Министерство общего и профессионального образования

Российской Федерации

Южно-Уральский государственный университет

Кафедра Экономической теории и мировой экономики

**Реферат по философии:**

**«Философия средневековья»**

Выполнила

студентка гр. ГиМУ-364

Савенкова Е. А.

Проверила

Ангеловская

Копейск

2008 г.

**Содержание:**

1. Введение
2. Философия средневековья
3. Заключение
4. Литература

**1. Введение**

Под Средневековьем обычно понимают период развития общества, охватывающий ряд столетий от Древнего мира до Hового времени. Для Западной Европы его начало приходится на V в. н. э., и оно связано с распадом Римской империи. А завершение относится к XIV в., к возникновению эпохи Возрождений. В социально-экономическом плане он соотносится с эпохой феодализма, с распространением и укреплением общественного строя, более прогрессивного, чем рабовладельческая организации общества.

**2. Философия средневековья.**

Для философии это был тот период, когда изменились цель и характер философствования. Античности не было присуще в целом подчинение философствования тем или иным политическим режимам или какой-либо монотеистической религии. Философы могли свободно создавать свои мировоззренческие концепции, как в области онтологии, так и в гносеологии, этике, эстетике, социальной философии. Их религиозно-мифологическая ориентация была относительно автономной в том отношении, что существовал большой выбор среди «богов» или в трактовках «божества», механизмов их связи с людьми, с природой, хотя, конечно, философам порой грозило суровое наказание за признание не тех богов, которые почитались в том или ином городе (это называлось «безбожием»). Средние же века характеризовались, помимо прочего, тем, что к этому времени уже заканчивался переход от политеизма к монотеистической религии. Такая религия требовала слепого принятия целого ряда новых «истин».

В странах Западной Европы, возникших в результате распада Римской империи, таковым явилось христианство. Оно зародилось еще за несколько столетий до нашей эры как еретическое движение в иудаизме, затем окончательно отошло от него, стало обретать все большее значение в духовной жизни многих стран и было признано в качестве официальной государственной религии во время правления императора Константина Великого (324 г.). Установление союза светской власти с христианством укрепило церковную организацию этой религии в политическом, экономическом, а также мировоззренческом отношениях.

С одной стороны, ведущие представители христианской религии испытывали потребность в философском обосновании своих исходных положений (в первую очередь доктрины единобожия); от некогда негативных оценок «мудрецов» и их учений они все чаще стали обращаться к их положениям, способным дополнить или подкрепить те или иные истины религии (Тит Флавий Климент, Ориген). С другой стороны, философы все больше ориентировались на те или иные установки христианства, порой совпадающие и дополняющие (особенно в нравственно-этической сфере) их умозрительные или, быть может, недостаточно обоснованные жизненным опытом утверждения; космологические идеи философов порой имели тенденцию, как мы уже видели, к выходу в представления о Мировом Уме, о «конечной причине», о «форме форм» и т. п., а вероучение христианской религии о невещественном (и в этом смысле «нематериальном») Абсолюте, или Боге, могло дать отправную точку для новых философских размышлений. Так что далеко не всегда философия Средневековья оказывалась под непосредственным диктатом теологии, выступая якобы в навязанной ей роли «служанки богословия».

В философию стал интенсивно проникать понятийный аппарат религии; порой трудно было разграничить эти две разные формы мировоззрения; получил основание для существования термин «религиозная философия». Философия и в Средние века не переставала прогрессивно развиваться, содействуя сдвигам в сфере культуры, в том числе в религии. Однако в сравнении с античной философией чувствовались уже иные темпы в разработке ее проблематики и ее стесненность внешними факторами (наиболее явно это происходило в более поздние времена, когда церковь прибегла к инквизиции). А тот факт, что тенденция к союзу философии и теологии, к их взаимодействию проявилась еще в конце античности — с I—II вв. н. э., говорит о преходящем характере того грубого насилия церкви, которое она предпринимала позже по отношению к философскому инакомыслию. О том же свидетельствует и существование даже в наши дни такого распространенного в Западной Европе течения, как неотомизм, одной из центральных идей которого является союз теологии и философии.

Итак, важнейшей чертой философии Средневековья, отличающей ее от античной философии, а тем более от философии Нового времени, была ее тесная связь с монотеистической религией. «Средневековая философия, — отмечает известный специалист по истории философии В.В. Соколов, — исторически весьма своеобразный тип теоретизирования, решающая особенность которого состояла во взаимоотношениях с религиозно-монотеистическим мировоззрением».

В философии Средневековья выделяют два периода, называемых «патристика» (II—XIII вв.) и «схоластика» (VI—XV вв.).

Патристика (от лат. pater — отец) — это система теолого-философских взглядов «отцов церкви», обосновывавших и разрабатывавших идеи христианства. В истории патристики выделяют несколько этапов: апологетика (II—III вв.), классическая патристика (II—X вв.) и заключительный этап. Патристика разделилась на западную, где писали труды на латинском языке, и восточную, где произведения создавали на греческом языке. К наиболее известным относят труды Климента Александрийского, Григория Нисского, Августина Блаженного, Иоанна Златоуста.

Тит Флавий Климент (Климент Александрийский) (ок. 150 — ок. 219) был одним из крупнейших представителей апологетики. Со времени создания его трудов четко обозначилась линия на союз с «эллинской философией», которая, по его мнению, была ближе к христианству, чем иудаизм. В отличие от Тертуллиана (ок. 160—230), тоже являвшегося «отцом церкви», но открыто выступавшего против философии и признания рациональных средств в сфере религии, Климент обнаруживал в философии те стороны, которые могли быть использованы богословами. Имен­но ему принадлежит положение о том, что философия должна быть служанкой богословия. В философии, указывал он, особо полезным является способ рационального доказательства. В религии же единственным путем к Богу до сих пор служит вера. Но одна вера оказывается не всегда надежной. Она будет сильнее, если будет дополнена логическими доказательствами. С помощью рационального знания, указывал он, мы углубляем и проясняем веру. Такое познание способно довести веру до состояния осознанной религиозности. Климент Александрийский был первым в истории христианства, кто сформулировал принцип гармонии веры и разума (конечно, подобное положение фактически означало подчинение разума вере, но оно шло дальше тертуллианского «Верю потому, что абсурдно»).

Августин Блаженный (Аврелий Августин) родился в 354 г. в г. Тагасте (Северная Африка, территория современного Алжира). Обучался в школе риторики в Карфагене, где проявил интерес к философии. Выехал в Рим, затем в Милан. Становится профессором риторики. Под влиянием богослова — епископа Миланского Амвросия — начал склоняться к христианству. Стремясь более основательно разобраться в основных положениях этой религии, обращается к трудам Платона, Плотина, Порфирия. Избирает путь священнической деятельности. Вернувшись в Африку, он принял сан священника и с 396 г. был епископом в приморском городе Гиппон. Умер Августин в 430 г.

Августин Блаженный считается крупнейшим философом и богословом периода патристики, оказавшим существенное воздействие на всю средневековую культуру и на последующее развитие философии. Помимо теоретического значения, его деятельность мела и практический смысл: он, в частности, обосновал необходимость церковной организации как посредника между Богом и верующими.

Велико теоретическое наследие Августина: собрание его сочинений насчитывает более 40 томов. Среди главных его трудов — «О граде Божьем», «Об истинной религии», «Исповедь», «О Троице», «О бессмертии души», «О ересях», «О свободной воле».

Августин тщательно проанализировал множество положений христианского вероучения, устранил явные противоречия, между которыми из них или дал новое их толкование; он провел огромную работу по систематизации религиозного знания, стремился представить его в качестве единой, целостной концепции. В своих сочинениях он следовал положению, согласно которому «истинная философия и истинная религия — одно и то же». Из философов он высоко ценил Платона, опирался на многие его философские представления.

Августин принял положение Платона о существовании бестелесных идей («сущностей»). Но Августину не импонировал комплекс идей как составляющий, по Платону, особый мир, столь же вечный, как и материя, и, подобно материи, подчиненный Мировой Душе. Августин снял грань, отделявшую мир идей от Мировой Души, и включил в религиозный Абсолют все платоновские идеи. Он заявил, что идеи Платона — «это мысли творца перед актом творения».

Каковы же атрибуты Бога? Не все атрибуты Бога уловимы чувствами или разумом, но некоторые из них, считал он, можно назвать. Раз есть «мысли Творца», что подтверждается целесообразностью устройств живых существ, то значит, источник их творения — Всемогущая Личность, Всесильное Существо. «Личность» (или «Существо») при этом не имеют прямой аналогии в природном мире, это, скорее, метафора для лучшего понимания акта творения. Творение же перманентно, оно не имеет начала, не будет иметь конца; оно есть непрерывная, бесконечная серия актов. Кроме того, Богу присуща бестелесность, невещественность. Бог имеет еще такие атрибуты, как бесконечность в пространстве. Бог есть Воля. Бог есть высшее Благо. Посредством своей Воли, нацеленной на благо, Бог создает все предметы природы, все души людей и такие бестелесные существа, как ангелы. Если Бог, пишет он, «отнимет от вещей свою, так сказать, производительную силу, то их так же не будет, как не было и прежде чем они были созданы».

Августин обосновывает креационизм, т.е. положение о творении природы и материи Богом. Бог сотворил их «из ничего», исключительно по своей воле. «Откуда взялась бы эта материя, не созданная Тобою, а между тем послужившая материалом для Твоего творчества?» — спрашивает он, обращаясь к Всевышнему, и отвечает: «Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы Твое всемогущество... До творения Твоего ничего не было, кроме Тебя, и... все существующее зависит от Твоего бы­тия».

В теоцентризме Августина многое оказалось новым. Главное — он конкретизировал религиозное представление о Боге, наполнил, насколько тогда это было возможным, данное понятие философским содержанием, передвинув «личностное» к «трансцендентному», к философскому Абсолюту.

Всемогущество божества было доведено Августином до фатализма, предопределенности действий и судьбы людей. Все делается по воле Бога. Имея в виду Бога и благодаря его за свою судьбу, он писал в «Исповеди»: «Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую по закону природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей».

Одним из атрибутов Бога является вечность, трактуемая как неизменность. Августин говорил о трудности понимания вопроса, о сущности времени: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик».

Бесспорно, вещи находятся во времени; они изменяются, и время есть мера их изменений. Сотворив природу и вещи, Бог сотворил и время. Но задумаемся: прошлое не обладает действительным существованием, его уже нет; будущего тоже не существует, его еще нет; настоящее же — ускользающее, оно есть миг. Прошлое связано с памятью, будущее — с надеждой, настоящее — с непосредственным созерцанием; иначе говоря, все они в душе, они субъективны. Правильнее считать, что есть настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Бог же в отличие от предметов природы существует вне времени; в нем нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее; в нем постоянное «теперь», статичная абсолютная вечность. Итак, по Августину, время характерно для конечных вещей, вечность — для Бога. Человек как тело смертен, но духовно способен приобщиться к Богу, к вечности.

Творение Богом вещей и человека предполагает наличие в нем идей и сотворенной им же материи. Но все вещи и люди оказываются несовершенными копиями божественных идей. Вещи и люди стремятся к идеальному, а поскольку они отягощены материальным, то достичь идеального состояния не способны.

Говоря о предопределенности Богом судьбы людей (и это было отмечено выше), Августин поставил проблему свободы воли. Воля Может направляться разумом, но может иметь место и рассогласование воли и разума; выбор воли, т. е. действий человека, может быть иррациональным, не согласующимся с разумным пониманием. Человек свободен, когда воля направляет его действия к добру, к выполнению божественных заповедей, принятых «сердцем» и разумом; нужны усилия воли для утверждения в благодати. Свободы нет, когда воля или разум стремятся к возвышению над людьми, над Богом, когда они не согласуемы с волей Бога. Августин призывал к неустанному поиску божественной истины, к твердой воле для достижения этой цели; сам поиск должен быть страстным, эмоциональным; познание Бога и любовь к нему должны быть неразрывно связаны между собой.

Августин выдвигал положение: познай Бога и собственную душу: Бога — через душу, душу — через Бога. Углубление в себя есть путь к Богу. Чем лучше человек познает самого себя, тем ближе он становится к Богу (хотя конечного рубежа достичь в принципе невозможно). Одно из больших препятствий на этом пути — отсутствие полной искренности перед самим собой и перед Богом. Он обнаружил в «Исповеди», что, стремясь к правдивости, к искренности, он все-таки не в силах постоянно быть искренним перед собой и Богом, и склонен обманывать даже самого себя и Бога. Установив это, Августин указал, что понимание данного обстоятельства, как ничто другое, свидетельствует о подлинной реальности самого себя. И он формирует тезис: «Я ошибаюсь (обманываю себя), следовательно, я существую». Обман, однако, можно, в конце концов, преодолеть — в минуты прозрений, в подчинении собственной воли воле Бога.

В истории человечества Августин замечает изменения к лучшему: все больше людей желает нравственного самоусовершенствования. Такие изменения происходят в результате борьбы двух градов: града Божьего и града Земного. Второй град создан тоже по идее Бога, но у людей, составляющих этот град, имеются особые цели. Августин пишет: «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода по плоти; другой — из желающих жить также по духу... Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, и небесной — любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе»1. Град земной — это мир себялюбцев, мир зла, в нем господствует похоть, «управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами». Само государство оказывается «великой разбойничьей организацией». Град Божий — это мир добра, где «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуясь». Церковь является представителем Божьего града на Земле, ее власть выше светской власти, а потому монархи должны быть в подчинении у церкви. Августин делает попытку дать обзор истории всего человечества. История (Бог) ведет к тому, что силы света постепенно одолевают силы тьмы. Но процесс этот бесконечен. Совершенное, идеальное государство осуществить невозможно.

В развитии философии Средневековья разграничиваются, как было отмечено, на два этапа: патристики и схоластики. Схоластика явилась продолжением патристики, но таким продолжением, которое возникло еще в период патристики, на основе соответствующих учений и постепенно с IV в. стало доминировать в культуре Средних веков. Сам переход обычно связывается с именем Северина Боэция (480—524).

В трудах С. Боэция, как и у неоплатоника III в. Порфирия, оказалась четко обозначенной та проблема «универсалий», которая позднее пройдет в качестве ведущей в проблематике всей истории схоластики. Он поставил также вопрос о различении в каждой вещи «существования» и «сущности». Известен, помимо прочего, своим произведением, написанным в заключении, в ожидании смерти, — «Утешение философией». Боэций перевел с древнегреческого на латинский язык основные произведения Аристотеля, в результате чего стало возможным в дальнейшем широкое обращение западнохристианских богословов и философов к аристотелевским положениям. Ввел в литературный оборот почти в том же значении, в каком они сейчас употребляются, термины «субстанция», «эссенция», «акциденция», «атрибут», «дефиниция» и др.

В течение нескольких столетий в схоластике происходил процесс смены философских авторитетов с Платона на Аристотеля. Вместе с тем для представителей схоластики была характерна вера в авторитет Священного Писания и авторитет «отцов церкви».

В самой христианской церкви происходят крупные изменения. Рост ее идейного политического и экономического могущества приводит к возникновению папского государства (756). Ужесточаются гонения на «еретиков», на инакомыслящих. Формируются монашеские ордена — доминиканский и францисканский, ставившие целью искоренение «ересей», утверждение правоверного учения католической церкви; под «ересь» нередко подпадали и философские концепции. Доминиканцы в дальнейшем стали главным оружием папской инквизиции. Среди францисканцев и доминиканцев было немало философствующих богословов.

В X—XI столетиях нарастают разногласия между западной и восточной церквами; папы начинают вести открытую борьбу с константинопольскими патриархами. Это привело к тому, что в 1054 г. произошел фактический разрыв между римско-католической и греко-католической церквами, «подкрепленный» взаимной анафемой (греко-католическая церковь впоследствии получила название православной).

Римско-католическое папство явилось вдохновителем ряда крестовых походов в страны Ближнего Востока и в Византию. Несмотря на позорную миссию этих крестовых походов (их прикрытие — якобы борьба за освобождение «гроба Господня» от «неверных»), они опосредованно привели к тому, что в схоластическую философию Запада стали больше, чем прежде, проникать идеи восточной, в том числе арабоязычной, культуры.

В Средние века создаются разнообразные школы: монастырские, епископские (примерно с VIII в.), придворные, нецерковные городские школы. В XII—XIII столетиях создаются предпосылки для формирования европейских университетов. Одним из первых начинает свою деятельность Парижский университет; его оформление относится к 1200 г. Университеты появляются в Болонье, Оксфорде, Кембридже, Неаполе, Тулузе и других городах Европы. Они традиционно имели четыре основных факультета: теологический, философский, юридический и медицинский. Преподавание философии студентам всех факультетов имело следствием не только направленное формирование мировоззрения у слушателей, но и усиление философского сообщества, интенсификацию исследования философских проблем. Представители богословия в те годы играли ведущую роль в формировании университетов. Тогда же были определены и формы изучения дисциплин: лекции, семинары, комментирование текстов, диспуты, дискуссии. Много внимания уделялось выработке логически стройного мышления, умению аргументировать свои положения в споре с оппонентами. В связи с этим на одно из первых мест в преподавании выдвигалась формальная (аристотелевская) логика.

Само понятие «схоластика» имело в Средние века положительное значение. В переводе с латинского и греческого это слово (schole, scholasticos) означало «школа», «школьный», «ученый», «ученость» и обнимало своим содержанием преподавание и иссле­дования, которые велись во всех школах, в том числе в высших — университетах. Соответствующий смысл вкладывался и в понятие «схоластическая философия», содержание которой было преимущественно ориентировано на рационалистическое обоснование положений христианского вероучения. Лишь к концу средневековой культуры данный термин («схоластика») стал обретать в устах критиков теологии значение бесплодного, оторванного от действительности умствования, начетничества, буквоедства; в этом своем значении данное слово употребляется и в наши дни.

Предметом обсуждения философов того времени был круг проблем, поставленных еще в античности, а также новые проблемы, связанные с дальнейшей разработкой теологических положений. Центральной проблемой, вокруг которой шли дискуссии в течение нескольких столетий, и которая разделила философов на два лагеря — реалистов и номиналистов, была, как отмечалось, проблема «универсалий».

Еще философ Порфирий поставил вопросы: существуют ли понятия «роды» и «виды» самостоятельно или они находятся только в мыслях человека? Если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах?

Сторонники реализма считали, что общие понятия (лат. universalis — универсалии) обладают подлинной реальностью: существуют «дерево вообще», «человек вообще» и т.п. отдельно от единичных вещей, как их духовные сущности, прообразы; именно они порождают единичные вещи, их первичные образования, которые затем, так сказать, тиражируются. Позиция же представителей номинализма заключалась в обосновании тезиса «Универсалии суть имена после вещей». Реальны лишь единичные вещи, на­пример конкретные деревья, люди, а «дерево вообще» или «человек вообще» — это лишь слова или названия, которые обобщают в род единичные предметы. Общие понятия, считали умеренные номиналисты, отражают сходные черты в единичных вещах. К виднейшим реалистам относились Иоанн Скот Эриугена (810—877), Ансельм Кентерберийский (1033—1109), Гильом из Шампо (ум. 1120) и др. Наиболее яркими представителями номи­нализма были Иоанн Росцелин (1050—1120), Дуне Скот (1266—1308), Уильям Оккам (ок. 1285—1349). Было еще третье направление в решении данной проблемы, и оно связано, прежде всего, с точкой зрения Пьера Абеляра (1079—1142). По его убеждению, универсалии не слова и не реально существующие вещи, а понятия, которые выражают общее в единичных вещах; понятия отражают общую родовую сущность, свойственную множеству вещей, но само это общее существует иначе, чем единичные предметы.

Иоанн Скот Эриугена — средневековый философ, крупнейший представитель неоплатонизма, стоявший у истоков средневекового реализма. Ирландец по происхождению, значительную часть своей творческой жизни он провел при французском королевском дворе, где руководил придворной школой. Особо известны его труды «О божественном предопределении» (840) и «О разделении природы» (вероятно, 862—866).

Эриугена является создателем философско-теологического синтеза. Доказывая верховную роль божества в жизни человека и всей природы, он считал, что человеческий разум и вера вполне совместимы, что между откровением и разумом нет противоречий. Важнейшей задачей человеческого разума он считал толкование Священного Писания. Таким образом, он стремился укрепить авторитет церкви и религии путем их обоснования разумом. Средство этого он видел в применении диалектики, которая, по его мнению, опирается на деления, определения, доказательства и аналитику. В ходе «диалектического» исследования человеку раскрывается смысл Бога.

В своей главной книге «О разделении природы» Эриугена подразделяет природу на четыре ступени, или фазы:

1. природа выступает как нетворимая, но творящая — это Бог как творец всего сущего и основа мирового процесса;
2. природа, творимая и творящая — это сын Бога, или Логос, божественный ум, посредник между Богом и миром;
3. на этой ступени природа, творимая и нетворящая — мир, существующий в пространстве и времени, мир конкретных, чувственно воспринимаемых объективных предметов, среди которых живет человек;
4. на четвертой ступени природа выступает как нетворимая и нетворящая — это тот же Бог, но уже как конец и цель всех вещей.

Будучи идеалистом, Эриугена признавал Бога и его идеи сутью мира, природные же вещи — явлениями, зависимыми от божественного мира, представляющими собой лишь идеальное восприятие, мысль о величине, форме, тяжести тела и т. д.

В своем учении о познании Эриугена считал, что общее важнее единичного, оно предшествует единичному как его основа, т. е. общее должно пониматься как сущность вещи. Роды и виды бытия одновременно являются и понятиями ума. И роды, и виды, и понятия выражаются посредством слов. Эриугена подчеркивал решающую роль понятий в познавательной деятельности, в умении философски мыслящего человека различать уровни общих понятий, роды и виды и четко отличать их от индивидуальных понятий.

В системе Эриугены значительное место занимало учение о человеке. Человек — это особый мир, в котором воспроизводятся те же ступени развития всей природы (здесь у Эриугены теоцентризм переплетается с антропоцентризмом). Смелое в свою эпоху стремление максимально подчеркнуть ценность и роль человека в противоположность господствующей тогда крайне реакционной религиозно-феодальной идеологии, подчеркивающей ничтожность человеческого существования, делает честь этому философу.

В 1210 г., более чем через 300 лет после смерти Эриугены, его учение было осуждено церковью как еретическое, а в 1225 г. его книга «О разделении природы» была предана сожжению.

Центральной фигурой схоластической философии в Западной Европе был Фома Аквинский (1225—1274). Томазо (Фома) Аквинский родился в семье графа на юге Италии близ местечка Аквино (отсюда — «Аквинский», Tommaso d'Aquino — «Фома Аквинат»). С пяти лет обучался в монастыре бенедиктинцев, а с 1239 г. — в Неаполитанском университете. В 1244 г. стал монахом доминиканского ордена и продолжил учебу в Парижском университете. После пребывания в Кёльне, где помогал налаживать преподавание теологии, — вновь в Парижском университете; здесь стано­вится магистром теологии. Читал лекции по теологии, профессор. В 1259 г. отозван папой в Рим, преподавал в разных городах Италии. Вернулся в Парижский университет. Занимался научной деятельностью. Вел борьбу с противниками ортодоксальной доктрины. По прямому заданию папской курии написал ряд трудов. Одной из его задач было изучение Аристотеля с целью приспособления его взглядов к правоверному католицизму (с сочинениями Аристотеля он познакомился, будучи в крестовом походе на Востоке); такое поручение — работу над наследием Аристотеля — он получил еще в 1259 г. Фома Аквинский завершает в 1273 г. свой грандиозный труд «Сумма теологии» («суммой» тогда называли итоговые энциклопедические сочинения). С 1272 г. возвращается в Италию, преподает теологию в Неаполитанском университете. Умер в 1274 г. Причислен к лику святых в 1323 г., позднее признан одним из «учителей церкви» (1567). Помимо отмеченного сочинения, Фома Аквинский написал множество других, среди них — «О существовании и сущности», «О единстве разума против аверроистов», «Сумма истины католической веры против язычников» и др. Он провел большую работу по комментированию текстов Библии, трудов Аристотеля, Боэция, Прокла и других философов.

Среди проблем, которые привлекли его внимание, была проблема соотношения философии и теологии. Он считал, что по своему предмету философия и теология фактически не различаются: обе они имеют предметом Бога и то, что он создает; только теология идет от Бога к природе, а философия — от природы к Богу. Они отличаются друг от друга, прежде всего методом, средством его постижения: философия (а сюда относились тогда и научные знания о природе) опирается на опыт и разум, а теология — на веру. Но между ними нет отношений полной взаимной дополнительности; некоторые положения теологии, принимаемые на веру, могут быть обоснованы разумом, философией, но многие истины не поддаются рациональному обоснованию, например догмат о существовании сверхприродного Бога в качестве единого существа и одновременно в трех лицах. Фома Аквинский полагает, что не разум должен направлять веру, но, наоборот, вера должна определять пути движения разума, а философия должна служить теологии. Вера не иррациональна, не противоразумна. Она трансрациональна, сверхразумна. Разуму просто недоступно то, на что способна вера. Между разумом и верой, между философией и теологией могут быть противоречия, но во всех таких случаях следует отдавать предпочтение теологии и вере. «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений. Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому, как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания».

Другая проблема, которая находилась в фокусе внимания Фомы Аквинского, — это проблема существования Творца мира и человека. Кстати, с точки зрения Фомы Аквинского бытие Бога постигается и верой, и разумом. Недостаточно ссылаться только на то, что каждый верующий принимает Бога интуитивно. Философия и теология разрабатывают совместно свои доказательства существования Бога.

Аквинат выдвигает пять доводов (или «способов», «путей») в подтверждение положения о существовании Бога. Первый довод можно назвать «кинетическим». Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное. Так как ничто не может быть одновременно само по себе и движущим, и движимым без постороннего вмешательства, то приходится признать, что существует Перводвигатель, т. е. Бог. Второй довод — «каузально-финитный». Все, что мы видим, с чем соприкасаемся, есть следствие чего-то, что породило это нечто, т. е. все имеет свою причину. Но и эти причины имеют свою причину. Должна быть главная причина — Первопричина, а это и есть Бог. Третий довод исходит из понятий возможности и необходимости. Для конкретных вещей возможно и необходимо небытие. Но если для всего возможно небытие, тогда небытие уже было бы. На самом деле есть именно бытие, и оно необходимо. Высшая необходимость — Бог. Четвертый довод основывается на наблюдении различных степеней, имеющихся в вещах, — более (или менее) совершенных, более (или менее) благородных и т. п. Должна быть высшая степень, или сущность, выступающая для всех сущностей причиной всяческого совершенства, блага и т. п. Этим мерилом всех степеней, или эталоном, и является Бог. Пятый довод (его можно назвать «телеологическим») связан с целью, целесообразностью. Множество тел природы наделены целью. «Они достигают цели не случайно, но, будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разумения, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто, одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, — заключает Фома Аквинский, — есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом».

В онтологии Фома Аквинский принимает аристотелевскую концепцию формы и материи, приспосабливая ее, как, впрочем, и многие другие трактовки проблем Аристотелем, к задачам обоснования догматов христианской религии. Для него все предметы природы есть единство формы и материи; материя пассивна, форма активна. Есть бестелесные формы — ангелы. Самой высшей и самой совершенной формой выступает Бог; Он есть существо чисто духовное.

Рассматривая проблему соотношения общего и единичного (проблему «универсалий»), Аквинат выдвигает своеобразное ее решение. Общее, утверждает он в соответствии с позицией Аристотеля, содержится в единичных вещах, составляя, таким образом, их сущность. Далее. Это общее извлекается отсюда человеческим умом и поэтому наличествует в нем уже после вещей (это — мысленная универсалия). Третья разновидность существования универсалий — до вещей. Здесь Фома Аквинский отходит от Аристотеля, признав по существу независимый от природного мира платоновский мир идей. Итак, согласно Фоме Аквинскому, общее существует до вещей, в вещах и после вещей. В споре номиналистов и реалистов это была позиция умеренного реализма.

Иоганн Майстер Экхарт (1260—1327 или 1328) — немецкий философ и теософ, представитель мистического пантеизма. Главный его труд — «Проповеди и рассуждения» — сохранился большей частью в записях учеников.

Единство Бога и человека является в теологии Экхарта философским принципом и конечной целью религиозной жизни человека, ее смыслом. Ни одна вещь, в которой Бог всегда наличен, не сознает его присутствия. Это дано только человеку, точнее, тому «внутреннему человеку», который и есть его душа. Экхарт провозглашает тождественность Бога с глубинами человеческого духа. Сущность человеческой мысли и Божьей — одна. «Божья глубина — моя глубина. И моя глубина — Божья глубина»1. В этом отождествлении и заключается самая суть его мистического пантеизма. Божество для Экхарта — абсолют, совершенно непознаваемый, «этот бездонный колодец божественного Ничто»2.

Бог есть чистое бытие, Первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Деятельность разума — промысл Бога среди нас; душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Смысл жизни — в познании Бога и возвращении к нему. Постичь безличную Божественность — абсолют возможно лишь на путях истребления в душе личного Бога, вследст­вие чего человек путем мистической интуиции обретает в себе безличную Божественность. Иначе говоря, в «мистической смерти» эгоистическое «Я» должно умереть, чтобы слиться с любимым бесконечным «Я» Божественного. Тогда Бог сможет мыслить себя в человеке.

Экхарт считал, что живое откровение не нуждается в догматах, символах, внешних и формальных предписаниях господствовавшего вероучения. Каждый должен идти к Богу своей дорогой. В 1329 г. 28 положений его учения были осуждены папским рас­поряжением.

Определенное воздействие оказал Экхарт на некоторых немецких мистиков, чьи идеи, в свою очередь, были использованы Лютером. Экхартовский пантеизм оказал влияние и на Томаса Мюнцера. Собственно философская доктрина Экхарта повлияла на формирование воззрений Николая Кузанского.

Уильям Оккам (ок. 1285—1349) — английский философ, логик, теолог, францисканский монах. Оккам выражал новый философский дух, противоположный классической схоластике, отстаивая идею полного размежевания философии и теологии, независимости веры от разума. Государство и церковь, по мнению Оккама, так же несоединимы, как разум и вера. Власть церкви должна быть отделена от политической власти. Не случайно Оккама считали ранним предшественником Реформации. В связи с обвинениями в ереси Оккам подвергался гонениям со стороны папской церкви.

С его точки зрения, уровень разумного, основанного на логике, и уровень просветленной, ориентированной на мораль веры асимметричны, между ними не различия, а пропасть.

Истины веры не самоочевидны, т. е. не могут быть доказаны, а принимаются, находятся за пределами разума. Но теологические положения, несомненно, истинны, поскольку их источник — Откровение. Вера, ищущая подкрепления в разумных аргументах, — ненастоящая вера. Так же и разум, делающий критерием истины веру и ее постулаты, бессмыслен. Значит, решает Оккам, вера и разум имеют разные сферы приложения, должны быть заняты разными предметами, они не пресекаются и не противоречат друг другу. «Верю и понимаю» — лозунг Оккама в решении данной проблемы.

В основе человеческого знания, по Оккаму, лежат представления, которые являются знаками вещей. Общее — это знаки многих вещей, реального существования общее не имеет. И в мысли общее существует не само по себе, не как некая сущность, а как понятие. Понятие — результат абстракции, которая происходит в нашей мысли не произвольно, но на основании сходства между нашими восприятиями и понятиями. Одни понятия являются знаками вещей, другие — знаками понятий, слов, т. е. знаками знаков. Общие понятия являются всего лишь знаками, копиями единичных реальных вещей. Логику Оккам определял как науку о знаках. Чтоб достигнуть знания, нужно в понятиях точно выразить характер вещей.

Оккам считал, что в сфере разума следует стремиться находить наиболее простые и точные объяснения. Этот принцип афористически излагается следующим образом: «Без необходимости не следует утверждать многого» или «То, что можно объяснить посредством меньшего, fte следует выражать посредством большего»; наконец, наиболее распространенная формула — «Не следует умножать сущность сверх необходимости» — получила в истории философии наименование «бритвы Оккама». «Бритва» призывает отсекать все, что усложняет и запутывает объяснение, доказательство, диалог, — она формулирует принцип экономии мышления.

Оккам развивает свое учение гносеологии о двух разновидностях знания: первое — знание интуитивное, оно означает наглядное и включает в себя как ощущение, так и его внутреннее переживание; второе — абстрагированное знание. Это общее знание можно постичь и в душе (тогда оно будет равно интуитивному), но главный смысл абстрагированного знания определяется тем, что оно относится ко множеству единичных вещей, и здесь наиболее очевиден его концептуалистический смысл.

Основные труды Оккама — комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, комментарии к «Физике» Аристотеля, «Трактат о таинствах», «Об истолковании», «Распорядок», основной труд — «Сумма всей логики».

Труды Оккама по философии и логике оказали существенное влияние на Ф. Бэкона, Д. Локка, Д. Юма. Реформация использо­вала идеи У. Оккама в борьбе с Церковью. На него ссылался М. Лютер.

**3. Заключение.**

Знакомство с философией Средневековья показывает, с одной стороны, культурную преемственность эпох (античности и рассматриваемого периода истории), с другой стороны, их различие, качественно новое состояние средневекового философствования. Один из выводов таков: нельзя недооценивать философскую мысль этого времени. Английский историк философии Ф. Ч. Коплстон, тщательно проанализировавший труды большого числа философов Средних веков, пишет следующее: «Невзирая на то, в чем некоторые люди увидели бы неудачные метафизические экскурсы, средневековые философы в определенных отношениях были, несомненно, трезвыми мыслителями, склонными к логическому рассуждению и уверенными, что мы способны познавать реальный мир и что мы не замкнуты в круге своих собственных идей. Правда, некоторые исследователи усматривают в средневековой философии отсутствие жгучего интереса к вопросам, касающимся смысла жизни и человеческой судьбы. Вся она кажется очень сухой и академичной. Однако необходимо помнить, что в Средние века люди искали ответа на подобные вопросы не в философии... Когда философия стала на собственные ноги, по крайней мере, некоторые философы должны были, естественно, обратить свой взор на те вопросы, на которые ранее давался ответ в рамках теологии... Тщетно было бы ожидать, что христианские теологи — такие, как Аквинат, Скот и Оккам, — обратятся к философии в поисках ответов на вопросы, на которые, как они были уверены, можно ответить только в сфере откровения и теологии. Мы должны рассматривать средневековую философию в ее историческом контексте, не ожидая от нее того, чего она не обещала».

1. **Литература:**

1. П. В. Алексеев История философии, Издательство Проспект, 2005 – 240с