

## ПАРАДОКСЫ ВЕРЫ И РАЗУМА: ОТ СХОЛАСТИКИ К ПРОТЕСТАНТИЗМУ<sup>1</sup>

Тема соотношения веры и разума и возможностей его применения в рамках богословия с первых шагов утверждения христианства стала лейтмотивом размышлений средневековых мыслителей. Вокруг этой проблемы возникали другие важнейшие вопросы, настоятельно требовавшие своего решения и определения соответствующей ортодоксальной точки зрения. Среди них можно назвать такие, как: является ли вера формой знания или полностью превосходит меру человеческого разума; каковы возможности познания человеком Бога и мира через веру; как соотносится мудрость человеческого разума с принципами христианского Откровения; имеет ли значение для веры наследие философии Античности; противостоит ли вера разуму или напротив дополняет его и выступает основанием всякого возможного познания. Апологеты и первые Отцы Церкви, вынужденные выстраивать собственную оригинальную позицию в противовес окружавшему их враждебно-языческому миру, высказывались в этом смысле достаточно определённо, в связи с чем, можно вспомнить, например, Тертуллиана с его знаменитым вопросом об Афинах и Иерусалиме, хотя и его концепцию не следует воспринимать слишком прямолинейно.<sup>2</sup> Сами тексты Священного Писания представляют возможности для разных толкований, относящиеся к данной теме библейские положения подчас противоречат друг другу или, по крайней мере, не дают чёткого ответа. Однозначную точку зрения выработать довольно трудно, так как известные цитаты могут быть

---

<sup>1</sup> Поддержка данной работы была осуществлена АНО-Центр в рамках программы «Межрегиональные исследования в общественных науках» совместно с Министерством образования Российской Федерации, Институтом перспективных российских исследований им. Кеннана (США) при участии Корпорации Карнеги в Нью-Йорке (США), Фондом Джона Д. и Кэтрин Т. МакАртуров (США). Точка зрения, отражённая в данной статье, может не совпадать с точкой зрения вышеперечисленных благотворительных организаций.

<sup>2</sup> «Итак: что Афины – Иерусалиму? Что Академия – Церкви? Что еретики – христианам? – вопрошал Тертуллиан и в ответ утверждал: – Наше установление – с портика Соломонова, а он и сам передавал, что *Господа должно искать в простоте сердца* (Прем. 1, 1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия. Раз мы верим [во что-то], то не желаем верить ничему сверх этого: ибо в это мы верим прежде всего, и нет ничего более, во что мы должны бы поверить». См.: *Квинт Септимий, Флорент Тертуллиан*. Избранные сочинения (Составление и общая редакция А.А. Стоярова). М.: «Прогресс», 1994. С. 109-110.

использованы как в пользу разума, так и в плане полного отрицания его значения для дела веры. С одной стороны, можно найти тексты, в которых утверждается перспектива просвещения разума человека светом божественной истины и всеобщего познания им сотворенного мира.<sup>3</sup> С другой стороны, имеются и такие положения, которые резко противостоят любому оптимистическому представлению по данному поводу и не оставляют никаких шансов и надежд на примирение веры, философской мудрости и разума.<sup>4</sup> Таким образом, дилемма, вызывавшая на протяжении всего Средневековья самые острые философско-богословские дискуссии, была обречена стать основополагающей для развития схоластического дискурса.

Суть дела заключается не только в том, что противоречие заложено в изначальных смыслах Божественного Слова, но и в том, что позиция схоластического дискурса<sup>5</sup>, инициированного интенцией оправдания и обоснования веры, предполагала обострённое чувство догматической и ортодоксальной корректности. Средневековый мыслитель был обязан соблюдать строгую меру в интерпретации тех или иных метафизических и теологических проблем, иначе он мог выйти за рамки установленных границ и «впасть» в ересь. Понятно, что этого нельзя было избежать в силу исходного устремления человеческого мышления к новым горизонтам познания. И поэтому многие философы Средневековья страдали

---

<sup>3</sup> Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир (Ин. 1; 9). Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны (Рим. 1; 20).

<sup>4</sup> Называя себя мудрыми, обезумели (Рим. 1; 22). Потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков (1 Кор. 1; 25). Смогите, братия, чтобы кто не увлёк вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу (Кол. 2; 8). ...Царь царствующих и Господь господствующих, единый имеющий бессмертие, Который обитает в непреступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может (1 Тим. 6; 15-16). ...люди, развращенные умом, невежды в вере (2 Тим. 3; 8).

<sup>5</sup> Понятие «дискурс» используется здесь в традиционном значении, закрепившемся в европейских языках, начиная с эпохи схоластики («рассуждение», «лекция», «доклад»), а не в современном смысле, следуя М. Фуко. Так, Фома Аквинский писал: «в действии познавательной способности дискурс возникает оттого, что мы отдельно познаём начала, а затем делаем из них выводы. Если бы мы видели выводы уже в самих началах, и, узнавая начала, [тем самым сразу знали бы всё, что из них следует], дискурса бы не было, как нет его, когда мы видим что-то в зеркале. ... Значит, если кто-то отдельно хочет цели, и отдельно – [средств] ведущих к достижению этой цели, в его воле будет присутствовать своего рода дискурс». См.: *Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая* (Перевод Т.Ю. Бородай). Долгопрудный: Вестком, 2000. С. 339.

от преследований. С другой стороны, сама религиозность парадоксальным образом требовала четкого определения собственного содержания. В частности, даже «символ веры», постулаты которого имеют сверхрациональный характер, всё же определяются вполне понятными человеческими словами. Кроме того, такой мощный социальный институт, каким являлась католическая Церковь в Средние века, также нуждался в соответствующих ответах и решениях на вызовы времени. Вместе с трансформацией исторической обстановки, изменялись и богословские задачи, волновавшие священников и Церковь, что определило развитие средневековой мысли от жанра «апологии» в период её становления к построению сложнейших физико-космологических теорий и к установлению изысканно-утонченных этических дистинкций в эпоху высокой схоластики. Средневековая университетская учёность создала новую специфическую тематизацию проблемы веры и разума. Дисциплина ума, обусловленная соответствующей школой мысли, требовала чёткого соблюдения логических правил построения системы знаний и включала весомое философское содержание. Дискуссии о соотношении веры и разума в эпоху высокой схоластики XIII–XIV вв. были укоренены и в принципы классификации наук, и в аристотелевскую проблему оснований или начал научного знания,<sup>6</sup> и в понимание и интерпретацию статуса самой теологии в системе знаний, и, конечно же, в тему доказательств существования Бога. При чем такого рода позиции вызывали неоднозначную реакцию не только крайне ортодоксальных мистиков, но и самих схоластов. В частности, возможность доказательства бытия Бога воспринималась как прямое противоречие постулатам веры, как своего рода парадокс ума. Впрочем, следуя современному мировидению, кто-то мог бы поставить принципиально иной вопрос: доказывают ли что-либо средневековые аргументы о бытии Бога? Однако суть проблемы не столь однозначна, как может показаться на первый взгляд. Её положение в истории европейской мысли определяется не только сугубо бого-

---

<sup>6</sup> Имеется в виду проблема из четвёртой книги «Метафизики» Аристотеля, в которой предельно чётко сформулировано: «начало доказательства не есть [предмет] доказательства». См.: *Аристотель*. Сочинения: в 4-х тт. Т. 1. М.: «Мысль», 1975. С. 139. Науки не доказывают своих начал, «ибо человек, – как пишет Аристотель в «Никомаховой этике», – обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны». См.: Там же. Т. 4. М.: «Мысль», 1983. С. 175. Конечно, вера, о которой здесь говорит греческий мыслитель, не относится к сфере личностных переживаний в духе христианской или иной формы религиозности, а имеет сугубо умственный характер и связана со знанием «истинных, первых, непосредственных, более известных и предшествующих [посылок]». См.: Там же. Т. 2. М.: «Мысль», 1978. С. 259. В данной связи необходимо отметить, что средневековая проблема веры и разума задавалась широким философским контекстом осмысления оснований знания как такового.

сповскими истоками и средневековым происхождением, но и современным звучанием. В этой связи достаточно вспомнить о Льве Шестове с его беспощадной критикой крайностей рационализма и Карле Ясперсе с его поисками «философской веры». Примечательно в данном контексте и замечание Этьена Жильсона: «Декарт провозглашал, что его философия никоим образом не основывается на теологии или Откровении, что он исходил только из тех ясных и отчётливых идей, которые наш естественный разум открывает в себе, когда он внимательно анализирует его собственное содержание; но как это случилось, что эти идеи чисто рационального происхождения обернулись теми же самими во всех предметах, как те, которые христианство на протяжении шестнадцати столетий преподавало во имя веры и Откровения?»<sup>7</sup>

Признавая неизбежное значение богословских и философских проблем, транслируемых в рамках единой европейской традиции через столетия, необходимо отметить, что средневековая ситуация культуры задавалась собственными уникальными требованиями и призывами, отличными от нашего мира и его насущных тем. Если мыслители XIX–XX вв. в условиях кризиса классической новоевропейской метафизики и рационализма обращались к религии, то они делали это, прежде всего, для определения новых метафизических позиций. Однако перспектива их дискурса оставалась сугубо философской. В Средние века религия предъявляла свои строгие и незыблемые требования. Нельзя забывать, что Фома Аквинский, Дунс Скот, и даже Уильям Оккам, являлись, прежде всего, теологами.<sup>8</sup> Как все богословы, они комментировали «Сен-

---

<sup>7</sup> *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy.* N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1936. P. 14.

<sup>8</sup> В этой связи достаточно символично звучит высказывание о Фоме Аквинском одного из современных исследователей: «Он был бы скандализован тем, что услышал представление себя в качестве новатора в фундаментальных проблемах, и ещё более скандализован тем, что услышал о себе или о любом христианине название «философ», так как этот термин часто имел уничижительный смысл для латинских авторов тринадцатого столетия». См.: *Jordan M.D. Theology and Philosophy // The Cambridge Companion to Aquinas.* Ed. by N. Kretzmann and E. Stump. Cambridge University Press, 1995. P. 232. Более того, автор данной статьи приводит статистику, согласно которой почти половину (48,8 %) корпуса сочинений Фомы Аквинского составляют «Сумма теологии», комментарии на «Сентенции» Пьера Ломбардского, Библию, то есть исключительно богословские трактаты, тогда как комментарии на работы Аристотеля лишь 13 %. См.: *Ibid*, P. 248. Однако нельзя не замечать в той же «Сумме теологии» внушительной философской составляющей. Кроме того, остаётся открытым вопрос о том, кем был бы Фома, если бы он не был знаком с сочинениями Аристотеля, и его не захватывали серьёзные философские дискуссии, развернувшиеся во времена его деятельности. В своих богословских работах, в полемике с авероистами Аквинат часто выступал именно как философ. И если отнять у него данную по-

тенции» Пьера Ломбардского и библейские тексты. В то же время их мысль инициировалась философией, которая, в свою очередь, увлекала в широкие горизонты познания, не менее интересные и фундаментальные, чем сложившиеся в рамках Нового времени или в Античности. Стремление совместить или, по крайней мере, удержаться на точке соприкосновения двух областей знания, не выходя за рамки ортодоксии и оставаясь приверженцем метафизики, задавало внутреннюю напряженность схоластических размышлений, составляло их «нерв», их главный мыслительный парадокс.<sup>9</sup>

Истоком для средневековой схоластики в экспликации данной темы послужила позиция Боэция, который, в свою очередь, унаследовал дилеммы Аристотеля, придав им новое христианское значение.<sup>10</sup> Однако даже такой выдающийся логик, каким являлся Боэций, не избежал определённой антиномичности в своих подходах и противоречий с Аристотелем. Его концепция представлена в главном богословском трактате «О Троице», где он разделил всю сумму умозрительных дисциплин на три части: естественное знание, математическое и теологическое. Предметом естественного знания выступают вещи в движении и связанные с материей, математического – без движения, но все же в материи, и только теологического – вне движения и вне материи, то есть полностью отвлечённого. Здесь Боэций строго придерживается аристотелевских положений, но далее он привносит собственное оригинальное содержание. Во-первых, он различал способы познания каждой из дисциплин. Так, если естественные предметы исследуются путём рассуждения (*rationaliter*), математические – через изучение первых принципов (*disciplinaliter*), то божественные с помощью интеллектуального созерцания (*intellectualiter*). При этом сам Боэций предупреждал, что такого рода познание не должно «опускаться до воображения: надо вглядываться в самую форму, истинную форму, а не образ; ту форму, которая есть само бытие и из которой [происходит] бытие».<sup>11</sup> Боэций противопоставил воображению как клю-

---

зицию, то, значит, урезать и обеднить его наследие, лишить его полноты идей. Более того, это означает лишить средневековую мысль её выдающегося содержания, её собственного специфического места в истории метафизики Запада.

<sup>9</sup> Средневековый мыслитель «перед лицом религии, – как подчёркивает А.В. Койре, – должен был оправдать свою философскую деятельность, но, с другой стороны, перед лицом философии ему было необходимо оправдать существование религии». См.: *Койре А.В. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. С. 55.*

<sup>10</sup> Имсеется в виду классификация умозрительных знаний, предложенная Стагиритом в первой главе шестой книги «Метафизики». См.: *Аристотель. Ук. соч. С. 180-182.*

<sup>11</sup> *Боэций. Каким образом Троица есть Единый Бог, а не три божества // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. С. 147.*

ческой инстанции чувственного опыта интеллектуальное познание, незамутнённое никакими искажающими подлинное существо дела образами, почерпнутыми из превратных ощущений, само по себе чистое и истинное.<sup>12</sup> Интеллектуальное постижение в отличие от познания отдельных образов предметов, присущее другим наукам, есть узрение высшей формы или «формы форм», которая является источником бытия. Такого рода познание оказывается, в значительной мере, неоплатоническим по содержанию и по способу «видения», так как оно не имеет дискурсивного характера, в акте интеллектуального «узрения» открываются не самоочевидные начала и аксиомы, а саморазвёртывающееся знание о Боге. По сути проблемы заключается не только в этом. Второй важный момент определяется тем, что аристотелевская «первая философия», предметом которой являлось «сущее как сущее», была, по сути, отождествлена Боэцием с христианским богословием, что впоследствии послужило средоточием различных дискуссий и схоластических дистинкций. Такой подход, в частности, задал проблему соотношения теологии и философии и возможности использования последней в рамках христианской доктрины. Однако в трактате «О Троице» Боэций всё же предупреждал, что «задачи, которые мы ставим перед собой, следует соразмерять с тем, насколько дано взору (*intuitus*) человеческого разума проникнуть в божественные выси».<sup>13</sup> Тем самым, он, с одной стороны, ограничивал область применения разума в решении теологических вопросов, а, с другой стороны, признавал, что «учёный человек должен стремиться верить относительно всякого предмета только тому, что есть в действительности»,<sup>14</sup> поэтому богословию соответствуют вполне постижимые объекты мысли, а к ним имеются адекватные процедуры познания. Оно не несёт в себе сугубо трансцендентного содержания, в этой связи между философией и теологией нет непреодолимого барьера, логика человеческой мысли не за пределами истинам божественного Откровения. Но сам путь теологического познания у Боэция оказался, преимущественно, неоплатоническим.

---

<sup>12</sup> «Мы не должны позволять воображению отвлекать нас, но должны подниматься вверх с помощью лишь чистого разума, приближаясь разумом к каждому предмету настолько, насколько он доступен разумению» – призывал Боэций. См.: Там же. С. 157.

<sup>13</sup> Там же. С. 145.

<sup>14</sup> Там же. С. 147. Как указывает Т.Ю. Бородай в комментариях к трактату Боэция его высказывание, по всей видимости, воспроизводит позицию Стагири-та из «Никомаховой этики», где он говорит буквально следующее: «человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (*pragma*)». См.: *Аристотель. Никомахова этика* // Сочинения в 4-х т.т. М.: «Мысль», 1983. Т. 4. С. 56 (1094b 23-25). Хотя сам Боэций использовал эту цитату, следуя Цицерону (Тускуланские беседы, V, 7, 19). См.: *Боэций. «Утешение философией»* и другие трактаты. С. 296.

В традиции средневековой схоластики попытки примирения и преодоления противоречий между верой и разумом получили своё продолжение на новой основе. Само собой разумеется, что теология в Средние века, конструкция которой выстраивалась на фундаменте догматических принципов веры, и философия, основанная, в значительной мере, на тех же самых религиозных постулатах, воспринятых из Священного библейского Слова, обеспечивали уникальную возможность для совмещения двух путей мысли. Характерный пример в этом плане представляет диалектический дискурс Пьера Абеляра, который продемонстрировал перспективу совпадения теологии и философии в новом мыслительном определении, основанном на методе логических доказательств и умозаключений. Он показал необходимость пути разума для веры, в котором была заинтересована и Церковь, и формирующуюся городская культура. В этот период возникла потребность не просто в «оправдании» веры, а в её тщательном и скрупулёзном обосновании с необходимым привлечением философии на «службу» теологии. Именно Абеляр и его последователи окончательно придают богословию статус «демонстративной науки» (*scientia demonstrativa*). Они сформировали образец схоластического богословия, своеобразный стандарт средневекового знания и способа мышления, в основании которых были заложены процедуры диалектического дискурса. Как это не парадоксально, логика стала необходимым атрибутом теологии. Абеляр отрицал саму возможность противоречий между диалектикой, философией и христианской верой, и напоминал о том, что само слово «христианин» происходит от Христа, Христос же есть Мудрость или *Sophia*, следовательно, христианин является философом или любителем Мудрости (*Sophia*). Более того, так как Христос есть Слово, а Слово есть *Logos*, христиане являются логиками, а, следовательно, и философами. Таким образом, диалектика и философия, согласно Абеляру, просто необходимы для религии. Сама жизнь заставляет человека размышлять, и для борьбы с ересями необходимо искусство рассуждений, чтобы опровергать эти заблуждения. При этом он выступал и против софистов, «псевдодиалектиков», как сам называл их, искажавших подлинные смыслы философствования, и критиковал концепцию понимания знания в качестве необходимого зла, господствующего после акта грехопадения. Он утверждал прямо противоположное, считая, что знание не несёт в себе никакого зла, и даже знание о дурном и греховном является позитивным. «Ибо зло, – как пишет Абеляр, – не означает умения обмануть или развратничать, но значит всё это совершить; благо же – знать то, что содеять [это] – наихудшее из деяний, и никто не грешит, зная грешное, но [грешит], совершая его».<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Абеляр П.* Тео-логические трактаты. М.: «Прогресс»–«Гнозис», 1995. С. 162.

В «Апологии против Бернара» мыслитель апеллировал к тому, что его оппонент и гонитель просто не владел искусством диалектики, «матери и науки всех наук», если бы он знал логику и грамматический анализ, то подтвердил бы, что Абельяр, в полной мере, католик. В итоге, его деятельность, несмотря на преследования и церковные наказания, увенчалась успехом, так как уже в следующем столетии такой суровый критик аристотелизма, каким явился Пётр Испанский, автор «Суммы логики» и будущий Иоанн XXI, во времена папства которого было принято суровое осуждение 1277 года, отрицавший метафизику и натурфилософию Стагирита, всё же признавал необходимость диалектического дискурса и логических знаний для развития схоластического богословия.

Возникновение университетов и распространение трактатов Аристотеля в тринадцатом веке неизбежно привело к автономизации философии и к превалированию диалектического дискурса в системе складывающейся схоластической учёности. Результатом этих процессов стала концепция «двойственной истины», которая обычно приписывается группе латинских аверроистов во главе с Сигером Брабантским и Боэцием Дакийским. Однако по поводу их позиции до сих пор ведутся оживлённые историко-философские дискуссии и подчас высказываются прямо противоположные точки зрения.<sup>16</sup> По-видимому, причиной для такого названия послужило высказывание Боэция Дакийского из трактата «О вечности мира»: «истину говорит и христианин, утверждая, что мир и первое движение – новые, и что был первый человек, и [умерший] человек восстаёт живым и тем же по числу, и порождаемая вещь возникает без порождения, ведь это, всё-таки, допускается возможным в силу причины, сила коей большая, чем сила естественной причины; и истину говорит физик, который утверждает, что это невозможно в силу естественных причин и начал, поскольку физик утверждает или отрицает что-либо только на основании естественных начал и причин».<sup>17</sup> Таким образом, согласно Дакийцу, в основании понимания мира и процесса его происхождения заложена своеобразная, говоря языком Канта, «антино-

---

<sup>16</sup> Так, Эдвард Махоней, один из соавторов «Кембриджской истории философии позднего Средневековья», пишет, что «Сигер не утверждал так называемой «теории двойственной истины», и не делал этого никто из его современников». См.: *Mahoney E.P. Sense, intellect and imagination in Albert, Thomas and Siger // Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. (ed.). The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Cambridge University Press, 1982. P. 619.* Более подробный анализ сложившейся исследовательской литературы и различных точек зрения по поводу позиции латинских аверроистов представлен в статье А.В. Апполонова «Боэций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия». См.: *Апполонов А.В. Боэций Дакийский и латинский аверроизм XIII столетия // Боэций Дакийский. Сочинения. М.: УРСС, 2001. С. 1-111.*

<sup>17</sup> *Боэций Дакийский. Ук. соч. С. 205.*

мия»<sup>18</sup>, то есть возможность утверждения двух взаимоисключающих положений, каждое из которых, следуя своим основаниям, оказывается вполне истинным. С одной стороны, вера требует признания уникального акта творения мироздания и возрождения человека после смерти. С другой стороны, естественная философия в силу понимания объективных причин развития мира отрицает такого рода возможности. Поэтому Боэций выносит за рамки человеческого постижения акт божественного миротворения, для него воля божественного действия за пределами естественного познания, поэтому не остаётся ничего иного, кроме, как только верить в то, что предписывает религия. Но это совсем не означает, что Боэций стремился низвергнуть истину божественного Откровения, напротив, он считал, что именно вера дополняет разум, особенно там, где он молчит, или в принципе не способен высказать истинное суждение. Его известный тезис в этой связи звучит предельно чётко и ясно: «там, где не достаёт разума, пусть восполняет вера» (*ubi deficit ratio, ibi suppleat fides*).<sup>19</sup> Более того, он даже прямо предупреждает: «И не разуверяйся в положениях веры из-за того, что некоторые из них не могут быть доказаны, ибо если будешь продолжать в том же духе, дойдешь до отвержения всякого закона, поскольку нет такого закона, все положения коего были бы доказуемы».<sup>20</sup> В этом и состоит суть позиции Дакийского, что вера имеет принципиально иррациональный характер, её постулаты не доказуемы и не постижимы, то есть в сфере религии требуется лишь строгое послушание. Но с этим не могли согласиться средневековые схоластические богословы, представлявшие традицию теологического университетского образования. Их интенция заключалась в том, чтобы показать и доказать возможность «гармонии веры и разума». Вера для них была не столько за пределами разума, сколько наоборот соответствовала его обозримым горизонтам и перспективам. Разум был необходим для подтверждения постулатов веры, для преодоления ошибок и заблуждений еретиков, для убеждения неверующих. Именно так сформулировал главные задачи разума в делах ве-

---

<sup>18</sup> Использование в данном случае кантовской терминологии не предполагает отстаивания такого рода точки зрения, что средневековая философия в каком-то смысле предвосхитила его проблемы и идеи, а лишь обращает внимание на то, что в основании его философии, по сути, лежат те же противоречия и метафизические оппозиции, которые восходят к эпохе Средних веков. И в этом смысле Кант лишь продолжает и определённым образом завершает традицию схоластического дискурса. При этом необходимо отметить, что Кант был практически первым видным мыслителем в новоевропейской традиции, получившим, пусть и с некоторыми затруднениями, звание профессора и выступавшим с университетской кафедры.

<sup>19</sup> *Боэций Дакийский*. Ук. соч. С. 212-213.

<sup>20</sup> Там же.

ры Уильям Ауксерре в своей «Сумме», которая появилась примерно в 1220 году. Теология все больше воспринималась в качестве науки среди других наук, а её методологической базой были процедуры диалектического дискурса. Традиционную библейскую экзегезу заменило спекулятивное богословие, основанное на логическом искусстве рассуждений и умозаключений. Выдающимся адептом схоластического движения средневековой мысли стал Фома Аквинский, который выступал и как критик авероистов, и отчасти как их сподвижник, особенно в интерпретации акта божественного миротворения.

Как известно, Аквинскому принадлежал трактат «О вечности мира», в котором он, следуя философской точке зрения, признавал вероятность данной позиции, а, с другой стороны, утверждал, что, согласно Откровению, мир сотворён и имеет начало. Суть противоречия заключалась в том, что одно понимание основано на принципах естественной философии Аристотеля и постулатах его физики, а другое на вере. То, что мир сотворён, является, по Фоме, предметом философской аргументации, но то, что он имеет начало, определяется верой. В этом его подход оказывается близок авероистам. Но все дальнейшие ходы его мысли принципиально далеки от их учения. Свет разума и свет веры не разделены непреодолимой пропастью, так как вообще невозможно представить, чтобы истина могла противоречить истине, нет двух истин, есть лишь одна всеобъемлющая Истина, но при этом существуют разные уровни её познания. Как средневековый богослов Фома Аквинский, несомненно, признавал абсолютную истину божественного Откровения, но он не отвергал и философский путь познания, подчёркивая, что теология столь же заинтересована в логической аргументации, как и сама философия.<sup>21</sup> При чём в познании некоторых важных богословских положений человеку достаточно естественных способностей мышления (например, как пишет Фома, того, что «Бог существует, что Бог един и тому подобные»<sup>22</sup>). Кроме того, философия и рациональные способности человеческого интеллекта крайне необходимы в деле опровержения еретиков, разъяснения истин Писания, опровержения заблуждений иноверцев, в целях чего, в частности, им была написана знаменитая «Сумма против язычников», которую иначе называют «Философской суммой».

---

<sup>21</sup> «Эта [священная] наука (*sacra doctrina*), – пишет Фома в «Сумме теологии», – может принимать некоторые положения от философских наук: не потому, что она зависит от них, но лишь затем, чтобы сделать учение более доступным для разумения. Ибо свои начала она получает не от других наук, а непосредственно от Бога через откровение. Потому-то она и не зависит от прочих наук, как от высших, но использует их, как низшие, как [госпожа] прибегает к услугам служанок». См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43.* Киев; М.: 2002, С. 10.

<sup>22</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 39.*

Выдающийся богослов признавал, что в этом смысле метафизика, оставаясь частью философии, всё же включает вопросы теологического характера, выступая в качестве «божественной науки» (*scientia divina* или *theologia philosophica*). Однако предмет метафизики – это сущее как сущее (*ens commune*), тогда как Бога нельзя рассматривать под аспектом бытия, ибо Он есть причина *ens commune*, поэтому знание о Боге есть лишь цель метафизики, но не её предмет, при этом доказательства существования Бога относятся к натуральной философии. Знание о бытии как таковом необходимо потому, что в связи с ним выстраиваются все остальные науки, от знания общих и универсальных предметов зависит познание частных и единичных, то есть через метафизику становятся известны основания других наук. Собственные основания метафизики определяются своего рода божественными первопринципами человеческого ума, интуитивно данными и не требующими доказательств, которые в отношении к нашему интеллекту выступают в роли подобной Солнцу в процессе зрения. Совмещение двух сфер знаний – богословского и философского – оказывается возможным потому, что в основании человеческого разума лежит деятельность «активного интеллекта» (*intellectus agens*), который задаётся божественным светом (*lumen*), составляющим существо рациональной человеческой природы.<sup>23</sup> Эта концепция Фомы не просто воспроизводит теорию божественной «иллюминации», присущую учению августинианства, ибо она предполагает необходимое эмпирическое содержание, и в данном контексте ограничена естественным опытом человека.<sup>24</sup> С другой стороны, теология (*sacra doctrina*) также является наукой, хотя свои основания она получает через веру из Откровения. Но это не отменяет её вполне научного статуса, так как и другие науки не доказывают своих начал.<sup>25</sup> Теология явля-

---

<sup>23</sup> «Но сама способность к научному познанию, – пишет Аквинат в «Сумме теологии», – исходит не из естественного разума, а ниспосылается через откровение». См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 11.*

<sup>24</sup> «Через его собственную ограниченную природу, – как разъясняет позицию Фомы исследователь Д. Волгрейв, – человек может понимать только такие вещи, которые становятся интеллигибельными через врождённый свет активного интеллекта (*intellectus agens*): чтойности материальных субстанций». См.: *Walgrave J.H. The use of philosophy in the theology of Thomas Aquinas // Aquinas and problems of his time. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. P. 182.*

<sup>25</sup> «Священное учение – это наука», – утверждает Фома в «Сумме теологии». См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 5.* И здесь же он устанавливает различие между науками, которые «исходят из положений, очевидных в свете естественного разума, каковы арифметика, [геометрия] и им подобные», и другими, исходящими из положений, которые известны в свете «высших наук: такова теория перспективы, основанная на положениях, разъясняемых геометрией, и теория музыки, основанная на положениях, установленных арифметикой». Ко второго рода наукам относится и теология (*sacra doctrina*), которая «исходит из

ется наукой в силу того, что она применяет рациональные аргументы, силлогизмы и дедуктивные процедуры.<sup>26</sup> И всё же, согласно Аквинату, доказательства в теологии не реализуемы в абсолютном смысле, так как доказательства могут либо верифицироваться эмпирически, либо относиться к интуитивным первопринципам, но Бог как объект веры не доступен для эмпирических исследований и не самоочевиден людям. Бог превышает разум человека, поэтому его ограниченных познавательных способностей и первопринципов интеллекта не достаточно для постижения Божественной сущности. Знание, обретаемое через акт христианской веры, не может быть верифицируемо в духе научной определённости. Доступным остаётся только диалектический дискурс, его вероятностные аргументы и суждения. Невозможно, собственно, доказать веру, а только её прояснить, раскрывая содержание некоторых артикулов.<sup>27</sup> Поэтому Фома Аквинский не переставал напоминать о пределах человеческого познания: «помни, что есть непостижимое».<sup>28</sup>

Теология философская и теология Откровения (*theologia sacrae scripturae*) не могут совпадать во всём, хотя в вопросах определения основ веры, применяя некоторые уподобления и уникальные образы, Фома считал возможным использование философии. Но все же остаются принципиальные темы богословия, которые за пределами человеческого разуму (например, как указывает он, «что Бог троиствен и един»<sup>29</sup>, сама истина спасения<sup>30</sup>). Познание через свет активного интеллекта не тождественно знанию, обретаемому через веру и Откровение. Человек достигает истины в процессе познания, следуя сложным путем абстрагирова-

---

положений, установленных в свете высшей науки, преподанной самим Богом». См.: Там же. С. 5-6. Таким образом, теология вполне наука, а свои основания она воспримлет из Откровения, то есть от Бога, в чём её особое превосходство.

<sup>26</sup> «Дедукция – его обычный метод доказательства и он использует его в обсуждении любого вида проблемы, включая те, которые должны иметь отношение к природе Бога. Вдобавок, он строго придерживался принципов противоречия, тождества и исключённого третьего, и он свободно использовал эти и другие логические правила как объяснения для действий Бога», – отмечает М.Л. Колиш. См.: *Colish M.L. The Mirror of Language: A Study in the Medieval Theory of Knowledge. New Haven and London, Yale University Press, 1968. P. 189.*

<sup>27</sup> «Священное учение опирается и на человеческий разум; не затем, конечно, чтобы доказывать веру (ибо это было бы противно достоинству веры), но для прояснения иных вещей, о коих в этом учении идёт речь», – пишет Фома. См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 15.*

<sup>28</sup> *Фома Аквинский. Сумма против язычников. С. 59.*

<sup>29</sup> Там же. С. 39.

<sup>30</sup> «Ради спасения человеческого было необходимо, чтобы помимо знаний, предоставляемых философской наукой, основанной на человеческом разуме, существовало знание, основанное на откровении, исходящем от Бога», – указывается в «Сумме теологии». См.: *Фома Аквинский. Сумма теологии. С. 4.*

ния от чувственных данных ощущений к постижению «чтойностей» материальных вещей. Однако, несмотря на то, что он имеет несомненные ориентиры естественных первопринципов разума (*per se nota*), он в силу ограниченности познавательных способностей может уклоняться и ошибаться, и никогда не может постичь того, что есть Бог по своей сущности. Тогда как в теологии Откровения, Бог сам проявляет Себя через Святое Писание, и его истины незыблемы и безошибочны. Поэтому единственное, что ему остаётся на пути естественного познания, – это уразумение вселенского иерархического миропорядка и гармонии причинно-следственных взаимодействий, согласно с которыми, прибегая к несовершенным аналогиям, он способен приблизиться к Богу. Но данная доктрина и вызывала вопросы у оппонентов Аквинского, так как подчиняла акт творения необходимым взаимосвязям мира.

В среде францисканцев, которые в XIII веке наряду с доминиканцами представляли движение нищенствующих монахов, сформировалась определённая оппозиция идеям Фомы и средневековому аристотелизму, а одним из её главных представителей, как известно, стал Иоанн Дунс Скот. Он стремился к реализации подлинных смыслов христианского вероучения, и в этой связи выступал с критикой позиции средневековых последователей Стагирита, в частности, Авиценны, который при этом использовал неоплатоническую теорию «эманации». Для Дунса эта позиция ассоциировалась, прежде всего, с философской точкой зрения<sup>31</sup>, а её главным тезисом являлось утверждение «всё необходимо», что сохраняло отпечаток «замкнутого» античного мировидения. Тогда как для христианства основанием сотворённого сущего выступало божественное трансцендентное всемогущество, только через которое удерживается порядок бытия. В силу данного принципа Бог волит лишь собственное целеполагание, и нет ничего иного, что волится Богом необходимым образом. Если же признать позицию философов, что Бог как Первопричина необходимо относится ко всему сотворённому сущему, то ничего случайного нельзя будет объяснить, так как необходимое действие Первопричины предполагает необходимость всех последующих причин, поэтому такого рода гипотеза определённо ошибочна. Однако учение Дунса Скота было направлено на реализацию новой синтетической точки зрения, преодолевающей односторонности как аристотелизма, так и

---

<sup>31</sup> «Дунс, – подчёркивает Вос, – называл Аристотеля, по-прежнему, *Philosophus*, как это было принято в традиции схоластики, но себя при этом он называл *catholicus* или *theologus*». См.: *Vos A. Duns Scotus and Aristotle // John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organised by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum. ELEMENTA. Band 72. Amsterdam – Atlanta, 1998. P. 51.*

традиционного августинианства.<sup>32</sup> Примечательно, что в его трудах основным объектом критического рассмотрения выступала не теория Фомы, а концепция Генриха Гентского (ум. в 1293 г.), выдающегося адепта августинианского богословия.<sup>33</sup> Так, Дунс Скот не поддерживал мнения августинианцев о том, что Бог является первым объектом человеческого интеллекта, интуитивно данным и задающим всю перспективу интеллектуальных возможностей, так как считал, что человеку недостаточно ограниченных познавательных сил для постижения бесконечного, по своей сути, Бога. Он не способен постичь сущность Бога, которая доступна только самому Богу. «Богословие само по себе» (*theologia in se*) вне пределов человеческого ума, но и «богословие блаженных» (*theologia beatorum*) будет открыто только избранным после Воскресения. Удел человека в его земных условиях – это «наше богословие» (*theologia nostra*), то есть знание, явленное Богом через Священное Писание, которое крайне необходимо людям, ибо только оно представляет перспективу подлинного блаженства. И в этом смысле теология, выходя за рамки всякой науки, включает в себе исключительно практические по своему содержанию истины, так как блаженство достигается не на пути познания, а в сфере действия воли.<sup>34</sup> С другой стороны, Дунс Скот

---

<sup>32</sup> В данном контексте Г.Г. Майоров говорит о том, что «вся западная схоластика может быть охарактеризована как аристотелевско-августинианская дифференция, внутри которой определялась преобладающей склонностью её творцов или к августинизму, или к аристотелизму». См.: *Майоров Г.Г. Дунс Скот как метафизик // Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. Составление и общая редакция Г.Г. Майорова. М.: Издательство францисканцев, 2001. С. 34.* При этом, как подчёркивает Ефрем Беттони, «философия Скота является августинианством, которое нацелено на томистский аристотелизм, и стремится объединиться в более полном и, следовательно, более жизненном и совершенном синтезе». См.: *Bettoni E. Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy. Washington, 1961. P. 21.*

<sup>33</sup> Достоверно известно, что в 1275 году Генрих стал профессором теологии в Парижском университете. Он принимал участие в деятельности комиссии Этьенна Тампье. И, судя по всему, был действительным лидером августинианства того времени. О Генрихе Гентском см.: *Гарнцев М.А. К характеристике августинианства второй пол. XIII – нач. XIV в. // Средние века. М., 1988. Вып. 51. С. 94-115; Апполонов А.В. Генрих Гентский и вопрос о вечности мира // «Z» (журнал философского факультета МГУ). 2000. № 2. С. 113-121; *Его же. Генрих Гентский и его QUODLIBETA // Историко-философский ежегодник' 99. М.: «Наука», 2001. С. 88-90.**

<sup>34</sup> «...я утверждаю, что эта наука [т.е. богословие] была изобретена не ради необходимого внешнего, а ради необходимого внутреннего (например, для упорядочения и умерения страстей и действий), как и наука о морали, которая, если бы даже была изобретена со всем необходимым [для неё] внешним, была бы не менее практической» – писал Дунс Скот. См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот. Ук. соч. С. 151.*

ником образом не мог согласиться с точкой зрения средневековых последователей Стагирита, что через познание сущностей материальных вещей (*quidditas rei materialis*) на основании «естественного света разума» (*lumen rationis naturale*) человек способен приблизиться к пониманию Бога. Он считал, что после акта грехопадения, «человеку-страннику» (*homo viator*), «ищущему и стремящемуся», невозможно постичь Бога естественным образом, безмерность Творца, в принципе, превосходит меру доступного для человека познания.<sup>35</sup> Однако нельзя сказать, что Дунс Скот полностью отрицал путь логико-метафизического дискурса средневековой схоластики. Следуя традициям университетской учёности, он никогда не отказывался от необходимости разъяснения постулатов веры<sup>36</sup>, и бесспорно являлся одним из выдающихся метафизиков Средневековья.

Ограничив сферу богословия сугубо практическими истинами, Дунс расширил теоретические возможности философии, но для него это не означало, что между метафизикой и теологией существует общее пространство мысли, как подразумевало учение Фомы Аквинского. Для «Тонкого доктора» такого рода позиция была не приемлема, так как богословие в его понимании было за пределами опыта естественного человеческого познания, и столь же непостижима перспектива акта миротворения. Он не принимал томистский путь «аналогий», основанный на сопряжённости Творца и творения. Для него связующим звеном между необходимым существованием бесконечного бытия Бога и возможным существованием конечного сотворённого сущего выступала воля Бога, которая не поддаётся рационализации. Все онтологические отношения между Богом и сотворённым миром представлялись радикально иррациональными, обусловленными исключительной и непостижимой сво-

---

<sup>35</sup> «Заметь, ни о чём сверхъестественном, – утверждал Дунс, – нельзя естественным разумом показать, что оно присуще человеку-страннику»... См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Ук. соч. С. 107.

<sup>36</sup> Дунс Скот в этой связи писал: «можно сказать, что если существуют какие-либо непроверяемые доводы разума в защиту положений веры, их не опасно приводить ни верующим, ни неверующим. Не опасно для верующих: ибо католические учителя, исследуя достоверность истин веры путем доказательств и пытаясь понять то, во что уверовали, не намеревались этим уничтожить заслугу веры, но, напротив, Августин и Ансельм полагали, что достоин заслуги их труд ради понимания истин веры, согласно 7 главе пророка Исайи: Если не уверуете, не уразумеете; ибо, веруя, они искали понимания того, во что верили. Не опасно также для неверующих: если можно было бы получить неоспоримые доказательства, и даже если бы таковых не было для обоснования самого факта, – т.е. вероучительного положения, – но имелись бы они для доказательства возможности факта, и тогда полезно было бы приводить их против неверующих, ибо посредством этого как-то убеждался бы он не противиться данным истинам как невозможным». См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Ук. соч. С. 99.

бодой божественного избрания.<sup>37</sup> Но божественная воля не несёт в себе противоречия с всеобщим благом, так как выбор Бога сам по себе изначально благ и справедлив, ибо это и есть предмет Его воли. Поэтому свобода Бога не отменяет принцип противоречия.<sup>38</sup> Таким образом, в противовес интеллектуалистской теологии Фомы Аквинского в метафизике Дунса Скота утверждался не рационализируемый акт Божественной благодати, подчёркивалось особое значение опыта непосредственной веры, к чему призывали францисканцы. Однако, согласно Дунсу, в рамках метафизики всё же возможно опосредованное познание Бога через понятие «бытия». Тем самым, преодолевался теологический «агностицизм» Генриха Гентского, который считал, что между Богом и сотворенным сущим пролегает тотальное различие, ибо для него «бытие» было лишь «общим словом», за которым ничего не стоит.

Более радикальную оппозицию к томизму и аристотелизму представляла номиналистическая теория Уильяма Оккама, которого традиционно считают не только реформатором схоластики, преобразившим её основополагающие постулаты, но чуть ли не родоначальником современной аналитической философии. Действительно, Оккам сыграл заметную роль в истории средневекового философствования, но вряд ли кто-либо из мыслителей нашей эпохи непосредственно опирался на его учение. Британский философ отказался от естественного богопознания, подчёркивая, что актуальная бесконечность Бога принципиальным образом превосходит потенциальную бесконечность сотворенного мира, а от случайных причин физического Универсума нельзя перейти к необходимому всемогуществу Творца, поэтому невозможен путь «аналогий». Сотворенный мир не обусловлен логикой «зависимости», укорененной в изначальной проекции рационального плана миротворения, напротив он имеет исключительно случайный характер и не может быть исчерпан никакими детерминистскими конструкциями. Порядок природы зависит от абсолютного всемогущества Божественного Творца (*potentia dei absoluta*), хотя Его деятельность соответствует закону противоречия. И все же Оккам обсуждал возможность единства между богословием и естест-

---

<sup>37</sup> «Так как Божественная сущность, – поясняет Э. Жильсон в своём капитальном исследовании “История христианской философии в Средние века”, – является единственным необходимым объектом воли Бога, то нет ни одной из конечных сущностей, чьё существование было бы необходимо желаемо Богом. Бог творит, если Он желает делать так, и только потому, что Он так желает. Спросить, на каком основании Бог желает или не желает такую-то и такую-то вещь, значит спросить об основании того, что не имеет основания». См.: *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. L., 1955. P. 461.

<sup>38</sup> «Всемогуществу Бога возможно всё то, что не включает в себе очевидного противоречия», – утверждал Дунс Скот. См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Ук. соч. С. 267.

венным познанием. Принимая определение Ансельма Кентерберийского, что Бог есть «некое сущее, более совершенное, чем всё отличное от него»,<sup>39</sup> он считал, что мы способны философски рассуждать о «благости» и «мудрости» Бога, о Его существовании, «потому что иначе мы должны были бы уйти в бесконечность». <sup>40</sup> Поэтому он утверждал, что в метафизике первый субъект относительно приоритета предикации есть «сущее», а относительно приоритета совершенства – Бог. Но таким образом невозможно достичь несомненного теологического знания, так как нельзя доказать самого главного – уникальности такого рода сущего,<sup>41</sup> поэтому философское знание о Боге недостаточно и неадекватно. Он не признавал и опосредованного пути познания Бога через «однозначные» понятия, которого придерживался Дунс Скот. «Ничто реальное, – утверждал Оккам, – не является однозначным для Бога и для творения, если мы рассматриваем «однозначность» в строгом значении, ибо ничто, что существует в творении, будь оно сущностью, либо акциденцией, не имеет совершенного подобия с чем-то реально существующим в Боге».<sup>42</sup> Поэтому не только философы, но и богословы не имеют адекватного языка для постижения Бога, остаётся только Откровение и вера. По сути, Оккам «деонтологизирует» понимание Бога, выводя Его за «скобки» естественного познания, и разделяет предмет веры и предмет знания (*scientia*).

Традиционная средневековая формула определения истины («истинное... есть то, что существует»<sup>43</sup>), восходящая к Августину, преодолевается в новом направлении мысли, которое формируется Оккамом и его многочисленными последователями. Их движение получило название *via moderna*. Они отвергли логику универсальных архетипов божественного творения, изначально задающую все пути мира и познания истины. Для Оккама и его последователей: «ничто вне ума не является предикатом многих вещей, кроме посредством конвенции произнесённого или письменного слова».<sup>44</sup> Все науки, и даже физика, приобретают лишь ментальное значение, а определяющими становятся процедуры «подстановки» (*suppositio*) терминов и логические умозаключения. При

---

<sup>39</sup> *William of Ockham*. *Philosophical Writings*. Indianapolis, 1990. P. 100.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> «...Можно доказать, что Бог существует ... иначе, если среди сущих нет некоего [сущего], первичнее и совершеннее коего нет ничего, будет уход в бесконечность. Но из этого не следует, что можно доказать, что такое [сущее] только одно: этого, – как утверждает У. Оккам, – мы держимся только верой». См.: *Уильям Оккам*. *Избранное*. М.: УРСС, 2002. С. 191.

<sup>42</sup> *William of Ockham*. *Op. cit.* P. 106.

<sup>43</sup> *Блаженный Августин*. *Творения*. СПб.-Киев: «АЛЕТЕЙЯ»-УЦИММ-Пресс, 1998, С.347.

<sup>44</sup> *William of Ockham*. *Op. cit.* P. 13.

этом строго достоверным характером обладает только такое знание, которое дедуцировано из очевидных и всегда истинных положений, что присуще лишь главным постулатам логики, математики и некоторым основоположениям метафизики, а, например, физика не является строго научным знанием, так как суждения о случайных фактах внешнего мира не имеют подобного статуса. Общепризнанным в номиналистическом учении стало положение об абсолютной власти Бога (*potentia Dei absoluta*). Случайный и непостижимый по своей сути характер божественного избрания задавал широкую перспективу для разнообразных направлений исследований не только дедуктивно-каузального типа, но и с позиции логико-вероятностного и гипотетического знания, формируя, тем самым, новую методологию схоластического дискурса *secundum imaginationem*. Метафизика сущности, господствовавшая в университетах тринадцатого столетия, сменяется номиналистической тенденцией, в рамках которой Аристотель уже не воспринимался в качестве высшего философского авторитета, и его силлогистика не рассматривалась как единственно возможная процедура познания.

Дальнейшую экспликацию тема веры и разума приобрела в богословии Мартина Лютера. Несмотря на то, что его деятельность относится к периоду формирования Нового времени, он все же сохранил привязанность к средневековому наследию.<sup>45</sup> Его личность и мировидение были укоренены в истоках того периода, а учение определялось множеством связей с традициями мистического и схоластического богословия, в частности, с номинализмом, с которым он познакомился в годы учебы на факультете искусств Эрфуртского университета, «цитадели» *via moderna*.<sup>46</sup> В университете Мартин Лютер освоил «Сумму логики» Петра Испанского и «Сентенции» Пьера Ломбардского, труды Аристотеля и комментарии к ним («Органон», «Физику», «Никомахову этику»), комментарии на «Сентенции» номиналистов Габриэля Биля и Пьера д'Альи. При чём, по воспоминаниям Меланхтона, Лютер даже в старости вспомнил пассажи из сочинений Биля.<sup>47</sup> Прежде всего, он соглашался с номиналистами в понимании установленных Богом законов природы,

---

<sup>45</sup> «Лютер, – как отмечает Вальтер Тилманс, – был рождён в Средние века, а умер в Новое время». См.: *Tilmanns W.G. World and Men Around Luther*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1959. P. 3.

<sup>46</sup> О «номинализме» Лютера, в частности, см.: *White G. Luther as Nominalist. A study of the Logical Methods used in Martin's Luther's Disputations in the Light of their Medieval Background*. Helsinki: Luther – Agricola Society, 1994.

<sup>47</sup> Габриэль Биль (1420–1495) был лидером немецких номиналистов, он преподавал на теологическом факультете Тюбингенского университета, его сочинения получили широкую популярность и послужили основанием для формирования позиции Лютера в решении проблемы соотношения свободы божественного выбора и рационального плана миротворения.

которые по Его воле могут быть изменены. Но между его позицией и учением номиналистов имелись и принципиальные различия. Лютер рассматривал божественное всемогущество не в качестве бесконечности возможностей, открытых для Бога, а в смысле бесконечной силы, проявляющей себя в существующем мире. Он считал, что очень многим, если не всем, мы обязаны Богу, сами продукты труда, которые мы получаем в качестве урожая, есть результат Его деятельности. Верить в Бога и означает понимать, что все сущее, весь материальный мир, все социальные институты являются Его творением. Таким образом, он утверждал, что Бог существует для всех, кто в него верит, кто имеет глаза, чтобы Его видеть, но только вера и даёт исключительное право «видеть» Бога. Это подразумевало, что опыт и разум не являются инстанциями, подтверждающими Откровение, или способными доказать существование Бога. Здесь он был близок к Оккаму и номиналистам.

Следуя Реформатору, разум и философия, в принципе, не способны постичь то, что утверждает вера.<sup>48</sup> То, что в теологии является истиной, например, факт воплощения Слова, для философии просто абсурдно. В этой связи в комментарии на библейский текст «И Слово стало плотью» (Ин. 1, 14) Лютер писал: «Сорбонна, мать заблуждений, очень дурно утверждала, что одно и то же является истиной в философии и в теологии».<sup>49</sup> В его учении реализуется кардинальное различие между сферами жизнедеятельности людей, которые не должны смешиваться, одна и та же вещь не может быть истинной в разных сферах. Согласно его концепции, «нет истины общей для философии и теологии», так как философия относится только к тому, что принадлежит к земному порядку, то есть к общественной жизни, к законам и праву, она не должна использоваться в вопросах, превышающих естественные возможности человеческого интеллекта. Он говорил о том, что теология скорее испытывает ущерб от философии, и призывал оставить логику и метафизику в их собственной сфере применения, а в богословии научиться говорить «новым языком».

Для Лютера суть веры – это парадокс, неразрешимое противоречие, она основывается на признании сверхсущего акта божественного «избрания». Фундамент христианского богословия – это антитетика, а не гармония веры и разума. Ибо вера относится к тому, что должно, то есть к тем требованиям христианской религиозности, которые превышают

---

<sup>48</sup> «Он решительно отказывался связывать веру с разумом. Разум не только бессилён. Он прямо-таки вреден в деле веры: это главный враг веры, главное к ней препятствие», – как отмечает в этой связи Е. Спекторский. См.: *Спекторский Е.* Протестанство и рационализм в XVI и XVII столетиях // *Варшавские университетские известия.* Варшава, 1914. № 3. С. 18.

<sup>49</sup> *Martin Luther Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Weimar, 1883-1923. Bd. 39. II. S. 3.

всякую меру естественного человеческого познания, постичь тайну божественного «избрания» принципиально невозможно. Вера и христианская религия не соизмеримы с человеческим благоразумием и с традиционной силлогистикой Философа. Следуя Реформатору, человек изначально раздвоен и примирение его противоречивой природы не осуществимо. «Человек имеет двойственную природу – сущность духовную и сущность физическую»,<sup>50</sup> – писал Лютер в трактате «О свободе христианина». Ещё резче он подтверждает эту позицию в работе «О рабстве воли»: «воля человеческая находится где-то посередине, между Богом и сатаной».<sup>51</sup> Спасение реализуется только через непостижимый акт веры, открывающий уникальную перспективу божественного «призвания», но при этом остаётся за пределами логики человеческого здравомыслия. Таким образом, Лютер переводит суть вселенской драмы человека из онто-теологических построений в глубины личных переживаний и непримиримой внутренней борьбы.

В этой связи Лютер не мог принять интеллектуальные притязания Фомы Аквинского на познание иерархии сотворённого сущего. Он критиковал томизм за подмену христианской религиозности авторитетом Аристотеля и абстрактными теологическими спекуляциями, разрушающими непосредственные смыслы веры.<sup>52</sup> С первых шагов своей деятельности он стал отстаивать независимость христианского богословия от «темноты» аристотелевского учения. Ещё в ранней работе «Диспутации против схоластических теологов» он резко заявлял, что «весь Аристотель так относится к теологии, как темнота к свету».<sup>53</sup> Поэтому для Лютера Фома Аквинский как приверженец аристотелизма и спекулятивный теолог был не способен раскрыть главное содержание христианской веры – внутренние глубины личности, «диалектику» духовной жизни. Он отверг всё то, что составляло фундамент учения Аквинского: постижение иерархии *ens creatum*, интеллектуализм, открытость мира для познания, изначальную непротиворечивость сущего. Но главным недостатком всё же считал подмену авторитета Писания авторитетом «Философа». Так, в «застольной беседе» от 8 июня 1532 года Лютер утверждал: «Такова процедура Фомы: сначала он берёт положения из Павла, Петра, Иоанна, Исаии и др., а затем он заключает, что Аристотель говорил так-

---

<sup>50</sup> Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб: «Андреев и согласие», 1994. С. 25.

<sup>51</sup> Там же. С. 218.

<sup>52</sup> «Использование Аристотеля в теологии, – отмечает Денис Джанс в исследовании «Лютер о Фоме Аквинском», – было одним из самых важных спорных вопросов, по которому Лютер атаковал методологию схоластицизма». См.: Janz D.R. Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the thought of the Reformer. Stuttgart, 1989. P. 17.

<sup>53</sup> Luther's Works. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1958. Vol. 31. P. 12.

то и интерпретирует Писание, следуя Аристотелю».<sup>54</sup> А в работе «К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства» он высказывался ещё более определённо: «Моё сердце скорбит, что проклятый, выскомерный, лукавый язычник своими лживыми словами совратил и одурачил столь многих истинных христиан».<sup>55</sup> На исходе Средневековья, отказавшись от искажающих, как считал реформатор, истинное значение веры схоластических спекуляций и аристотелевских лукавств, он стремился вернуться к изначальному содержанию христианского вероучения, противопоставив перипатетическому наследию университетской учености авторитет Апостола Павла. Форма схоластического дискурса приобрела в этот период сугубо формальный характер господствования, и неизбежно возникал вопрос о иных перспективах христианского мирозерцания. Критический «пафос» был свойственен и сторонникам ренессансного гуманизма. Но позиция Лютера являлась более радикальной и затрагивала не только проблемы новых принципов христианской образованности, но и фундаментальные богословские темы, касалась преобразований основоположений религии.

Однако, отрицая философию и схоластические размышления, Лютеру было необходимо найти основание для интерпретации Писания. Тогда, когда возникали экзегетические проблемы, ему неизбежно приходилось прибегать к логико-семантическим построениям, особенно в их номиналистической конструкции. Принципиально изменив форму и предмет богословия, Лютер все же остался с разумом и с правилами понимания в интерпретации Священных текстов. По-другому просто и не могло быть. Именно в этой области влияние средневековой традиции номинализма проявилось у Лютера прежде всего. Здесь он был вынужден сохранить и позиции Аристотеля. Отвергнув все натурфилософские сочинения греческого мыслителя («Физику», «Метафизику», «О душе», «Этику») как ненужные для спасения, Лютер посчитал необходимым использовать в деле образования его логические труды («Органон», «Риторику», «Поэтику»), хотя и неохотно. Однако, как и средневековые номиналисты, он уже не считал великого древнегреческого мудреца высшим авторитетом в логике, предпочитая сочинения Цицерона. В противовес ренессансным гуманистам он считал, что изучение Библии не является предметом филологической учености, а предстает сугубо теологическим делом, основанным на вере, но в соответствии с разумом.

Постепенно лютеранское богословие подверглось «аристотелизации». Основанием этому послужило то, что ближайший сподвижник Лютера Филипп Меланхтон был сторонником Аристотеля. Кроме того, для развития протестантского богословия была необходима натурфило-

---

<sup>54</sup> *Martin Luther. Op. cit. Bd. 1. S. 118.*

<sup>55</sup> *Мартин Лютер. Ук. соч. С. 107.*

софская база. Они не могли принять идеи ученых Нового времени, которые не согласовывались с «буквой» Писания, поэтому обратили свои взоры к Философу. «Аристотелизация» протестантской теологии происходила и в силу естественной рационализации всякого богословского наследия, когда первоначальная экзегетика постепенно переходит к формированию принципов понимания Священных текстов и к утверждению догматики. А непосредственность веры, провозглашенная Люгером, была неудовлетворительна с позиции любого богословского мышления. Поэтому протестантские теологи часто попадали в неприятные ситуации в спорах с иезуитами. Так, Максимилианом I Баварским и пфальцгерцогом Филиппом Людвигом была устроена дискуссия между представителями католических и лютеранских богословов. Её главным условием было то, что диспут должен проходить без взаимных оскорблений. Но вскоре она была прервана, так как лютеранин Яков Гейльбруннер, умевший, как отмечали иезуиты, только молиться, но не спорить о вере, назвал папу антихристом и тем нарушил договор. Уже в XVII в. факт признания Аристотеля получил окончательное подтверждение: протестантские теологи стали называть его «князем философов», а его логику «логикой самого Бога». При чем большинство новых адептов аристотелизма резко негативно относились к новоевропейской философии. Так, Марбургские университетские статуты от 1653 года категорически запрещали философскому факультету изучать систему Декарта, Спинозу же в среде протестантов называли «атеистическим Евклидом».