**Рациональная философия**

**Рациональная философия, или логика**

В сферу рациональной философии входил прежде всего анализ проблем, связанных с понятиями 'ничто', 'начало', 'сущее', 'субстанция', 'персона', или 'личность', а также анализ категорий, их сопряженность друг с другом, возможности внепонятийного мышления. Последнее теснейшим образом связано с идеей речи, выраженной тропами (иносказаниями). В период доникейской патристики формируется мысль о возникновении мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы (определение и место Лиц в Троице), следствием чего явились:

1) проблема 'Filioque', связанная с пониманием происхождения третьего Лица Троицы - Св.Духа, что явилось причиной размежевания православия и католичества (первое признает происхождение Св.Духа только от Бога Отца, второе - 'и от Сына', что есть 'Filioque');

2) трудности истолкования смысла терминов 'ипостась'

3) и 'сущность', которые в 'Категориях' Аристотеля означали соответственно первую и вторую сущность, в 'Метафизике' же этими терминами - наоборот - означались вторая и первая сущность. Эти споры фактически не прекращались весь последующий период посленикейской патристики.

Василий Великий (330-379) попытался обосновать и онтологическое единство Троицы, то есть единство по сущности, и Ее же онтологическое различие, то есть различие ипостасное. Различение Лиц не должно было носить характер логических предикатов. Для обозначения такого рода предикатов, не обладающих самостоятельным бытием, употреблялся термин личина. К тому времени на Западе стала складываться традиция переводить 'просопон' как 'персона', а 'ипостась' как 'субстанция'. Василий для объяснения этого феномена особенного всеобщего обратился к понятиям рода, вида, отличительного, собственного и привходящего признаков. Видовое имя 'человек' обладает всеобщим значением и общей природой, поскольку обозначает любого человека, не определяя этим словом, однако, конкретного человека, Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Однако смысл общности обозначаемого, которая заключает в себе все объединенное этим именем, содержит внутри себя необходимость разделения на конкретных людей, благодаря чему мы узнаем не человека вообще, а Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Конкретными именами подчеркивается не общность, а своеобразие вещи, основанное на признаках сущности. Эти признаки, коренясь в единой сущности, позволяют одно, принадлежащее этой сущности, отличить от другого, ей же принадлежащего.

Имя 'человек' выражает некую расплывчатую мысль, 'подлежащая' же вещь ('Павел'), или, как впоследствии это переведут на Западе - 'субъект-вещь', или 'субъект-субстанция', этим именем не обозначается. Ипостась, таким образом, по Василию Великому, - это не неопределенное обозначение общей сущности; но и общее, и неопределенное, представленное через очевидные отличительные признаки, или свойства. Именно так представляется единство Троицы по сущности и различие по Ипостасям. Чисто логические аристотелевы категории 'первосущности', 'сущности', или 'ипостаси', обретают в таком рассуждении значение Божественной сущности и Лица. 'Сущность' (в латинской традиции 'субстанция', 'эссенция') и 'ипостась' (в латинской традиции - 'персона' .выражают важнейшие для христианской мысли представления:

1) о взаимоотношении разных личностных свойств внутри одной сущности и

2) о том, что Личностные свойства лежат в основании самой сущности, что и позволило впоследствии Аврелию Августину в 'Исповеди' сопрячь воедино субстанцию с субъектом.

Такого рода сопровождение позволило субъекту рассуждать не столько о субстанции, сколько в/внутри нее, что обеспечивало самопознание, обращение "стокам собственной души, то есть к началу, к границе ее творения, где вопрошающий непременно лицом к лицу стоит со своим Творцом.

Тонкое разведение почти тождественных по значению слов способствовало к тому же преобразованию строго философских категорий в философско-теологические смыслы.

Без учета споров о сущности и ипостаси невозможно понять и 'Комментарии к Порфирию' Боэция, принадлежащие началу VI в. И в зарубежной, и в отечественной литературе подчас высказываются сомнения в строгой христианской принадлежности философа на том основании, что в его книге 'Утешение философией' почти нет ссылок на Священное писание, зато в логических работах прослеживается строгость античного ума. Но если посмотреть на совокупность трактатов Боэция и на их проблематику (рядом с 'Комментариями к Порфирию' обнаружатся теологические трактаты 'Каким образом Троица есть единый Бог а не три божества', 'Могут ли 'Отец', 'Сын' и 'Святой Дух' сказываться о божестве субстанциально', 'Против Евтихия и Нестория', где рассматривается проблема личности, и др.), то такой вопрос окажется сомнительной строгости: во всех трактатах ставятся все те же тринитарные и христологаческие проблемы что разрабатывались до- и посленикейской патристикой, и Боэция, специально и подробно, чисто философски обсуждая в 'Комментариях к Пopфирию' смысл родовой сущности и связанных с нею отличительных, собственных и привходящих признаков, непосредственно включается в суть споров в отличие от Василия Великого для него при определении взаимоотношений внутри вещи являются важными не только отношения сущности и отличительного признака по отношения сущности и всех признаков вещи, образующих сложную систему причащения друг другу; для него существенным оказывается характер сказывания вещи о себе самой через совокупность признаков. При этом наиважнейшей оказывается именно категория сказывания и связанная с нею аристотелева категория отношения. Сказывание-отношение и есть то, что способно связать мир воедино, и то, что способно, сохраняя единство, размножить общность на Лица, или Персоны. Основное свойство персоны - звучание. Без ого свойства нельзя, по Боэцию, понять ни ее связи с Богом, который Сам есть Слово и который творил мир по Слову, ни ее необходимости в сотворенном.

Почти одновременно с Боэцием, который начал логическую линию тео - философии получила решительный толчок линия мистическая, связанная, как уже сказано, с именем Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита и его трактатами 'О божественных именах' и 'О таинственном богословии' (533 г.) странность Бога миру предполагает парадоксальное мышление о том, кто безымянен и достоин любого имени. Имена могут означать общее, частное или означать видения, согласно которым Богу придаются человеческие, то есть телесные черты. Последнее есть одна из возможностей Богопостижения, для чего необходимы разные свидетельства. Бесконечность наименований не имеет отношения к частичности, неполноте наименований. Напротив, и в этом логическая точность Дионисия, каждое имя выражает через себя Божественную полноту.

Тем не менее сами имена могут быть обобщающими (Сверхблаго, Сверхбожественность, Сверхсущность) и разделяющими (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Обобщающие имена присущи только единению, разделяющие - единению и обобщению вместе. Логическое следствие такого различения таково: поскольку Бог есть Троица, то справедливо суждение 'Бог - это Отец, Сын, Св.Дух вместе', но поскольку каждое имя обладает полнотой Божества, то не менее справедливы суждения 'Бог - это Отец', 'Бог - это Сын', 'Бог - это Св.Дух'. По аристотелевой логике, эти суждения тождественны, по христианской - не тождественны, поскольку при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Св.Духа не равны между собой. При фундаментальной смене логического угла зрения: с суждения (Аристотель) на абсолютное Божественное начало нарушаются выведенные Аристотелем законы мышления: тождества, противоречия, исключительного третьего. Предикаты упомянутых суждений суть не общее, не укорененный в единичное род, они суть свойства субъекта-подлежащего, Бога. Логика оказалась первым и непосредственным образом возведена в ранг теологики. Рациональное и мистическое сомкнулись в единый онто-гносеологический акт.

Второй этап средневековой философии - познание возможностей слова - связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Потому огромный вес приобрела передача накопленного вероучения: прояснение идеи эсхатологии, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Бэда Достопочтенный), укрепление аллегорического и аналогического способа мышления, что спровоцировало появление бесчисленных 'этимологии' (Исидор Севильский), обучение метафорическому способу мышления (Алкуин). В это время разрабатывались жанры видений ('Видение Веттина' Хейтона), светских житий ('Жизнь Карла Великого' Эйнхарда), посланий, гимнов, стихотворных молитв. Мышление Иоанна Скота Эриугены (ок-810-после 877) обращено к поискам смыслов понимания, коренящихся в идее разделения сущностей, или природ. В трактате 'О разделении природы' он различает четыре природы:

1) творящую и несотворенную;

2) творящую и сотворенную;

3) сотворенную и нетворящую;

4) нетворящую и несотворенную.

Первая и четвертая природы - Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог Отец. Вторая природа - природа ума, творящая вещный мир, третья - сам вещный мир, простая видимость. Замыкание круга творения в Боге происходит через посредство идей.

Третий период средневековой философии (его ранняя стадия) теснейшим образом связан с появлением среды городских интеллектуалов, что вызвало необходимость не только религиозного, но и светского образования. Это, в свою очередь, обусловило

1) начало распада единой дисциплинарной основы теологии и философии;

2) анализ проблемы универсалий как фундаментальной схоластической и диалектической проблемы, теснейшим образом связанной с формированием идеи речи;

3) рождение схоластики.

Часто полагается, что схоластика формировалась в течение V-X вв. Ее истоки принято искать в позднеантичной философии с ее установками на вычитывание ответов из авторитетного текста Платона, энциклопедического суммирования разнообразной проблематики, соединения мистических прозрений с рациональными суждениями. Теоретическими источниками схоластики обычно называют трактаты Аристотеля, посвященные разработке идеи слова и высказывания ('Категории' и 'Об истолковании'), сочинения стоиков и неоплатоников (Порфирия, Прокла), а также до- и посленикейская патристика. В 1Х-Х вв. предшественниками схоластики называют Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугену, поскольку они представили, по мнению сторонников такого взгляда (С.C. Аверинцев, В.В. Соколов), систематизацию и философское обоснование теологии. Более радикальные представители такой точки зрения (Г.Г. Майоров) том схоластики' считают Боэция. Основания находят в его принадлежности латинской ('катафатической') традиции и в принадлежности к аристотеливу. В таком случае понятие схоластики оказывается тождественным понятию философии и, как правило, энциклопедические статьи о схоластике представляют раскрытие философских проблем средневековья.

Однако, есть основания полагать, что схоластика началась с появления теологии как школьной (то есть схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано

1) с оформлением антитетического мышления, чему способствовал абеляров метод 'да и нет' и

2) с отличением философии от теологии, когда философия не только осознает, но и оформляет себя как гика бытия, когда это бытие определено мыслью, сознательно и мучительно оторванной от вопросов веры, и как логике мысли, как эта мысль обосновывает внелогическим, но не сакрализованным началом.

Схоластический метод был полностью применен при анализе идеи универсалий, начиная с XI в.

На номиналистические идеи Иоанна Росцелина (ок.1050-ок.1122), которые известны только от его оппонентов (Ансельма из Аосты, ставшего епископом Кентерберийским, Петра Абеляра) и касались различения Божественных Персон (три Божественные ипостаси есть только слова; имя 'Бог' есть имя субстанции, а не ипостаси, то есть оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица) ответили реалисты Ансельм Кентерберийский (1033-1109), Гильом Порретанский (ок.1070/80-4 сентября 1154), Гильом из Шампо (ок.1068-121) и концептуалист Петр Абеляр.

Ансельм Кентерберийский (его основные трактаты 'Прослогиум', 'Монологиум', 'Почему Бог вочеловечился?') и Гильберт Порретанский ('Комментарии к небольшим теологическим трактатам Боэция', 'О шести принципах' Аристотеля, Комментарии к Посланиям Павла и Книге псалмов, к трактатам Аристотеля 'Категории', 'Об истолковании', 'Топике', обеим 'Аналитикам' и определяли универсалии через тождество субстанции: различные между собой по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможно эту форму отделить, то между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. Гильом из Шампо в 'Сентенциях' определял универсалии как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, хотя единичные вещи различаются между собой не только формами, но личностной сущностью, что делает субстанции тождественными не по сущности, а в силу безразличия.

Петр Абеляр (в 'Диалектике', 'Логике для начинающих', 'Теологии') полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо это была бы противоречивая вещь: если такая вещь существует, то все единичное - фикции. В анализе проблемы универсалий он исходит из идеи высказывающей речи. Сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи. Такой субъект первичен полностью и непосредственно - в силу акта творения обладает всеми возможными формами бытия, то есть универсально обладает и Универсалиями Все значения, все смыслы такого субъекта, заложенные в нем, интенциональны друг другу. Такой универсальной интенцией внутри субъекта является звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности и персональности Звук - уже не Божественное слово и еще не человеческая речь, он в себе как бы 'схватывает', или конципирует все возможные произнесения, каждое их которых воплощается в речи, которая изначально, по общесредневековым представлениям, освящена Св.Духом, осуществляется в пространстве с энергией и интонацией, направлена на взаимопонимание субъектов - говорящего и слушающего, синтезирует в себе такие способности души как память воображение и суждение. Такую речь Абеляр назвал концептом.

Петр Абеляр и Бернард Клервоский представляли соответственно две познавательные линии: мистически-рациональную и рационально-мистическую. Бернард считался последовательным сторонником сосредоточенного в себе и равнодушного к миру мистического созерцания. Однако именно Абеляр - и это считалась принадлежностью мистики - был инициатором учения о непосредственном общении верующей души с Богом, перешедшем в представление о ненужности духовенства в качестве посредника между ними. На эти мистические суждения рационалиста Абеляра мистик Бернард отвечал вполне рационалистическими суждениями.

Момент разделения единого основания теологии и философии сыграл ту роль в истории философии, в результате которой возникла необходимость наряду с верификацией текстом Священного Писания, показывающего парадокс аналогий мышления ввести порядок доказательства, прежде всего доказательство бытия Бога (Ансельм Кентерберийский). И если Ансельм исходил в своем доказательстве из гипотетической логики, то полтора века спустя Фома Аквинский привлечет для доказательства могучий физико- теологический аппарат мысли (доказательства на основании

1) движения,

2) производящей причины возможности и необходимости,

3) степеней, которые обнаруживаются в вещах,

4) распорядка природы, который постигается интуитивно)

XIII-XIV - 'золотые века' развития идеи речи, связанной с философией так называемых модистов (Мартин, Иоанн, Симон и Боэций Дакские, Роберт Килвордби).

С именами Боэция Дакского (вторая половина X1I1 в.) и Сигера Брабантского (ок. 1240-ок. 1281/84), которые были магистрами Сорбонны, связываются попытки разработки аверроистской идеи двух истин: разума и веры, окончательно разделившей теологию и философию, ибо, по представлениям парижских аверроистов 1) вера не требует доказательств, 2) философу же бездоказательность не пристала: его суждения основываются только на разуме, доводы разума суть не вера, а наука. Опираясь на 'Физику' Аристотеля, аверроисты доказывали совечность мира Богу, невозможность Божественного вмешательства в дела мира, поскольку Он не может нарушить Им же установленные законы, в частности, иконы движения небесных тел. Ими была сформулирована идея (получившая в литературе название 'монопсихизма'), отрицавшая сущностную реальность личной души, предполагавшая единую безличную интеллектуальную душу в мыслящих существах.

В значительной степени новые идеи, связанные с именем Аристотеля и основанные на его трактатах 'Физика' и 'Метафизика', способствовали развитию так называемой 'экспериментальной философии' (Роберт Гроссетест, Роджep Бэкон), определившей два пути познания: аргументацию и эксперимент.

Современником и оппонентом аверроистов был великий систематизатор схоластики Фома Аквинский, имевший намерение, с одной стороны, утвердить автономию философского разума, а с другой стороны, соотнести разум с верой. Догматы веры Фома разделил на рационально постижимые (Бог существует. Бог один и пр.) и непостижимые (творение мира, троичность Бога и пр.). Первые являются предметом как теологии, так и философии, вторые - только теологии. Позиция Фомы в разрешении проблемы универсалий была следующей: универсалии в качестве прообразов сущего существуют до вещей в мыслях Бога, как конкретно осуществленные - в вещах, как результат абстракции в мышлении - после вещей. Фома выстраивает своего рода иерархию понятий: понятия, образованные в человеческом рассудке, истинны в той мере, в какой - то соответствуют природным вещам, вещи истинны в той мере, в какой они соответствуют Божественным понятиям.

Начиная с Фомы Аквинского, радикально меняются философские ориентации. Если раньше полагалось, что интеллектуально-сердечное внимание человека вынесено за пределы человеческого в устремленности к Богу, поскольку полагалось, что мир создан Богом 'через Сына и ради Сына', то отныне полагается, что Творец создал мир ради славы человека, чтобы беседовать со своим творением, ибо Слово нуждается в ответном слове, которое требует всего человека. Поэтому хотя душа самосуща и нематериальна, она получает окончательное осуществление в плоти. Эту идею Фома защищает и против августиновского спиритуализма, и против аверроистского монопсихизма. Именно с материей Фомы связан принцип индивидуации.

Принципы индивидуации, концепта и интенции нашли дальнейшее развитие в трактатах концептуалиста Иоанна Дунса Скота и номиналиста Уильяма Оккама. Дунс Скот полагал, что, в отличие от положений Фомы Аквината, принцип индивидуации зависит не от материи, а от формы, которая является для материи видовым отличием. Концепты он определяет как мыслимое сущее, которому присуща 'этовость', понятая как внутренний принцип вещи. Внутренний принцип есть интенция. Дунс Скот различает две интенции в человеческом сознании: первичную и вторичную. Первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная - на умопостигаемое, относящееся к сфере разума.

По У.Оккаму, универсалии не существуют ни до, ни внутри вещи, ни после пещей: в любом случае они оказывались бы единичностями, сосредоточенными либо в вещи, либо в абстрагирующем уме, где вещи нет, потому они имели бы вес либо для вещи, либо для мышления. Общее перестало бы быть общим, имеющим силу и для бытия, и для мышления. Выражая себя в речи, универсалия есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа терминизмом. Как и Дунс Скот, Оккам различает два типа интенций: первичные и вторичные. В первичной интенции, когда мыслятся сушке вещи, слова исполняют роль суппозиций, заменяющих имена сущих вещей; ко вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и образовало тенденцию нового мышления.