»². Также совершенно нельзя считать, что «весь духовный человек заключается в мышлении», сводя все достоинство человека исключительно к его разумной деятельности и мышлению. Разум человека представляет собой исключительно свет, который озаряет то, что рождается в недрах, недоступных для постижения самого разума, лишь вершину духовной жизни человека, корни которой кроются гораздо глубже и представляют собой принципиально другую сущность, к которой не применимы привычные разумные понятия. Эти корни есть нравственные, волевые побуждения сердца, которое есть средоточие души. «Очень возможно, что душа, как основа известных нам сознательных психических явлений имеет своим ближайшим органом сердце, хотя ее сознательная жизнь обнаруживает себя под условием деятельности головного мозга»³. По мнению П. Д. Юркевича, рационализм ошибочно полагает, что «мышление есть самая сущность души или что мышление составляет всего духовного человека. Воля и чувство сердца ими понимаемы как явления, видоизменения и случайные состояния мышления»⁴. Для рационализма совершенно недопустима мысль о том, что «в самой душе есть нечто за-душевное, есть такая глубокая сущность, которая никогда не исчерпывается явлениями мышления»⁵.

В-пятых, любовь к предмету познания. В отечественной философской традиции разум понимается, по определению прот. В. Зеньковского, динамически, и познание существенно зависит от духовной жизни человека. В холистической гносеологической концепции онтологический смысл познания состоит «в сближении с предметом познания, чтобы перейти в любовь к нему». Для представителей духовно-академической традиции «любовь» к предмету познания была конечной целью познания. Поэтому для них «так называемая «теоретичность» познания, понимая это в смысле греческого *theoria*, вовсе не есть чисто созерцательное отношение к предмету, — это есть движение духа к

¹ Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 85–86.

² Там же. — С. 86–87.

³ Там же. — С. 80.

⁴ Там же. — С. 76.

⁵ Там же. — С. 77.

предмету, имеющее в виду обнять его любовью и соединиться с ним через эту любовь»¹.

Несмотря на включенность разума в структуру религиозного сознания в качестве условия рационального обоснования религиозных истин, главной формой познавательной деятельности остается все-таки вера, что становится основой холистической гносеологической концепции. Идея «цельного знания» обосновывается основными принципами православной антропологии: особое понимание соотношения физического и духовного начал в человеке, сближение познания с самопознанием человека, возможность соединения в человеке способностей веры и разума одновременно, единство мыслительного и душевного начал в человеке, любовь к предмету познания и др.

7.2. ФИЛОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Славянофильство представляло собой направление русской общественной мысли, противостоявшее западничеству, а его приверженцы делали упор на самобытном развитии России, ее религиозно-историческом и культурно-национальном своеобразии и стремились доказать, что славянский мир призван обновить Европу своими экономическими, бытовыми, нравственными и религиозными началами. Славянофильство было глубоко религиозным учением, рассматривающим церковь и веру как фундамент и основу всех исторических и общественных реалий. Свое обоснование и развитие философские идеи славянофильства получили в работах так называемых ранних славянофилов — **И. В. Киреевского** (1800–1856 гг.) «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) и **А. С. Хомякова** (1804–1860 гг.) «По поводу Гумбольта» (1849), «По поводу статьи Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» (1852), «Записки О всемирной истории», «Письма о современной философии» (1856), а также в меньшей мере у и **К. С. Аксакова** (1817–1860 гг.) «Голос из Москвы», «Родовое или общественное явление был изгой?», «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» и **Ю. Ф. Самарина** (1819–1976 гг.) «Стефан Яворский и Феофан Прокопович», «Украины России». Для учения славянофилов характерны были учение о целостности духа; противопоставление внутренней свободы

¹ Зеньковский В., прот. Основы христианской философии. — М., 1992. — С. 58.

внешней необходимости; религиозность. Философские идеи славянофильства в 60-е гг. XIX в. получили свое развитие в идеологии *почвенничества*, главными представителями которого были **Ф. М. Достоевский** (1821–1881 гг.), **А. А. Григорьев** (1922–1964 гг.), **Н. Н. Страхов** (1828–1896 гг.), а в 70–80-е гг. — в работах так называемых *поздних славянофилов* **Н. Я. Данилевского** (1821–1881 гг.) и отчасти **К. Н. Леонтьева** (1831–1891 гг.).

Критически-рефлексивный анализ западно-европейской научной рациональности. Начатая в духовно-академической философии традиция критики западно-европейского рационализма была продолжена славянофилами (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.), которые продолжили разработку концепции единства веры и разума, введя в философию понятие «цельное знание». Альтернативой противопоставлению науки и религии предстает концепция цельного мировоззрения, цельного знания, в котором наука сплетена с другими формами когнитивной активности (философия, религия и т. д.).

Формирование идеи о приоритете автономного разума по отношению к другим человеческим способностям и, прежде всего, к вере обусловлено появившимся на Западе противоречием в самом вероучении. И. В. Киреевский комментирует обозначенную ситуацию следующим образом: «...Где учение веры хотя сколько-нибудь уклонилось от своей основной чистоты, там это уклонение, развиваясь мало-помалу, не может не явиться противоречием веры. Недостаток цельности и внутреннего единства в вере принуждает искать единства в отвлеченном мышлении. Человеческий разум, получив одинаковые права с божественным откровением, сначала служит основанием религии, а потом заменяет ее собой»¹. Изменения в христианском вероучении связываются И. В. Киреевским с отпадением западной церкви, откуда и появилось «первое раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развивалась первая схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры»². И. В. Киреевский решительно отвергал ценность европейского типа мышления, аргументируя это тем, что на Западе вера ослаблена, и западный человек утратил «коренные понятия о вере» и принял «ложные выводы» безбожного материализма.

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 217.

² Там же. — С. 218.

Тенденция автономизации рациональности воплотилась в схоластической теории «двойной истины». Схоластику И. В. Киреевский охарактеризовал «как стремление к наукообразному богословию», так как в этой традиции богословие было «высшей целью и главным источником всякого знания». От схоластики требовалось «не только связать понятия богословские в разумную систему, но и подложить под них рассудочно-метафизическое основание», в результате чего «цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялось из оцепленного круга западного мышления»¹. Под влиянием схоластики и католицизма процветала логическая рассудочность, которая действовала «отрывочно», так как «полнота ее деятельности разрушалась вмешательством внешнего авторитета»².

Реформация, согласно И. В. Киреевскому, возникла из того же начала, из которого Западная Церковь выводила свое право на «отдельную самобытность» и «всевмешательство». Различие между протестантством и католичеством он видел в том, что «право суда над Божественным Откровением, сохранявшимся в Предании, было перенесено из разума временной иерархии в разум всего современного христианства. Вместо одного внешнего авторитета <...> основанием веры сделалось личное убеждение каждого <...> Оттого разум человеческий должен был искать общего основания для истины, мимо преданий веры, внутри собственного мышления»³.

Философский новоевропейский рационализм возникает из стремления не проникнуться данной в Откровении и Предании истиной, а найти ее с помощью средств разума. Зародившись в протестантизме, который, как считает И. В. Киреевский, был логическим продолжением католицизма, рационалистическая философия пропитала всю образованность Европы и заменила веру единомыслием отвлеченного разума.

Высшей точкой самосознания рационализма А. С. Хомяков считал немецкую классическую философию, которая произросла на почве индивидуалистической стихии новоевропейского про-

¹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 178–179.

² Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 245.

³ Там же. — С. 220–221.

тестантизма, сущность которого состоит в отрицании догмата как живого Предания. И. Кант, по мнению А. С. Хомякова, был «исключительно рационалистом» во всех своих дальнейших построениях, и всю свою систему основывал исключительно на логическом мышлении. Соглашаясь с А. С. Хомяковым в том, что немецкая классическая философия связана с протестантизмом, другой мыслитель — священник П. А. Флоренский — писал: «Развитие протестантизма и его производных уже после Хомякова обнаружило с несомненностью, что в основе протестантизма как главного выразителя культуры Нового времени лежит гуманизм, человекоутверждение, человекобожие, — или по терминологии, заимствованной из философии, — имманентизм, т. е. замысел человечества из себя, вне и помимо Бога воссоздать из ничего всякую реальность и в особенности реальность святыни, — воссоздать во всех смыслах, начиная от построения понятий и кончая духовной реальностью»¹.

Истоки протестантского рационализма А. С. Хомяков, как и И. В. Киреевский, видел в католицизме, так как уже католическая церковь «обратила человека себе в раба и вследствие этого нажила в нем судью». В католицизме «закон чисто внешний, и, следовательно, рассудочный, заступил место закона нравственного и живого, который один не боится рационализма, ибо объемлет не только разум человека, но и все его существо. Государство от мира сего заняло место христианской Церкви. Единый, живой закон единения в Боге вытеснен был частными законами, носящими на себе отпечаток утилитаризма и юридических отношений. Рационализм <...> перенес в святилище веры полный механизм банкирского дома»².

Вся трагедия западноевропейского рационализма, как считал И. В. Киреевский, заключается не только в том, что разум объявляет о своем несогласии с верой, но и в том, что вера стала утверждать свою несовместимость с разумом. Несогласие веры с разумом, ее противостояние разуму и есть свидетельство того, что вера раздвоилась сама в себе, уклонившись от цельности и чистоты. Начало такого «уклонения» веры положила, считал А. С. Хомяков, Римская церковь, которая ввела в веру догматы, неизвестные и противные христианскому церковному преданию, сделала последним основанием веры не Священное Предание, а авторитет Папы, то есть внешней власти видимой церкви.

С IX века рассудочность стала проникать в учения западных

¹ Флоренский П., свящ. Около Хомякова // Флоренский П., свящ. Соч. в 4 т. — М., 1994. — Т. 2. — С. 294.

² Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб., 1995. — С. 77.

богословов, которые перестали придерживаться идеи цельности духа и в своих размышлениях о вере подчинили ее рассудку. Это было губительно для самой католической церкви, ибо она заложила «внутри себя семя реформации» и «связь между логическим разумом и внутренним духом была уже порвана до появления Лютера и Кальвина» (А. С. Хомяков). Именно католическая Церковь разрешила разуму быть автономным от веры, а впоследствии — подчинить себе веру. В область веры стали вводиться полученные с помощью логического мышления церковных иерархов неизвестные Преданию Церкви новые догматы, в частности *Filioque*, что явилось одной из причин отпадения Римской церкви от Вселенской. Отказавшись от христианского православного единомыслия и от следования вселенскому Преданию, Римская Церковь стала базировать единомыслие западных христиан на внешнем авторитете иерархов, сделав этот авторитет фундаментом веры. Истинность или ложность богословского мнения стала определяться через его согласование с утверждениями иерархов, а не святоотеческого Предания¹.

Согласно славянофилам, с одной стороны, разум автономизировался от веры, а с другой — вера освободилась от разумности. Это приводит к следующим важным последствиям:

1. Торжество «формального разума или рассудка над преданием», превознесение «умозаключения над преданием» в западной философии, в чем, по замечанию прот. Г. Флоровского, кроется «вся неправда» западного рационализма².

2. Раздвоение, присущее европейской культуре и обществу: «там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук...»³. Другими словами, рационализм, зародившийся в западном христианстве, лишает целостности все сферы бытия западного человека и общества в целом.

Разрыв между верою и разумом славянофилы осознавали как величайшую трагедию католицизма и протестантизма. Смысл этой трагедии А. С. Хомяков, например, видел в том, что разрыв между верою и разумом закрывал и католицизму, и протестантизму возможность познать Божественную истину, которая дана

¹ Матяш Т. П. Основы православной культуры (историко-философское введение). — Ростов н/Д, 2010. — С. 139.

² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937: репринт. — Вильнюс, 1991. — С. 257–259.

³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 209.

не логическому разуму каждого отдельного человека, а «единению всех и их взаимной любви в Иисусе Христе». Католическую идею, согласно которой Божественная истина дана непогрешимому Папе, А. С. Хомяков считал ложной. Он отказывал Римскому епископу в способности познать Божественную истину по следующим причинам. Католицизм не связывает познание Божественной истины ни с «нравственным совершенством» Папы Римского, ни с «нравственным законом, присущим Церкви», а потому проблематично приписывать папе возможность познавать Божественную истину. Даже если бы католическая Церковь вознамерилась связать познание с нравственным законом, то ей этого сделать не удалось бы. Дело в том, что, как считал А. С. Хомяков, непогрешимости папы предшествовало «нравственное братоубийство» (имеется в виду отпадение Западной церкви от Вселенской церкви в IX в.), которое делает сомнительным утверждение о нравственном законе в отношении западной Церкви¹.

Верующее мышление и цельность духа. Для согласования религиозной веры и разума в рамках православной культуры славянофилы, признавая органическую связь между верой и разумом, сформированную в восточной конвергентной версии их соотношения, обозначили идею формирования особого нового мышления, которое они называли «верующим мышлением», или «цельностью духа». Из истории философской мысли известно, что осознание ограниченности логического разума не вывело западноевропейских мыслителей к проблеме «цельности духа». Причина, согласно прот. Г. Флоровскому, была в том, что разочаровавшись «в опустевших и замороженных формулах протестантской схоластики, в холодной и законнической догматике римского католичества, европейцы уходят толпами ..., но куда? В религию монизма, в теософию, в буддизм (?) — не далее. И это все тот же «рационализм, то же прежнее стремление к формулам, к наукообразным «догматам», к убедительности, словом, к логической неотразимости: Бог христианской веры замещается расплывчатым образом Природы ..., или на место Его ставится смутная концепция неуловимой Высшей Силы, по незыблемым законам правящей миром и поддающейся вызываниям и закланиям»².

Славянофилы заложили основы философии «цельного духа», которая и стала называться русской религиозной философией. «Именно на Руси впервые сложилось такое обширное движение,

¹ Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. — М., 1994. — Т. 2. — С. 82.

² Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. — М., 1998. — С. 59.

одухотворенное одною идеею, которое философствует, исходя от цельной жизни духа и для нее, впервые на Руси создалась школа цельного знания...»¹. Создав философию «цельного знания», они пытались проникнуть в глубины цельного православного духа. А. С. Хомяков развивал идею «цельного духа», «живого знания», «цельного знания» с богословской точки зрения, считая, что «целостная жизнь духа возможна лишь в недрах церкви», которая есть «единство любви и жизни в истине». И. В. Киреевский осуществил философский анализ идеи «цельного духа» в трудах святых отцов, который позволил ему прийти к выводу, что в них содержатся не только богословские догматы, которые повлияли на воспитание русского народа, «но и умозрительные понятия о разуме и о законах высшего познания»². Именно эту историческую своеобразность христианского мышления, которую славянофилы называли «верующим мышлением», или «цельностью духа», основанную на святоотеческом понятии «о разуме и о законах высшего познания» славянофилы (особенно И. В. Киреевский) пытались восстановить.

При разработке философии «цельного духа» славянофилы обосновали, что, во-первых, «согласить» понятие разума с учением веры, то есть соединить в одном акте одновременно ум, веру, совесть и другие способности духа, возможно потому, что истина одна; во-вторых, «верующее мышление» проистекает из чистой цельности жизни, а не из интеллектуальных занятий; в-третьих, стремление к созданию единства веры и разума должно стать постоянным законом и побуждением разумной деятельности³.

У славянофилов сформировалась потребность преодолеть рациональность отвлеченного разума и восстановить присущую истинному христианскому мышлению «цельность духа» и «цельность знания». Такое мышление А. С. Хомяков и И. В. Киреевский обнаружили у отцов церкви, заимствовав из святоотеческих трудов идею о том, что «человек — это его вера». Придерживаясь этой идеи, И. В. Киреевский пришел к выводу, что «характер господствующей философии ... зависит от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему

¹ Флоровский Г., прот. Указ. соч. — С. 26.

² Там же. — С. 271.

³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 259.

особенным характером веры»¹. Господствующей верой в России было православие, а потому вполне закономерным было обращение славянофилов к святоотеческим трудам.

У И. В. Киреевского, например, обозначенная идея «цельности духа» родилась из пережитого им религиозного опыта, когда он в течение нескольких лет принимал «указания святых отцов» «за первые данные для своего разумения». Он писал, что Отцы Церкви словесно выражали те истины, которые были добыты ими «из внутреннего непосредственного опыта», а не являлись следствием некоего логического вывода. Поэтому эти истины, как свидетельствовал И. В. Киреевский, не поддаются пониманию с помощью отвлеченного, чисто логического мышления². Интересно, что в основу своей гносеологической концепции И. Киреевский положил учение Исаака Сирина о трех чинах разума (естественный разум, духовный разум, сверхъестественный разум).

Однако И. Киреевский был далек от простого переноса святоотеческой мысли в современную ему эпоху и ставил перед философией, прежде всего, критическую задачу, состоящую, в частности, в том, чтобы «постоянно держать в уме ее связь с образованностью, ей современной, чтобы отличить то, что в ней есть существенного, от того, что только временное и относительное». Главной отличительной чертой современности И. В. Киреевский считал общественный характер просвещения, с которым связаны исторический интерес и необходимость ответа на нравственные вопросы внешней жизни человека. В патристике эти вопросы «не получили наукообразного вывода», «хотя общие начала для этих отношений находятся в ее общих понятиях о человеке». Современный исследователь русской философии К. М. Антонов делает вывод: «Антропология понимается здесь как фундамент для общественной мысли и философии истории, как ее составляющей». Задача выделения «существенного» в святоотеческой мысли приводит к постановке антропологической проблемы как формирования учения о новой личности³.

Славянофилы вслед за представителями духовно-академической философии поставили перед русским сознанием задачу преодоления абстрактной рационалистической мысли, пробле-

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 245.

² Там же. — С. 278–279.

³ Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект. — М., 2006. — С. 150.

му преобразования «трансцендентализма в антропологизм», но в отличие от них вскрыли истоки рационализма и показали путь перехода к конкретности познания, т. е. путь к формированию «цельности духа» на основе познания не только умом, но и сердцем, волей, верой.

Изучая религиозный опыт святых отцов, И. В. Киреевский дал следующее определение «верующего мышления»: «Главный характер верующего мышления заключается в стремлении... отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»¹. Другими словами, ценность «верующего мышления» состоит в том, что оно, с одной стороны, может принадлежать только цельному человеку, а с другой — формирует такого человека. Поэтому восстановление в культуре «верующего мышления» является одновременно и восстановлением человеческой личности в ее «первозданной неделимости», которая по исходу присуща человеку, созданному по образу Бога.

Человеку после грехопадения состояние «верующего мышления» не дается само собой, и он, как считал И. В. Киреевский, должен специально трудиться, чтобы собрать воедино все силы духа, которые для неверующего ума разъединены. Рационально мыслящие интеллектуалы и философы, как отмечает исследовательница Т. П. Матяш выделяют как автономные и независимые друг от друга следующие силы или способности духа: отвлеченную логическую способность, которой приписывается функция быть единственной способностью познания истины; восторженность независимых от других сил духа чувств, которые считаются безошибочными указателями правды; автономные эстетические помыслы, которые рассматриваются как верные путеводители для разумения высшего мироустройства; любовь сердца, которую вне связи с другими силами духа почитают за непогрешимую руководительницу к постижению высшего бытия². Чтобы собрать все эти разрозненные силы духа в ходе постижения истины, разум должен представить свою мысль на суд каждой из них последовательно, а затем привести все «приговоры», выне-

¹ Киреевский И. В. Отрывки // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 282.

² Матяш Т. П. Основы православной культуры (историко-философское введение). — Ростов н/Д, 2010. — С. 164.

сенные каждой силой в отдельности по поводу мысли, в одно общее значение.

Совсем иначе понимали место и роль указанных сил духа святые отцы Церкви, а вслед за ними и славянофилы. С их точки зрения, в цельном мышлении все силы духа должны слиться одновременно в один гармонический смысл-истину. Достоинство «верующего мышления» перед рассудочно-отвлеченным мышлением они видели в том, что «верующее мышление» легко может видеть ограниченность и относительную истинность понятий и рассуждений отвлеченного разума. Когда человек научается сосредоточивать все отдельные силы разума в состояние «цельности духа», он может понять, что всякое иное мышление является несовершенным, дающим неполное знание. Но для отвлеченного разума «верующее мышление» непонятно и представляется неразумием. А потому, как считал И. В. Киреевский, нельзя извне, с позиции отвлеченного разума понять верующий разум, ибо он есть мышление, рождающееся в опыте религиозной жизни. Нужно иметь религиозный опыт, и другого пути к «верующему мышлению» не существует¹.

Критикуя рационалистическую гносеологию, А. С. Хомяков намечал основы новой гносеологии «цельного духа», основанной на принципах восточного христианства и соборности, которая имеет конкретно-опытный, а не отвлеченно-спекулятивный характер. Существо соборности А. С. Хомяков определил как «единство свободное и органическое, живое начало которого есть Божественная благодать взаимной любви». Разум может жить восприятием явления в вере, которая есть живое и безусловное знание, «зрячесть разума», а «разумность Церкви является высшей возможностью разумности человеческой»².

Отмечая специфику православной гносеологии, намеченной А. С. Хомяковым, другой славянофил Ю. Ф. Самарин писал, что у него «мы видим Церковь, живой организм истины, вверенной взаимной любви, а вне Церкви логическое знание, отрешенное от нравственного начала, то есть рационализм, в двух моментах его развития, а именно: рассудка, хватающегося за призрак истины и отдающего свободу в рабство внешнему авторитету — это латинство, и рассудка, доискивающегося самодельной истины и приносящего единство в жертву субъективной ис-

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 261.

² Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб., 1995. — С. 77.

кренности, — это протестантство»¹. На место католицизма и протестантизма А. С. Хомяков одним из первых поставил более опасного врага в лице рационализма и указал на церковь как на единственную почву, на которой возможна борьба с ним. Он, как считал Ю. Ф. Самарин, открыл «новую эру в истории православной школы», подготовив будущую ее победу над современным рационализмом»².

Как мы уже отметили, в структуре сваянофильской мысли центральное место принадлежит антропологической проблематике: с одной стороны, она открывает путь к познанию феноменов культуры и истории, с другой — открывает укорененность этих феноменов в бытии через посредство их творца — человека. Из антропологических оснований развивается идея «верующего мышления» и «цельного духа», что проявляется в ряде следующих принципов, реконструированных в исследовании:

1. Сопоставляя западную и святоотеческую мысли, И. В. Киреевский совершает, в сущности, сравнение «способов мышления», т. е. субъектов этого мышления — «западного человека» и «православного человека»³. Противопоставление восточного и западного способов философско-богословского мышления связано с различием понятий на Востоке и Западе, так как восточное и западное богословие употребляло одни и те же понятия в разных смыслах. Эту идею И. В. Киреевский объяснял следующим образом: «Отсюда кроме различия понятий на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом способе мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все остальные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»⁴. В русской культуре, воспринявшей христи-

¹ Самарин Ю. Ф. Предисловие // Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб., 1995. — С. 29.

² Там же. — С. 34.

³ Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект. — М., 2006. — С. 155.

⁴ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отноше-

анство в греко-византийской исторической форме, И. В. Киреевский выявляет доминирование прямо противоположной тенденции — «преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного»¹.

2. В концепции И. В. Киреевского характер философии оказывается тесно связанным с духовным состоянием философствующего субъекта. Подлинная философия, согласно И. В. Киреевскому, должна быть философией «верующего разума». Отсюда вытекала отличительная особенность всей русской философии — убеждение в непосредственном постижении реальности (интуитивизм). Как отмечал известный историк философии Н. О. Лосский, «обостренное чувство реальности, противящейся субъективизации и психологизированию содержания восприятия предметов внешнего мира, является характерною чертой русской философии. Идеал целостного знания, т. е. органически всестороннего единства его, возможен не иначе как под условием, что субстанциональный аспект мира (чувственные качества), рациональный аспект его (идеальная сторона мира) и сверхрациональные начала даны все вместе в опыте, сочетающем чувственную, интеллектуальную и мистическую интуицию»². Выделяя различные уровни реальности: надрациональный, рациональный и сверхрациональный, — русская религиозная философия называет и соответствующие им способы постижения: сердцем, рассудком (наукой), верой (интуицией).

3. Суть «верующего мышления» заключается в гармоничном сочетании всех духовных сил человека, таких как мышление, чувства, эстетическое созерцание, любовь своего сердца, совесть, бескорыстная воля к истине. Для согласования веры и разума в рамках православного мышления, согласно И. В. Киреевскому, «недостаточно устраивать разумные понятия сообразно положениям веры, избирать соответственные, искать противные и таким образом очищать разум от всего противоречащего вере»³. Подобного рода «недостаточность» связана с тем, что «понятия, несогласные с верою, происходят из того же источника и таким

ние к просвещению в России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 186.

¹ Там же. — С. 209.

² Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 438–439.

³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 248.

же образом, как и понятия, согласные с нею, имели бы одинаковое с ними право на признание, и в самой основе самосознания произошло бы то болезненное раздвоение, которое рано или поздно, но неминуемо уклонило бы мышление вне веры»¹.

Главное отличие православного мышления от западноевропейского И. В. Киреевский видел в том, что «оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... Первое условие такого возвышения разума заключается в том, чтобы он стремился собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины... Но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»². Этим внутренним корнем разума является вера, без которой разум не может обрести цельности, которая не относится к отдельной сфере в человеке, но обнимает всю цельность человека.

7.3. МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА

В 1850 г. при министре народного просвещения Российской Империи П. А. Ширинском-Шахматове были упразднены кафедры философии в университетах и отменено преподавание философии как самостоятельной науки. В эпоху царствования Александра II гонения на философию прекратились, и в нач. 60-х гг. философские кафедры были восстановлены в университетах. Последние десятилетия XIX в. были пронизаны борьбой вульгарного материализма и позитивизма, с одной стороны, и идеализма — с другой. В России начиная с 60-х гг. появляется увлечение идеей «положительной науки», способной, как предполагалось, решить все проблемы. С таких позиций «отвлеченная философия» идеалистов представлялась бесполезным занятием. Центральной фигурой русского идеализма конца XIX в. был ученик П. Д. Юркевича **Владимир Сергеевич Соловьев** (1853–1900 гг.).

Защита им магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) вылилась в столкно-

¹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М., 2002. — С. 248.

² Там же. — С. 248–249.

вление обоих лагерей. В 1880 г. он начал читать лекции в Санкт-Петербургском университете. Здесь мыслитель встретился с особым типом слушателей, возникшим в 60-е гг., характерными чертами которого были вера в науку и вера в народ. Огромна была симпатия к «реальным знаниям», даваемым естественными науками, но столь же огромной была антипатия к «туманной» метафизике. С такой аудиторией и начали говорить «в неслыханных еще выражениях» носители «нового религиозного сознания». Основные труды — «Духовные основы жизни» (1882–1884), «Великий спор и христианская политика» (1883), «История и будущность теократии» (1886), «Три речи в память Достоевского» (1881–1883), «Россия и Вселенская церковь» (1911), «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание добра» (1894–1895); «Первое начало теоретической философии» (1897–1899); «Три разговора» (1899–1900) и др.

Критика западноевропейского рационализма и немецкого классического идеализма в работах славянофилов была творчески воспринята В. С. Соловьевым, что легло в основу разрабатываемой им метафизики всеединства. Органической частью **метафизики всеединства**, явившейся ведущим течением в русской философии конца XIX — нач. XX вв., становится **концепция цельного знания**. В рамках этой концепции природа понимается как непрерывная цепь взаимосвязанных явлений, человечество провозглашается единым организмом, движущимся к общей цели, а Бог мыслится началом и конечной целью существования природы и человека. Совершенным знанием в этой концепции считается синтез истины, добра и красоты, а совершенным способом познания данная концепция объявляет гармоничный синтез науки, искусства и религии.

Развернутая аргументация, показывающая гносеологическую недостаточность отдельных познавательных начал, и стремление сформулировать идеал «цельного знания», представлена в работах В. С. Соловьева. «Цельное знание, — писал он, — по определению своему не может иметь исключительно теоретического характера; оно должно отвечать всем потребностям человеческого духа, должно удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека. Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы *только* волей, другое

— *только* разумом, третье — *только* чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое, отвлеченно-научное знание всегда было и будет праздною выдумкой, субъективным призраком»¹. Развитие человеческого мышления в Новое время, согласно В. С. Соловьеву, приводит к тому, что свойственный этой гносеологии дуализм веры и разума сменяется дуализмом религии и науки, Бога и человека, духа и природы. Поэтому рационализм немецкой философии неизбежно ведет к появлению материализма.

Стремясь преодолеть секуляризм и рационализм, господствующий в новоевропейской философии, В. С. Соловьев, однако, в отличие от славянофилов, не желал возвращаться к «историческому христианству», а хотел синтезировать современные науку, философию и религию. Его целью было «ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму». Он сознательно отвергает христианский догмат о творении, подменяя христианский теизм пантеизмом². У славянофилов мы видим безусловный отказ от рационализма, а у В. С. Соловьева имеет место скорее попытка соединить воедино мистицизм и рационализм, рассматривая последний как возможный путь к религии. Концепция «цельного знания» В. С. Соловьева исходит из примата религии над философией и наукой, однако «христианские истины», утверждаемые им, значительно отличаются не только от основных положений славянофильства, но и от православной догматики³.

Выделяя три вида знания — опытное, умозрительное и мистическое (соответственно — научное, философское и богословское), В. С. Соловьев считал, что в органическом единстве они составляют «цельное знание». В каждом из них он находил необходимые элементы, такие как вера (уверенность), воображение, творчество. При этом В. С. Соловьев, по мнению А. В. Акулинина, не дифференцирует понятия «вера», «мистическое знание», «уверенность», «убежденность». Вместе с тем он проводит параллель между «цельным знанием» и синтетическим актом веры, вообра-

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 229.

² Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001. — С. 46–53.

³ Там же. — С. 46–53.

жения, творчества и «частным» знанием, в единстве их усматривая «некоторое основание» для синтеза «цельного знания»¹.

Философская концепция цельного знания В. С. Соловьева выстраивается в рамках христианского мировоззрения, в соответствии с которым вопрос об истине относится «не к частным формам и отношениям явлений, а к всеобщему безусловному смыслу или разуму (Λογος) существующего»². Однако отметим, что хотя В. С. Соловьев и декларировал «преодоление отвлеченных начал» Запада, его собственная система, как считает С. С. Хоружий, лежит в традиционном русле западной спекулятивной метафизики, базируясь на тех же самых отвлеченных началах. Поэтому ранние славянофилы были ближе В. С. Соловьева к преодолению «отвлеченного рации»³.

Вечно женственная, божественная душа мира была названа В. С. Соловьевым мудростью, или *Софией*. Являясь духовным источником мироздания, она связывает воедино Творца и его творения, мир и человечество. В обществе единство всех людей представлено в виде православной церкви («свободная теократия»). Она не только сближает людей («богочеловечество»), но и, преодолевая эгоизм и вражду между ними, активно способствует образованию «царства Божьего» на земле; Подлинной целью и смыслом человеческой истории является соединение человека с Богом и становление богочеловечества. Символом этого единства стала личность Иисуса Христа, сына Божьего в образе человека. Процесс приобщения людей к христианскому учению есть не что иное, как одухотворение, освоение высокого нравственного потенциала православной религии и морали, возрастание меры любви и добра.

Наиболее приемлемым *идеалом общественного устройства* В. С. Соловьев считал свободную теократию. Она представляет собой органическое единство «вселенской церкви» и монархического государства. В таком состоянии общества будут сполна реализованы идеалы добра, красоты, справедливости и мира. Философ верил в то, что в будущем сможет произойти слияние западной (католической) и восточной (православной) церквей, соединение власти светской и духовной.

¹ Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. — Новосибирск, 1990. — С. 94.

² Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. — М., 1988. — Т. 2. — С. 230.

³ Хоружий С. С. После перерыва: пути русской философии. — СПб., 1994. — С. 26.

В своем творчестве В. С. Соловьев проводил мысль **о свободе и бессмертии человека**, его высоком космическом призвании. По его убеждению, человек представляет собой существо, способное соединить в себе и «небо», и «землю», все части мира, в единое и гармоничное целое. Он находится как бы на стыке между Богом и природным миром. Человек — это богочеловек (всемогуший человек), а человечество есть богочеловечество, т. е. всемогущее (в позитивном смысле) человечество. По природе своей человеку свойственно стремиться к полноте существования, выходить за пределы своего несовершенства и преодолевать себя в бесконечности. Мировая гармония возможна, но лишь с помощью любви, т. е. взаимного стремления всех живых существ друг к другу, а людей — к Богу.

Особое призвание человека и состоит в том, чтобы собирать всех живых тварей воедино и созидать единый и стройный мир. Путь к мировой гармонии лежит не через насилие, а через веру, любовь и согласие, милость ко всему живому, как это делал в свое время Иисус Христос. Стремиться к Богу как воплощению высшей нравственности означает и самому быть существом нравственным: проявлять милосердие, уважение к своим предкам, быть ответственным перед своими детьми. Работа человека над самим собой предполагает одновременно и совершенствование окружающего мира. В этом смысле история общества представляет собой одухотворение человека посредством приобщения к высшему божественному началу.

Русский философ отмечал, что **деятельность человека** всегда многогранна. Она проявляется в его творчестве (техническое, художественное), в научном познании и различных формах практической деятельности. В. С. Соловьев подчеркивал, что деятельная природа человека безгранична и бесконечна в своих возможностях, хотя и ничтожна в своей действительности. Особую роль в человеке играют его духовные качества, которые образуют своеобразный центр личности. Это прежде всего такие свойства, как вера, любовь и добро. Смерть духовная всегда означает распад личности, ее деградацию. Напротив, любовь создает нового человека, формирует в нем высокий духовный облик. Любовь всегда многогранна (к детям и родителям, к животному миру, к своей Родине). На деле любовь означает творение Добра, т. е. сохранение жизни во всех ее проявлениях. Добро является чистым и всесильным, а его созидание — это основной закон существования в мире. Любовь всегда предполагает альтруизм, бескорыстное служение другим людям и самопожертвование. В ней всегда

проявляется солидарность, т. е. взаимное тяготение людей друг к другу, оказание взаимопомощи и поддержки. В любви достигается подлинная соборность, собирание и единение всех православных людей. Творение Добра должно быть общим делом и касаться каждого человека.

Под влиянием В. С. Соловьева, а иногда и при его непосредственном участии русский идеализм приобретает организационные формы. Успеху деятельности способствовало то, что в конце XIX — начале XX в. значительная часть русской интеллигенции начала проявлять интерес к религии, метафизическому и этическому идеализму, идее нации. Русская идеалистическая философия XX в. пыталась утвердить духовные ценности в противостоянии механицизму, позитивизму, махизму, имманентизму, неокантианству, отвлеченной метафизике. Отсюда ее характерные черты: поиски онтологических оснований философствования, преодолевающих субъективизм; поиски путей выхода за рамки субъекта, путей, ведущих к объекту; поиски путей к конкретной метафизике, преодолевающей отвлеченную метафизику гегелевского типа; полагание личностного начала исходным, ни к чему не сводимым, против размазывания личного начала в разного рода становлениях и внешних обстоятельствах; ощущение трагизма истории вместо легкомысленных теорий оптимистического прогресса; поиски для России особых путей, особой роли в историческом процессе в отличие от новации либералов, отводящих России роль арьергарда западноевропейского прогресса.

При участии В. С. Соловьева стал издаваться журнал «Вопросы философии и психологии» (1889–1918). При журнале функционировало «Московское психологическое общество». Основатель журнала Н. Я. Грот считал основной задачей «насаждать философскую культуру среди русского общества и способствовать тем самым делу создания самостоятельной русской философии». Со своей задачей журнал справился: была создана самобытная русская идеалистическая философия, была создана русская, читающая философские труды, публика. Возникает целая плеяда русских философов-идеалистов: **Сергей Николаевич Трубецкой** (1862–1905 гг.), **Евгений Николаевич Трубецкой** (1863–1920 гг.), **Николай Александрович Бердяев** (1874–1948 гг.), **Сергей Николаевич Булгаков** (1871–1944 гг.), **Николай Онуфриевич Лосский** (1870–1965 гг.), **Семен Людвигович Франк** (1877–1950 гг.), **Павел Александрович Флоренский** (1882–1937 гг.), **Владимир Францевич Эрн** (1882–1917 гг.) и др., продолживших традиции метафизики всеединства.

В 1902 году выходит программный для русского идеализма сборник «Проблемы идеализма». В «Предисловии» определена основная задача и сборника и всего идеалистического течения русской мысли: «Современный поворот к философии не есть плод одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокие потребности нравственного сознания выдвигают проблему о должном, о нравственном идеале. Но, обращаясь к тем направлениям, которые не хотят знать ничего, кроме опытных начал, мы убеждаемся в их бессилии разрешить этот важный и дорогой для нас вопрос. Мы ищем абсолютных заповедей и принципов — в этом именно и состоит сущность нравственных исканий, — а нам отвечают указанием на то, что все в мире относительно, все условно».

В конце 1901 года в Петербурге начинаются *Религиозно-философские собрания*, возникшие при ближайшем участии **Д. С. Мережковского** (1865–1941 гг.), **Д. В. Filosofova** (1875–1929 гг.), **В. В. Розанова** (1865–1919 гг.), **Н. М. Минского** (1855–1937 гг.) и др. Религиозно-философские собрания стали местом дискуссий богоискательствующей интеллигенции и духовенства. Отчеты о Собраниях печатает журнал «Новый Путь», где в 1903 г. П. А. Флоренский публикует свою статью «О суеверии» (№8). В 1904 г. в том же «Новом пути» выходят еще две его статьи: «Спиритизм как антихристианство» (№3) и «О символах бесконечности (очерк идей Г. Кантора)» (№9). Осенью 1905 г. было образовано Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева.

В рамках русского идеализма начала XX века различающим признаком может служить отношение к церкви и к христианству вообще. Сам В. С. Соловьев колебался в выборе между католичеством и православием. Философов-идеалистов можно разделить на следующие группы по их отношению к церкви и христианству: антицерковная и антихристианская позиция (В. В. Розанов); «философский» идеализм, хотя и «имеющий в виду» христианство, но в своих трудах явно не обсуждающий его проблематики (дореволюционные труды Н. О. Лосского, С. Л. Франка); нецерковные формы христианства (Д. С. Мережковский и его окружение); философствование внутри церковной ограды (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков).

Проблема синтеза науки, философии и богословия стояла и перед **Павлом Александровичем Флоренским** (1882–1937 гг.). Он окончил физико-математический факультет Московского

университета (1904). Занимался в студенческом обществе в университетской секции «История религий», организованной князем С. Н. Трубецким. Выпускник Московской духовной академии, доцент по кафедре истории философии в МДА, с 1912 по 1917 гг. — редактор журнала МДА «Богословский вестник». Участник собраний Религиозно-философского общества памяти В. С. Соловьева. Нельзя недооценивать влияния на П. А. Флоренского и школы русского богословского онтологизма, «школы верующего разума». Он не мог не впитать традиций богословской школы Московской духовной академии, традиций идущих от Ф. А. Голубинского и В. Д. Кудрявцева-Платонова.

Если этап *теодицеи* (оправдания Бога) в творчестве П. А. Флоренского ознаменован несостоявшимися попытками борьбы с И. Кантом и разработкой антиномистической методологии (основное произведение «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» (1914)), то на этапе *антроподицеи* (оправдания человека), или «конкретной метафизики» (основное произведение «Философия культа» (20-е гг. XX в.)) П. А. Флоренский разрабатывал философию символического умозрения.

Как и многие русские религиозные мыслители, П. А. Флоренский критично относился к попыткам при помощи рациональных построений установить гармонию между философией и религией, наукой и религией, верой и разумом. Схоластическая теология, по мнению П. А. Флоренского, пыталась при помощи теории «двойной истины» разделить научные и религиозные положения, но такая программа представлялась ему своего рода «поминками по христианству»¹. Однако он понимал, что традиционная «хула разума» мало убеждает в истинности религиозных положений, потому что человек, для того чтобы верить, должен «разумом своим испытать Бога». Это «испытание» мыслилось им как «поражение» человеческого интеллекта «перед запредельным». Но обосновать подобный вывод он стремился при помощи философии, естественных и гуманитарных наук, опровергая истины разума при помощи аргументов того же разума. Он объявляет философские, научные, искусствоведческие изыскания не только не противоречащими религии, но и подтверждающими правильность религиозных доктрин.

Иными словами, согласно П. А. Флоренскому, все проявления человеческой культуры имеют ценность лишь постольку,

¹ Флоренский П. А. Записка о православии // Флоренский П. А. Христианство и культура. — М. — Харьков, 2001. — С. 640.

поскольку их можно «преобразовать в христианском духе», т. е. сделать полезными религии. Такая установка и определила понимание философии П. А. Флоренским как «свидетельства о мире духовном». Формы этого свидетельства в размышлениях философа весьма разнообразны, но в большинстве своем отличны от западноевропейского рационализма и часто имеют внепонятийный характер. Словесное выражение философских идей П. А. Флоренский осуществляет нетрадиционным для западноевропейской философии образом — в *антиномизме*.

Антиномии в отношении к проблеме рационального и иррационального, науки и религии, веры и разума с разной интенсивностью использовались многими русскими религиозными философами начала XX в., такими как Н. А. Бердяев, Б. П. Вышеславцев, С. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, А. Ф. Лосев и др., но форму особой теоретико-методологической программы антиномизм получает в философии П. А. Флоренского. «Антиномии, — утверждает П. А. Флоренский, — это конструктивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно»¹. Вот почему он выступает против «разумной веры», которая рассматривалась им как один из худших видов безбожия, как «начало дьявольской гордыни». Именно здесь, по его словам, человека и подстерегает искушение: человеческий разум нарушает свой «статус» и стремится объявить познаваемым весь мир, и даже самого Бога, но он не в состоянии раскрыть «подлинного» смысла религиозной веры.

В результате специфической критики рациональности у П. А. Флоренского складывается определенная архитектура человеческого ума, выступающая основанием его антитетики. Согласно этой картине, существуют два основных состояния, или типа активности человеческого ума: во-первых, рассудок, формально-логическое мышление и, во-вторых, разум, который предстает как верующее мышление, «разум подвижника», «благодатный разум». Эти два горизонта сознания — «рассудок» и «разум» — по отношению друг к другу являются взаимоисключающими и полярно противоположными. Переход от «рассудочного» состояния к «благодатному» совершается скачкообразно в подвиге веры и стяжании благодати.

Главной отличительной чертой рассудка, по мнению П. А. Флоренского, является то, что он способен воспринимать истину исключительно как набор формальных противоречий, антиномий.

¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 1914: репринт. — М., 2002. — С. 163.

«Для рассудка истина есть противоречие... истина есть антиномия и не может не быть таковою»¹. Для рассудка единство и цельность Истины абсолютно непостижимы, его восприятию доступно лишь «множество истин, осколков Истины, неконгруэнтных друг с другом»², т. е. противоречащих друг другу. Квинтэссенцией антиномизма П. А. Флоренского является утверждение, гласящее, что человеческому рассудку Истина может представляться только под формой антиномии.

Безусловная же Истина есть не предмет рассудочного постижения, но предмет «благодатного разума» и веры, постигаемый на пути религиозного опыта и духовного подвига. Безусловная Истина, вера для рассудка неразрывно сопряжена с антиномиями, все ее содержание всецело и насквозь антиномично, ибо «где нет антиномии, там нет и веры», и, в частности, «догмат как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию»³. Как следствие этого, вера необходимо требует от рассудка самоотвержения, жертвы собой, и догматом «на смерть поражен рассудок»⁴. Достижение Столпа и утверждения Истины предполагает безоговорочное и безусловное «укрощение рассудочной деятельности» и «пленение рассудка в послушание вере»⁵.

Антиномистическая концепция соотношения веры и разума не снимает актуальности исследования холистической традиции в русской философии, в соответствии с которой вера и разум должны существовать в непротиворечивом согласии в рамках цельного мировоззрения. Тем более что П. А. Флоренский, в частности, в рамках своей «конкретной метафизики» стремился к цельному мировоззрению. Антиномизм П. А. Флоренского следует сблизить с апофатизмом православного богословия, который есть молчание, невозможность выразить Бога в логике понятий, а не «мучение» и «томление» разума. Именно антиномизм, понимаемый как апофатизм, предполагал снятие противоречия между верой и разумом в русской религиозной философии как путь развития и трансформации холистической гносеологии.

Определяя *символ*, П. А. Флоренский писал: «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа.

¹ Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 1914: репринт. — М., 2002. — С. 147.

² Там же. — С. 158.

³ Там же. — С. 160.

⁴ Там же. — С. 54.

⁵ Там же. — С. 61.

Символ — это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него обЪявляющееся»¹. Являясь реальностью, которая в буквальном смысле обладает возможностью открывать Абсолютное в определенном, символ есть, по определению П. А. Флоренского, «часть, равная целому», где «целое не равно части». Символ, в понимании мыслителя, является «живым взаимопроникновением двух бытий»², он двуединен по своей природе, являет собой «органически-живое единство изображающего и изображаемого, символизирующего и символизируемого». В символе неслитно объединяются два мира — тот, к которому символ принадлежит предметно, и тот, на который он указывает, обозначением которого он является, что указывает на внутреннюю связь символа с тем, что он символизирует.

Решение проблемы отношения феномена к ноумену, проблемы соотношения веры и разума П. А. Флоренский искал в философском символизме, согласно которому ноумен и феномен нельзя обособить друг от друга, так как они слиты в нераздельном, но и неслиянном единстве. Не существует отвлеченных духовных сущностей или абстрактных идей, поскольку духовный предмет всегда конкретен, т. е. выражен в чувственном. И нет никаких «чисто эмпирических явлений, ибо всякое явление есть явленность духовной сущности, чувственный облик определенного ноумена»³. Феномен и ноумен «взаимно дополняют точное выражение друг друга, образуя неразделимое и неслиянное двуединство, которое, по определению, есть символ». Совершенно прав С. С. Хоружий, утверждая, что конкретность как главный отличительный признак метафизики П. Флоренского есть ни что иное, как символичность⁴.

Символ несет в себе первичную антиномию — феноменального и ноуменального. В философии П. А. Флоренского символическая идея двойственности феноменального и ноуменального, чувственного и сверхчувственного, видимого и невидимого конституируется в особый архетип двойственности и проявляется,

¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Христианство и культура. — М. — Харьков, 2001. — С. 279.

² Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословский сборник. — 1977. — №17. — С. 110.

³ Хоружий С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки // Флоренский П. А.: Pro et contra. — СПб., 2001. — С. 525.

⁴ Там же.

в частности, в проблеме соотношения веры и разума. Символ — это попытка показать онтологическое единство феноменального и ноуменального миров, а в гносеологическом плане — цельность разума, его единство с верой.

Решение проблемы соотношения веры и разума углубляется П. А. Флоренским в контексте его философского символизма, который базировался на следующих допущениях.

1. Каждое явление и событие этого мира представляют собой символы, через которые просвечивается действительность иных миров. Другими словами, феномен и ноумен неразрывно связаны: символ есть проявление сущего во вне. К основным характеристикам символа мыслитель относил следующие. Во-первых, символ «больше самого себя», так как он являет «собою то, что не есть он сам», то, что не может себя объявить, предъявить себя миру вне него. Во-вторых, «символ есть такая сущность, энергия которой... страствованная с энергией некоторой другой, более ценной ... сущности, несет, таким образом, в себе эту последнюю»¹. Те философы, которые делают акцент на феномене, впадают в вульгарный материализм, а те, которые абсолютизируют ноуменальность, становятся поборниками всех разновидностей идеализма. И в том и в другом случае разрушается целостность мироздания и целостность сознания познающей личности.

2. Символ (математические формулы, имена, слова, иконы, произведения искусства и т. д.) есть онтологическое единство двух реальностей: «финитной» (материальной и конечной) и «трансфинитной» (нематериальной и бесконечной). Отсюда следует, что природа символа антиномична. Мысль должна мыслить антиномии одновременно и совместно, не пытаясь их перевести в противоречие, требующее разрешения, на манер гегелевской диалектики.

3. Символ нельзя «прочитать», опираясь только на логические способности разума, так как разум «умерщвляет» символ, превращая его в предмет. Наука есть символическое описание действительности, что предполагает актуализацию апофатического метода познания, который, как писал еще Григорий Палама, уклоняется от абсолютизации логико-понятийного анализа, от ответа на вопрос «почему».

4. Между научным знанием и христианской верой не существует врожденного противоречия. Об этом свидетельствует, например, тот факт, что антиномия «множественное — единое» является отражением высшей антиномии Святой Троицы. Кроме

¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Флоренский П. А. Христианство и культура. — М. — Харьков, 2001. — С. 279.

того, наука, иногда сама того не осознавая, свидетельствует о порядке, разуме и красоте Божьего творения.

5. В синтезе веры и разума мысль не может существовать в ее логической отвлеченности, и должна быть «раскрытием личности. Личность же раскрывается, прежде всего, через любовь, а потому «любовь (у П. А. Флоренского)» есть гносеологическая категория, имеющая большое онтологическое значение. Она понимается «как конкретная любовь двух духовных монад». Акт познания в интерпретации П. А. Флоренского есть «екая особая форма синергии: духовная энергия познающего субъекта входит в общение с познаваемым миром. Слово — это реальность, в которой сливаются энергии познающего и познаваемого.

В основе философско-богословских интуиций П. А. Флоренского лежала идея, согласно которой мир есть единое целое, а потому воспринимать его надо также в его целостности. Существующая же наука, считал он, воспринимает мир как конгломерат вещей в их чуждости и разделенности. В научном миропонимании мир, лишенный яркого многообразия, рассыпается. Вспоминая свое детское мировосприятие, он писал, что в нем «утверждается существенное единство мира, не мотивируемое тем или другим общим признаком, а непосредственно ощущаемое, когда сливаются душою с воспринимаемыми явлениями. Это есть восприятие мистическое», которое П. А. Флоренский интерпретировал как «просто ощущение единения с тайной». Интуиция, сопряженная с ощущением тайны, стоящей за самым обыкновенным явлением повседневной жизни, рожденная в детском восприятии мира, привела уже зрелого мыслителя к проблеме Символа. Из этих рассуждений естественно вытекали выводы о необходимости создать религиозную науку и научную религию, а в пределе «произвести синтез церковности и светской культуры», создать «цельное мировоззрение», в которое были бы включены, наука, учение Церкви, философское учение и искусство.

В религиозно-философском символизме П. А. Флоренского разивается его концепция о соотношении религии, культуры и науки в историко-генетическом контексте. Генезис науки рассматривается в рамках **«сакральной» теории культуры**. Важная особенность «сакральной» концепции культуры, разрабатываемой П. А. Флоренским в антроподицеевских сочинениях 20-х гг. XX в. («Философия культа», «У водоразделов мысли»), заключается в том, что терминологически исходным в ней является этимологическая связь слов «культура» и «культ». «Культура, как показывает этимология слова cultura от cultus, ядром

своим и корнем имеет культ. *Cultura* как причастие будущего времени, подобно *natura*, указывает на нечто развивающееся. *Natura* — то, что рождается присно, *cultura* — то, что от культа присно отделяется, — как бы прорастания культа, побеги его, боковые стебли его. Святыни — это первичное творчество человека, культурные ценности — это производные культа, как бы отселяющая шелуха культа, подобно сухой коже лукавиного растения»¹. Сакральная теория исходит из того, что «источником как экономики, так и идеологии служит культ. Он есть их некоторое *prius...*»². Культ понимается как «деятельность человека, именно вид его культурной деятельности, существующий наряду с другими»³. П. А. Флоренский пишет, что общественно необходимые виды деятельности должны быть подчинены религиозной культовой деятельности, как исходной. Выполняя свою особую задачу — установление связи человека с потусторонним миром, — культ является «средоточием культуры», «бутоном культуры».

Процесс генезиса культуры, по П. А. Флоренскому, происходит следующим образом: сначала возникает культ, далее формируется миф, который объясняет действие и выражается в совокупности понятий и терминов, а затем возникают стремящиеся к самостоятельности философия, наука и литература⁴. Отделение «мифов, формул, терминов» от культа, их усложнение и развитие отражают суть процесса появления литературных, философских и научных сюжетов. «Мифы, понятия, формулы, термины получают впоследствии самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа..., порождают светскую философию и светскую науку... Аналогичным путем выветривания религиозного смысла возникает техника»⁵.

В прямой связи с концепцией генезиса культуры находится идея происхождения науки. Объектом анализа мыслителя ста-

¹ Флоренский П. А. Автореферат // Вопросы философии. — 1988. — №2. — С. 114; Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословский сборник. — 1977. — №17. — С. 117.

² Флоренский П. А. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Флоренский П. А. Соч. в 4 т. — М., 1999. — Т. 3(2). — С. 437.

³ Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословский сборник. — 1977. — №17. — С. 101.

⁴ Там же. — С. 117, 131.

⁵ Там же. — С. 117.

новится процесс развития культуры, приведший к господству науки. Как плод разума, наука, для П. А. Флоренского, знаменует собой очередной этап истории отдаления от Истины. Пребывая в Истине, разум обладал органичностью, цельностью, внутренним единством. Такое состояние воплощалось в теургии — «искусстве богоделания», которая реализуется в культе. Отказ от теургии означал неизбежный распад человеческой деятельности на изолированные виды активности людей со «злоприобретением» и обострением антиномичности разума. П. А. Флоренским не ставится под сомнение сама способность разума приносить плоды, но чем дальше он находится от Истины, тем менее ценными оказываются эти плоды, как, например, не необходимая человеку наука. Косвенно П. А. Флоренский нащупывает интересный ракурс восприятия науки, которая предстает как плод развития религии. В этом кроется глубокая идея об отсутствии конфронтации между наукой и религией, разумом и верой.

В работе «Разум и диалектика» П. А. Флоренский намечает пути своего диалектического метода. *Диалектика* описывается им как «жизненное и живое непосредственное мышление» верующего человека, помогающее человеку достичь целостности и единства¹. Следовательно, диалектика для П. А. Флоренского связана с выходом за пределы чисто логического мышления, и ее задача соединить веру и разум. Это все тот же идеал совершенной цельной жизни, к которому неоднократно обращались русские религиозные философы. Цельная истина — это не та истина, которая у Г. Гегеля называется конкретной истиной, эта истина заключается в единстве веры и разума.

Проблема диалектики всегда решалась в контексте рационального мышления и логики (Г. Гегель, К. Маркс и др.). Если противоречия снимаются сверхрассудочно, то разрешение этих противоречий выходит за рамки рационализма, и к классическому пониманию диалектики не имеет отношения. Наличие диалектических идей в концепциях русских религиозных мыслителей связано с особым пониманием ими диалектического метода по сравнению с классическим рационализмом.

Русские религиозные мыслители переосмыслили понятие диалектики, предложили версию «новой диалектики», утверждающей иные, в отличие от рационалистических (Г. Гегель), способы разрешения антиномий (Т. Адорно, С. Кьеркегор, Ю. Хабермас и др.). Проблема антиномий в творчестве П. А. Флоренского по-

¹ Флоренский П. А. Разум и диалектика // Флоренский П. А. Соч. в 4 т. — М., 1996. — Т. 2. — С. 133.

зволюет обозначить идею особой антиномистической методологии и даже антиномистической диалектики. Символическая диалектика снимает противоречие научно-рационалистической и мистической диалектик. Средством соединения этих разновидностей диалектик является символ, с помощью которого «мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания» (П. А. Флоренский)¹. Они являются таковыми в силу их триединой природы, соединяя в себе реальность физическую, метафизическую и мистическую. Символ, таким образом, в силу своей триединой природы, оказывается естественным, органическим воплощением диалектики: в нем представлены и тезис (мир физический), и антитезис (мир трансцендентный), и их синтез (мир метафизический). Символ «живет антитезой логического и алогического», рационального и иррационального, понятного и непонятного, познаваемого и непознаваемого². В христианстве наивысшим проявлением символизма и, следовательно, наивысшим проявлением диалектики, является догмат о Троице как высший символ веры (П. А. Флоренский).

В русской философии диалектика понимается как интуитивное движение мысли от реальности к смыслу и от него обратно к реальности. Диалектика приобретает форму мистического «заглядывания» через создаваемые разумом «трещины мироздания» в небесную «лазурь вечности» (П. А. Флоренский), то есть в запредельный, трансцендентный мир смыслов (Платон), как достигаемое в символе преодоление антиномичности человеческого мышления.

В рамках религиозно-символических построений П. А. Флоренского разворачивается его положительный **взгляд на науку**, которая в его концепции предстает как «символическое описание». В работах западных исследователей (Э. Мах, Г. Герц, А. Пуанкаре, П. Дюгем и др.) эта концепция служила способом преодоления наивно-позитивистского и механико-материалистического взгляда на науку, поскольку содержала критику как претензий науки на абсолютную и окончательную истину, так и претензий механических объяснений на безусловную значимость внутри самой науки. Более того, если у названных авторов данная концепция касалась, прежде всего, физической науки, то П. А. Флоренский ее распространяет на всю науку. Следуя Э. Маху, П. А. Флоренский дает следующие характеристики научному ми-

¹ Флоренский П. А. У Водоразделов мысли // Флоренский П. А. Христианство и культура. — М., — Харьков, 2001. — С. 333.

² Там же. — С. 93.

ровоззрению: напыщенная стройность материалистической метафизики; бутафорский дворец; механическая мифология (это по поводу миропонимания энциклопедистов), недалекая от анимистической мифологии древних религий; неправильное и фантастическое преувеличение неполного восприятия¹.

Обобщая работы Э. Маха, Г. Герца, А. Пуанкаре и других ученых П. А. Флоренский утверждает: физическая теория есть не более как символическое описание². Понимание математического естествознания как описания идет еще от И. Ньютона. Что касается объяснения и описания в науке, то П. А. Флоренский считает, что механическое объяснение явлений не возможно. Описание может быть воплощено и в абстрактные символы математики, и в конкретные образы механики. Но механизм, как бы он ни был конкретен, не объясняет, а описывает явление. Объяснение хочет снять самое явление, растворить его реальность в тех силах и сущностях, которые оно подставляет вместо объясняемого. Описание же символами нашего духа, каковы бы они ни были, желает углубить наше внимание и послужить осознанию подлежащей им реальности. Ни математические формулы, ни механические модели не устраняют реальности самого явления, но стоят наряду с ней, при ней, ради нее.

Метод научного познания связывается П. А. Флоренским, как и Г. Герцем, с тем, что «мы создаем себе внутренние образы или символы внешних предметов и создаем их такими, чтобы логически необходимые последствия этих образов были всегда образами естественно необходимых последствий изображаемых в них предметов». Предпосылкой возможности этого метода служит требование, чтобы существовало известное согласие между природою и нашим духом. Образы — это наши представления о вещах. Они имеют одно общее с вещами существенное свойство, которое заключается в исполнении указанного требования. Для исполнения этого требования вовсе не необходимо, чтобы они имели еще что-нибудь общее с вещами³.

Возможны различные образы одних и тех же предметов. Но все они должны подчиняться общим требованиям: а) не противоречить законам мышления, т. е. быть допустимыми; б) отношения образов не должны противоречить отношениям вещей, т. е. образы должны быть правильными; в) образы должны быть наи-

¹ Флоренский П. А. У Водоразделов мысли // Флоренский П. А. Христианство и культура. — М. — Харьков, 2001. — С. 102.

² Там же. — С. 103.

³ Там же. — С. 104.

более целесообразными: из двух образов более целесообразным будет тот, который будет более ясным. При равной ясности будет более целесообразен тот образ, который содержит меньшее число излишних и пустых отношений, т. е. образ более простой.

Почему опасно отождествлять образ с самой реальностью, подменять ее образом? Образы — это символические описания действительности. Образ не должен вмешиваться в жизнь, как однородная с ней часть ее. Должен существовать рубеж между научными образами и изучаемой действительностью. В противном случае, материализовавшаяся схема науки (вроде системы мира Лапласа) может «присосаться к жизни и душить ее». Аналогично и в искусстве: художник тратит наибольшие усилия к тому, чтобы, переступив грань символа, образы «не соскочили с пьедестала эстетической изолированности и не вмешались в жизнь, как однородные с ней части»¹.

Наука, как считает П. А. Флоренский, представляет собой не объяснение, предполагающее открытие глубинной сущности реальности, а лишь символическое описание наблюдаемых явлений, систему образов или символов, воспроизводящую отношения между эмпирическими феноменами. Условия, которым должно удовлетворять это символическое описание, носят практический характер, например, характер «экономичности» (простота описания, легкость работы с объектом, возможность минимальными средствами выразить богатство опытных знаний и др.).

Л И Т Е Р А Т У Р А

1. Акулинин В. Н. *Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому*. — Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990.
2. Алексеев П. В. *Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды*. — М.: Академический Проект, 2002.
3. Антонов К. М. *Философия И. В. Киреевского: антропологический аспект*. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.
4. Бердяев Н. А. *Философия свободы. Смысл творчества*. — М.: Правда, 1989.
5. Булгаков С. Н. *Соч.: в 2 т.* — М.: Наука, 1993.
6. Василенко Л. И. *Введение в русскую религиозную философию*. — М., 2006.
7. Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. *Очерки истории русской философии*. — Свердловск: Изд-во уральского ун-та, 1991.

¹ Флоренский П. А. У Водоразделов мысли // Флоренский П. А. *Христианство и культура*. — М. — Харьков, 2001. — С. 114–115.

8. Вехи. Интеллигенция в России. — М.: Молодая гвардия, 1991.
9. Гайденоко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М.: Прогресс-Традиция, 2001.
10. Галактионов А. А., Никандров П. Ф. Русская философия IX–XIX вв. — Л., 1989.
11. Голубинский Ф. А. Лекции по философии. — М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1884.
12. Громов М. Н., Козлов КС. Русская философская мысль X–XVII вв. — М., 1990.
13. Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: в 2 ч. — СПб: Алетейя, 2000.
14. Евлампиев И. И. История русской философии. — М., 2002.
15. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. — М., 1996.
16. Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков: Фолио; М.: ЭКСМО-Пресс, 2001.
17. Идейное наследие С. Л. Франка в контексте современной культуры / под ред. Поруса В. — М.: Библийско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2009.
18. История русской философии: учебник для вузов / под ред. Маслина М. А. — М.: Республика, 2001.
19. Киреевский И. В. Разум на пути к истине. — М.: Правило веры, 2002.
20. Кувакин В. А. Религиозная философия в России: начало XX в. — М.: Мысль, 1980.
21. Кувакин В. А. Философия Вл. Соловьева. — М.: Знание, 1988.
22. Кудрявцев-Платонов В. Д. Сочинения: в 3 т. Сергиев-Посад: 2-я типография А. И. Снегиревой, 1892–1893.
23. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Высш. школа, 1991.
24. Матяш Т. П. Основы православной культуры (историко-философское введение). — Ростов н/Д: ИПО ПИ ЮФУ, 2010.
25. На пути к синтетическому единству европейской культуры. Философско-богословское наследие П. А. Флоренского и современность / под ред. Поруса В. Н. — М.: Библийско-богосл. институт св. апостола Андрея, 2006.
26. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913: репринт. — Казань: МП «Вернисаж», 1992.
27. Несмелов В. И. Наука о человеке: в 2 т. — Казань, 1898. — Т. 1: репринт. — СПб: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000.
28. Нижников С. А. Метафизика веры в русской философии. — М.: Изд-во РУДН, 2001.
29. Пишун С. В. Православная персоналогия и духовно-академическая философия XIX века. — М.: Прометей, 1996.

30. Положенкова Е. Ю. Соотношение религиозной философии и христианского богословия в русской религиозно-философской мысли XIX — нач. XX вв. — Новочеркасск: ЮРГТУ (НПИ), 2009.
31. Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XII вв. Исследования, тексты, переводы. — СПб., 1992.
32. Русская философия. Новые исследования и материалы. — СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
33. Русская философия: Словарь / под общ. ред. Маслина М. А. — М.: Республика, 1995.
34. Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. — СПб: Типография Конрада Вингебера, 1833.
35. Соловьев В. С. Соч.: в 2 т. / сост., общ. ред. и вступ. ст. А. Ф. Loseва и А. В. Гулыги. — М.: Мысль, 1988.
36. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. — 1989. — №12. — С. 112–129.
37. Трубецкой С. Н. О святой Софии Премудрости Божией // Вопросы философии. — 1995. — №9. — С. 120–168.
38. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. — М.: АСТ. — Харьков: Фолио, 2000.
39. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М., 1914: репринт. — М.: Лепта, 2002.
40. Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословский сборник. — 1977. — №17. — С. 85–248.
41. Флоренский П. А. Христианство и культура. — М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000.
42. Флоренский П. А. Соч. в 4 т. — М.: Мысль, 1994–1999.
43. Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли: сб. статей. — М.: Аграф, 1998.
44. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. — Париж, 1937: репринт. — Вильнюс: Вильнюсское православное епархиальное управление, 1991.
45. Франк С. Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990.
46. Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. — М.: Медиум, 1994.
47. Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб.: Наука, 1995.
48. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алтейя, 1994.
49. Цвык И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. — М.: Изд-во РУДН, 2002.
50. Цвык И. В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова. — М., 1997.
51. Эрн В. Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991.
52. Юркевич П. Д. Философские произведения. — М.: Правда, 1990.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
1. ВОСТОЧНАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	7
1.1. Индийская религиозная философия	7
1.2. Китайская религиозная философия	26
2. ЕВРЕЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	43
2.1. Религиозные основания и эволюция еврейской философии	44
2.2. Основные направления еврейской средневековой философии	50
3. ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	57
3.1. Патристика как форма христианской философии	70
3.2. Византийская христианская философия	102
3.3. Современная неопатристика и неопаламизм	108
4. АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	114
4.1. Ислам как основа философии Арабского Востока	114
4.2. Основные формы и направления исламской философии	121
5. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ СХОЛАСТИКА И КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	134
5.1. Основные этапы развития схоластической философии	137
5.2. Католическая религиозная философия	150
6. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРОТЕСТАНТИЗМА	158
6.1. Протестантская ортодоксия	158
6.2. Основные направления неопротестантской философии	173
7. РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	178
7.1. Духовно-академическая философия	181
7.2. Философия славянофильства	200
7.3. Метафизика всеединства	212