

А. А. Лагунов

## МЕДИЕВИСТИКА В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Почему современная история философии уделяет относительно малое внимание средневековому периоду развития своего предмета (философского мышления), занимающему около двух третей рассматриваемого ею временного интервала? Современных историков философии привлекает мировоззренческое многообразие философских времен, не относящихся к Средневековью, в котором мировоззренческую функцию исправно исполняло христианское богословие, философствование же имело по отношению к нему служебный характер. Высказывается мнение, что такое распределение ролей между богословием и философией является нормальным для человеческого мышления, ведь вера может говорить о сверхразумном, а разум — нет. Узурпация же философией мировоззренческой функции постепенно привела к идеологическому плюрализму, создающему в наше время немало проблем для единства общественной жизни. Делается предположение, что медиевистика сможет снова привлечь внимание историков философии, открывая необъятное поле деятельности, не менее интересное, чем прежде — стоит им только изменить методологический ракурс рассмотрения своей проблематики, отказавшись от количества описываемых и сравниваемых мировоззренческих систем в качестве критерия напряженности философской жизни, стимулирующей исследовательский интерес.

**Ключевые слова:** медиевистика, история философии, средневековая философия, мировоззрение, философская система, христианство, богословие, вера, религия, идеология.

«Единое всечеловеческое Содружество, отчасти воспринимаемое как Империя — уцелевший образ Ветхого Рима, — но в основном как Церковь, являлось важнейшей формой общественного устройства на протяжении того долгого периода истории, который мы зовем Средними веками. Оно было реальностью, а не простой идеей; но при этом еще и идеей — не только реальностью»<sup>1</sup>.

*Эрнст Баркер*

Почему сегодня историки философии так пренебрежительно относятся к медиевистике, обращаясь к ней разве только по «остаточному принципу»? Ведь были все-таки в истории европейского мышления полтора тысячелетия, о которых нужно же что-то сказать, не отмахнувшись от них броским эпитетом «мрачное средневековье», слишком уж большой период времени длился этот «мрак», в который укладывается более чем половина всего процесса когнитивного развития евро-атлантического человечества. И говорят современные историки философии — бегло, торопясь куда-то... Уж лучше бы совсем ничего не говорили.

Разумеется, нельзя отрицать, что история средневекового мышления и сегодня привлекает отдельных энтузиастов, посвящающих ей свою научную деятельность. Однако эта деятельность носит узкоспециальный характер, и с ней знакомы очень

---

*Алексей Александрович Лагунов* — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (emaillag@mail.ru).

<sup>1</sup> Цит. по: [Флоровский, 1998, 265].

немногие. О широко распространяемом же современном взгляде на медиэвистику лучше всего свидетельствуют учебники по философии, и их свидетельство сугубо в количественном (постраничном) аспекте — совсем не в пользу средневековой философии<sup>2</sup>. Правомерно констатировать: не любят сегодня историки философии средневековой мысли, не интересна она для них. Но почему же? Попробуем ответить на этот вопрос, исходя из общепринятой максимы, в соответствии с которой *важнейшей функцией философии является мировоззренческая*. Стало быть, философия призвана прежде всего к тому, чтобы составить правильное мировоззрение, удовлетворяющее большинство представителей мыслящего человечества? И верно, философскую систему мы характеризуем как сумму основанных на специфической аксиоматике (или особенных «вероятельных аксиомах») целостных знаний о мире и выводов из них. Исходя из утверждаемых постулатов своей веры, философская система должна ответить на многосложные смысложизненные вопросы по поводу причин и целей мироздания, сущности природы, человека и общества. И она делает это, если, конечно, представляет собой настоящую систему, а не эклектичную компиляцию мало связанных между собой идей. Только вот очень мало вероятности того, что она удовлетворит большинство. Зато какой калейдоскоп мнений могут представить независимо мыслящие философы, какое благодатное и интересное проблемное поле взрастить для будущих историков философии!

(Уместно сделать небольшое отступление и сказать несколько слов о *философском калейдоскопе*. Среди мыслителей бытует мнение, в соответствии с которым в философии весьма проблематично или даже совсем невозможно «изобрести» что-то действительно новое. Существует сложно фиксируемое, но вместе с тем строго определенное количество мыслеобразований, концептов, которыми и оперируют мыслители. Эти концепты можно уподобить цветным стекляшкам из детского калейдоскопа. Философ, забавляясь, поворачивает свой калейдоскоп (или интерпретирует, осмысливает по-новому совокупность концептов, субординирует и координирует ее по собственному разумению), и в результате возникает красивый, самобытный, ни на что не похожий узор — философская система, в которой, в сущности, нет ничего элементарно-нового, и количество таких систем ограничено, его можно даже подсчитать, хотя бы в принципе. Есть и еще один популярный историко-философский образ — *большого когнитивного Субъекта*, страдающего частыми приступами амнезии и периодически осеяемого «творческими» моментами припоминания, анамнесиса. Из припомненного, порою очень плохо, и составляются новые философские системы. Согласимся, что, несмотря на крайне пессимистическое утрирование благородной идеи о перманентном когнитивном совершенствовании человечества, рациональное зерно в этих образах все же есть, поскольку предательски часто проглядывают во всякой философской системе при внимательном ее рассмотрении явно скомпилированные элементы более ранних систем. С другой стороны, а может ли быть

<sup>2</sup> Для того чтобы в этом убедиться, достаточно просмотреть имеющиеся в свободном доступе современные популярные учебники по философии для высших учебных заведений. Главы, посвященные средневековой философии, редко занимают в них десятую часть всего объема, чаще — и того меньше. Рассказывается же в них исключительно о католических мыслителях, тысячелетняя византийская история мысли, как правило, даже не упоминается. Сделаем еще один показательный подсчет: во всех современных учебниках основное внимание уделяется периодам античности (около 200–250 лет событийной истории европейского человечества, если учесть, что долговременная эллинистически-римская философия, как отражение эклектического мировоззренческого упадка, рассматривается очень поверхностно), эпохам Возрождения, Нового времени и, конечно, многообразным философским системам немецкой классики и современности (приблизительно 500 лет, если говорить о действительной систематизации философского знания, а не о духовно-революционной борьбе ренессансных мыслителей). Итого — менее 800 лет составляет период, реально интересующий современных историков философии. Согласимся, что средневековая философия превышает по времени этот период в два раза. Неужели же две трети своего существования европейская мысль была так «омрачена», и нам, современникам, совсем нечего почерпнуть из наследия средневековых философов?

иначе? Ведь пресловутое «авторское право» вряд ли можно применить к процессу философствования, в котором стремящийся к познанию поднимается к вершине Истины по ступеням, заранее подготовленным его предшественниками, и если вдруг все философские ступени приватизировать, то человечество очень быстро спустится к самому основанию лестницы знания.)

Здесь, на наш взгляд, и следует искать ответ на вопрос, почему же современные историки философии редко обращают внимание на средневековую философию. Она им просто неинтересна, поскольку *средневековая философия не стремилась к созданию особенных мировоззренческих систем*, полагая, что истинное мировоззрение уже дано в Откровении и требует только раскрытия своей полноты для человеческого разума, а если уже в этой философии и появлялось что-то мировоззренчески новое, то почти сразу объявлялось ересью — учением, не согласующимся с соборно выработываемыми представлениями о не измышленном человеком *данном*. Поэтому и нет в средневековой философии остроумного многообразия систем, что представляется привыкшему к мировоззренческим distinctions историку философии оскудением мышления о мире вследствие прекращения вращения философского калейдоскопа.

Однако была ли в действительности остановка калейдоскопа, или же все-таки в европейском мышлении произошло нечто новое — добавление стекляшек-концептов или даже полное переформатирование прежнего набора концептуальных элементов? Нами уже было ранее в достаточной степени обосновано, что христианское мировоззрение *принципиально* отличается от существовавших ранее мировоззренческих форм [Лагунов, 2018, 225–228]. Однако большинство современных историков философии, не «обремененных» грузом христианской веры, так не считает, и для них Средневековье остается мрачным, неинтеллектуальным и очень долгим периодом, о котором лучше было бы просто забыть, но, в связи с невозможностью этого, — хотя бы быстро «проскочить», продекларировав, что зоря Ренессанса обозначила возрождение античных принципов философии и вернула гуманистические устремления мыслителям, вздохнувшим свободно и возобновившим свою творческую работу. И здесь им на помощь приходит авторитетный Б. Рассел, утверждавший, что «почти все гипотезы, господствующие в современной философии, первоначально были выдвинуты греками. Их богатая воображением изобретательность в абстрактных вопросах едва ли может быть переоценена», древних греков можно считать «родоначальниками теорий, которые при всем своем первоначально довольно младенческом характере оказались способными к сохранению и развитию в течение более двух тысячелетий» [Рассел, 2001, 75]. И как-то негромко на этом фоне звучит голос В. В. Зеньковского, обосновывающий мысль о том, что в христианском человечестве живы евангельские благовестия, «но оно ищет их осуществления без Христа, без Его Церкви и ее таинств» [Зеньковский, 2008, 407].

Почему же современные любомудры считают возможным обходиться без живых евангельских благовестий, предпочитая вести свой «философский род» из античности, минуя Средневековье? Причина здесь, как представляется, в сознательном или нет *искажении ретроспективы*: инициированная Ренессансом мировоззренческая *инволюция* от теизма через деизм к пантеистическому атеизму видится историку философии как *эволюция*, точнее — как возобновление прерванной христианством общечеловеческой мировоззренческой эволюции, которая проходила в направлении от политеизма к пантеизму. Если же атеистический материализм или «научный позитивизм» как его смягченный вариант кажутся *самочинно достигнутыми разумом* вершинами человеческого познания, а не его провалами, то следует признать, что христианские представления о целостном гнозисе, предполагающем задействование всех познавательных инструментов, доступных человеку (чувств, разума, духовного опыта, интуиции), причем при непрременной синергии, взаимной устремленности Бога к человеку и человека к Богу, действительно являются анахронизмом. При этом *искаженная ретроспектива закономерно обуславливает и неверную перспективу*. Сегодня прежние утопические грезы о справедливом царстве человеческого

разума, изрядно испортившие себе репутацию, сменились трудно исчислимым множеством индивидуальных «лоскутных» мировоззрений, вносящих великую смуту в столь необходимые процессы социального целеполагания и осмысления мира, и это «броуновское движение» микроскопических смысловых систем равносильно полностью их отсутствию, что лишает общечеловечность оснований и вполне реально угрожает существованию всего человечества.

Но ведь для современного историка философии мировоззренческий хаос является благодатным полем исследовательской деятельности, на котором произрастают такие разнообразные плоды, наполненные, как кажется, такой научной новизной, что работы хватит на всех. Только вот нужна ли эта работа? К тому же современные мыслители дошли до открытия таких «великих принципов», в соответствии с которыми какие бы то ни было философские системы и не нужны вовсе, более того, они собственноручно спилили сук, на котором сидели, несколько преждевременно зафиксировав «смерть автора», потерявшего свой объект познания, и конец философии. И правда, автор, исключивший из области своих интересов человека, общество, мир, Бога в качестве предметов познания, как бы и не живет в реальном мире, переместившись в вымышленную сферу симулякров, однако остается непонятным — при чем же здесь философия? Эццессы *без-умства* были характерны для всех исторических периодов, вот только оно никогда ранее не возводилось в научный принцип: «В современной культуре господствует нежелание знать, куда движется человеческое общество. Это бегство от истории приводит к идее о конце истории<sup>3</sup>, принимает форму искусства без „почвы и судьбы“<sup>4</sup>, ушедшего в мир снов и свободной игры форм. Место Бога, абсолюта, бессмертия объявляется пустым. Все предметы воспринимаются как бы на поверхности и держатся на пороге пустоты, цепляясь друг за друга. Нет иерархии глубин, иерархии значительного и ничтожного» [Померанец, 2010, 298].

Итак, Средневековье не знаменовалось разнообразием мировоззренческих систем, поскольку философская работа его мыслителей заключалась в шлифовке общего для всех людей той эпохи мировоззрения — христианского. И работа эта проводилась *не самолично, а в контексте богословского творчества*. Здесь кроется причина констатации, в обязательном порядке присутствующей во всех современных учебниках философии: «В Средние века философия являлась *служанкой богословия*». Обратим внимание на «тонкости перевода»: слово *ancilla* («*Philosophia est ancilla theologiae*») можно ведь перевести и не уничижительно («служанка»), а по-своему возвышенно («служительница»). К тому же изначально термин «теология» («богословие») как означающий знание о Боге в Самом Себе отличался от термина «икономия» («домостроительство»), подразумевающего знание об осуществляющемся в истории Божественном плане о мире и человеке. Потому никак философия, содействующая рационально-теоретическому обоснованию преимущественно икономических суждений, раскрывающих взаимоотношения Бога, мира и человека, не могла ставиться выше богословия и, тем более, претендовать на самодостаточность в познавательном процессе.

О служебном характере философии говорили не только Петр Дамиани, Фома Аквинский и Цезарий Бароний, похожий концепт высказывался и такими раннехристианскими мыслителями, как св. Иустин Философ, Климент Александрийский, св. Дионисий Великий, свв. отцы каппадокийцы, прп. Максим Исповедник и др. Но и Аристотель задолго до них отмечал превосходящую философские знания ценность науки о «божественных предметах»<sup>4</sup>. Если критически осмыслить методологические подхо-

<sup>3</sup> Собственно говоря, концепт «конца истории» заимствован утопическими социально-философскими учениями, возводящими естественную эволюцию в ранг необходимого закона, у христианской эсхатологии контрабандным путем. Бесконечность процесса развития не предполагает ни его начала, ни завершения. Поэтому фантазии Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Фукуямы как минимум *незаконны* с точки зрения методологии их учений.

<sup>4</sup> Аристотель писал, что наука о «причинах и началах», о «божественных предметах» есть наиболее ценная, «божественная наука» (теология), «которую скорее всего мог бы владеть бог», и заключал: «...все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет никакой» [Аристотель, 2006, 11].

ды всех этих мыслителей, то нельзя не согласиться, что они говорили о *нормальном месте философии* в системе доступных человеку знаний. Хотим мы этого или нет, но *философия всегда служит вере* — это факт, от которого никогда не уйти мыслящей личности; вера же может быть разной, и множественность вероопределенностей<sup>5</sup> — атрибут свободы ограниченного в познании мира человека. Следовательно, *претензии философского знания на создание оригинального мировоззрения, без которого не может состояться философская система, являются ненормальным явлением для самой же философии*. И это понятно, ведь *вера может говорить о сверхразумном, разум — нет*, он может только подменять сверхразумное самим собой, возвеличивая при этом себя до полного обожения (происходящего, конечно, лишь в искаженном сознании человека). Этим мнимым обожением разума и обуславливался европейский антропоцентрический («люциферийский») мировоззренческий поворот к «человекобожеству», после которого мировоззрение начало инволюционировать, стремительно миновав фазу деизма, от теизма к пантеистическому атеизму.

К сожалению, искаженная ретроспектива развития философского мышления, принимающая инволюцию за эволюцию<sup>6</sup>, мешает видеть в средневековой философии эвристичность (Средневековье вообще мешает истории, существующей лишь в сознании многих представителей современного научного сообщества, и эти века, с их нереализуемой, но очень желанной точки зрения, лучше бы было вообще «отменить», как отменили ранее и научное понятие Бога). Однако стоит лишь историку философии изменить методологический ракурс рассмотрения проблемы, отказавшись от количества описываемых и сравниваемых мировоззренческих систем в качестве критерия напряженности философской жизни, стимулирующей исследовательский интерес, и для него может открыться необъятное поле деятельности, как минимум не менее интересное, чем прежде.

---

<sup>5</sup> Вера интерпретируется нами «как специфическое духовное чувство (символическим „вместилищем“ которого является сердце (середина) человека), дающее нам ощущение присутствия неведомого, непознанного, но необходимого для ведения, или познания, для жизни вообще. *Религия понимается как получившая социальную определенность вера*, причем религия имеет как вероисповедный аспект, сохраняющий и раскрывающий в человеческом сознании истины веры, так и функционально-идеологический, осуществляющий в общественной жизни исповедуемое. *Мировоззрение при таком подходе есть уникальное сочетание в разумной личности религиозных и идеологических представлений, возникающее вследствие особенной реализации ее вероисповедных возможностей и потребностей*, при этом понятие общественного мировоззрения, необходимое для социально-исторических обобщений, являясь абстракцией высокого уровня, тем не менее выражает вполне объективное влияние зафиксированных в конкретном общественном сознании мировоззренческих стереотипов на множество личностей, обуславливающих и продолжающих во времени мировоззренческое творчество в пределах когнитивно-деятельностного пространства, задаваемого религией как вероопределенностью» [Лагунов, 2018, 226].

<sup>6</sup> Отметим наличие следующей интересной историко-философской проблемы: если для многих народов (индийцев, китайцев и пр.) не был свойствен обусловленный откровениями религиями исторический «мировоззренческий разрыв», а совершалось естественное, «эволюционное» развитие от политеизма к пантеизму, не означает ли это, что возврат европейского мышления от теистического мировоззрения к когда-то прерванной эволюции можно считать нормальным, естественным явлением? Решение этой проблемы, конечно, всецело зависит от принятой исследователем вероопределенности (или исповедуемой им религии/ квазирелигии), без которой вообще не может быть мыслящего человека (по этой причине все без исключения социогуманитарные исследования имеют «партийный» характер). Для христианского философа эта проблема уже решена в Откровении (а потому, строго говоря, является не проблемой, а догматически обоснованной теорией): христианство как вселенская религия дано всем народам, и Евангелие будет проповедано во всех уголках мира; «естество» и человека, и мира искажено грехопадением, а потому как политеизм, так и пантеизм являются мировоззренческими девиациями, и говорить в этом случае об эволюции мировоззрения неприемлемо, поскольку действительная его эволюция возможна только в рамках теизма. Для философа, исповедующего иные вероопределенности, разумеется, картина может представляться в ином свете, вплоть до полного контраста.

Средние века — напряженнейший не только в когнитивном, но и в деятельностном аспекте период *борьбы за веру*, за догматически строгую и единую вероопределенность, а значит, и за объединяющую идеологию, и за общественное мировоззрение большинства. Не всегда эта борьба проходила так, как хотелось бы, но всегда она велась по-христиански, ведь искони *идеи не соответствуют действительности человеческой жизни, а идеалы, преломленные в ней, искажаются*, и это — общее правило истории, а не характерная особенность Средних веков. При изменении методологического ракурса историку философии откроются прежде скрытые от него процессы, не канувшие в Лету и даже не просто обусловившие современное состояние общества, а процессы, продолжающиеся и в наши дни, с изменившимся наполнением, но по сути — одни и те же. И история философии, история мысли станет уже не просто интересным и остроумным калейдоскопом, копилкой головоломных мнений, а *историей поиска смысла* человеческой жизни, смысла, во все века одного и того же, искомого и никогда не раскрывающегося для разума в своей полноте. Истории Древнего мира, античности, Средневековья, Нового и новейшего времен соединятся в представлениях историка философии в единое целое, повествующее ему о том, какими извилистыми путями человечество шло по пути обретения Истины, какими способами оно проясняло или искажало ее в своих преходящих и становящихся мировоззрениях. История мысли и история событийная приобретут корреляцию в историософском видении фактов из прошлого, настоящего и даже из будущего. Как можно заранее сказать, что подобное исследование будет неинтересным?

Предваряя возможные изыскания историков философии, штрихами очертим это будущее историософское видение в его мировоззренческом аспекте.

Человечество во все века стремилось построить такое мировоззрение, чтобы оно, с одной стороны, *было хотя бы близко к истине*, с другой — *являлось всеобщим, значит, логичным, рациональным, убеждающим современников и потомков*. Однако вследствие относительной природы человека самостоятельное приближение к абсолютной истине для него труднодостижимо, а потому вначале он создавал множество различающихся картин мира, далеких от идеала всеобщности. Тем не менее, предоставленный самому себе человеческий разум объяснял окружающую его природу исходя из природы самого человека, обуславливая этим *понятную всем логику антропоморфизма: как «внизу», так и «наверху», и наоборот*. Используя эту логику, разум достигал всеобщности политеистического мировоззрения в принципах, однако конкретные представления языческих религий были при этом весьма разнообразны.

Увеличивая сумму знаний о мире, человечество постепенно преодолевало идолопоклоннический политеизм, *заменяя логику антропоморфизма логикой универсализма*. Мир как целостный космос представлялся уже не централизованным многочисленными богами хаосом, а единым живым организмом, состоящим из взаимосвязанных элементов и подчиняющимся определенным закономерностям (о чем и в политеистическом мировоззрении было смутное предчувствие, заставляющее даже богов подчиняться неведомым силам). Человеческий разум, усвоивший эту интуицию всеединства, в поисках причин и целей мироздания стягивал его в умозрительную точку. Не в силах выйти за пределы чувственного мира, о котором только и имел более или менее достоверную информацию, он наделил эту абсолютную точку статусом «Ничто», но, следуя логике универсализма, вместе с тем сделал ее источником всего — и причиной, и целью мироздания. Политеизм трансформировался в пантеизм, при этом мировоззрение не потеряло своего космоцентрического характера, только модифицировал его.

Мировоззренческие прозрения древних греков достойны того, чтобы включить их в будущую историософскую концепцию в качестве *пролога, демонстрирующего результаты, к которым может самостоятельно прийти человеческий разум*. Вначале античные мыслители не дерзали что-либо менять в устоявшихся религиозных представлениях, ограничиваясь онтологическими изысканиями, поисками первопричины-субстанции, однако онтологические новации с необходимостью обусловили

и новые мировоззренческие подходы, стремительно, в трех поколениях мыслителей, раскрывшиеся в античной классике. Сократ, родоначальник антропологии, провозгласил тезис об особой роли человека в космосе и предложил последователям через познание самих себя постигать окружающий мир. Платон и Аристотель не замедлили представить два способа постижения бытия, только и возможные для человеческого разума — *вертикально-абсолютный (умозрительный) и горизонтально-относительный (конкретно-эмпирический)*.

Сегодня часто приходится слышать о продолжающемся влиянии, оказываемом платонизмом и аристотелизмом на, соответственно, восточное и западное христианство. Конечно, здесь не может быть речи о мировоззренческом или, уже, онтологическом влияниях, а только о гносеологическом воздействии, и лишь частичном, именно — философско-методологическом. Можно говорить даже не о разных способах постижения бытия в христианских традициях, а о превалировании одного способа над другим: о примате умозрительной методологии в восточном христианстве и о примате эмпирической — в западной<sup>7</sup>. Можно даже пойти дальше и утверждать, что *различие акцентов в способах постижения бытия стало одним из факторов, способствовавших установлению догматических различий католицизма и православия*. И еще дальше. Так, современный российский исследователь В. Н. Белов пишет о столкновении двух типов культур, *гуманистического и аскетического*, водораздел между которыми пролегает именно в области мировоззренческой методологии: «Гуманистический и аскетический типы культуры ставят человека перед окончательным выбором: отождествить ли себя с этим бытием или устремиться за пределы земного тварного бытия к преобразению человеческой природы» [Белов, 2008, 238].

Невзирая на огромное влияние античной философии, оформившей стили, методы мышления, создавшей универсальный категориально-понятийный аппарат, на последующее когнитивное развитие человечества, мы все же должны констатировать, что *в мировоззренческой области творчество древних греков не поднялось выше пантеизма*, получившего свое почти совершенное воплощение в неоплатонизме<sup>8</sup>. Дальнейший ход мировоззренческого развития был детерминирован: многовековое оттачивание *языческо-пантеистического двоеверия*, чем, собственно, и занимались последователи Плотина, в особенности Прокл, вплоть до VI в. по Р.Х., невзирая на то, что у человечества уже появилось совершенно новое, ни на что не похожее христианское мировоззрение (они, конечно, обращали на него внимание, но только для того чтобы постараться уничтожить мировоззренческого, а значит и идеологического, конкурента).

С появлением христианства произошел «мировоззренческий разрыв», и эллины восприняли его как безумие, о чем свидетельствуют и послания апостола Павла («мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие», 1 Кор 1:23), и множество хорошо сохранившихся исторических источников. О некоторых частных причинах такого восприятия уже было сказано раньше [Лагунов, 2018,

<sup>7</sup> Это различие не является чем-то частным и незначительным, ведь методология ориентирует разум и в отношении онтологии, формируя его интенцию или к абсолютному, или к относительному. Образно это показано на известной фреске Рафаэля «Афинская школа»: седовласый Платон указывает своим перстом вверх, чернобородый же Аристотель — вниз. Иначе интенции разума (или к «горнему», или к «дольнему») невозможно представить, если мыслить аналитически, что подтверждает тот факт, что более чем через полтора тысячелетия точно такая аналитика привела к размежеванию европейской философии на рационализм и эмпиризм. Однако, как известно, всякий анализ условно-относителен и требует синтеза.

<sup>8</sup> Как точно подмечено митр. Иоанном (Зазиуласом), «древнегреческая мысль оставалась связанной основополагающим законом, установленным ею самой для себя и гласившим, что в конечном счете бытие составляет единство, несмотря на разнообразие существующих предметов, поскольку реально существующие предметы в конце концов восходят в своем бытии обратно к своему необходимому соотношению и „родству“ с „единым“ бытием. <...> Даже Бог не может отстраниться от этого онтологического единства. <...> Бог тоже связан с миром онтологической необходимостью, а мир связан с Ним» [Чурсанов, 2017, 87].

225–226], и ясно, что доминирующим его фактором явилось кардинальное мировоззренческое различие. Христиане уже не возводили на престол человеческий разум (хотя и не отрицали при этом как одно из необходимых средств познания), не наделяли его познавательным всемогуществом, а, смиренно признавая его действительную относительность, верили и верят сегодня в то, что *Истина в ипостаси Иисуса Христа сама пришла в мир*, что их мировоззрение основано на Откровении Бога человеку. И в этом, согласимся, состоит принципиальное противоречие христианского и античного (шире — системно-философского) мировоззрений.

Греческая мудрость вовсе не была отринута христианами, они органично включили ее в качестве эффективного методологического и понятийного инструмента в процесс оформления нового мировоззрения, ведь, по их вере, хотя догматы («вероятельные аксиомы») и были даны человеку во всей своей полноте, но полнота эта должна еще раскрыться в его разуме, подобно тому как семя должно еще произрасти и дать плод. *Всеобщее христианское мировоззрение еще нужно было выстрадать в «борьбе за догмат»*, и для этого возникли все предпосылки: христиане уже обладили Истиной, которую не нужно было искать (а беспочвенность таких поисков силами только человеческого разума блестяще аргументировала вся история античной мысли), однако ее еще нужно было рационально-теоретически раскрыть в правильных суждениях и обосновать. И если в самых ранних христианских общинах, включавших в себя тысячи непосредственных свидетелей Воплощенной Истины, эсхатологические ожидания скорой парусии преобладали над апологетическими тенденциями, то уже совсем скоро стало ясно, что для Второго и окончательного Пришествия Истины требуется и человеческое участие в распространении Евангелия по всему миру, необходима апостольская деятельность.

Апостольские мужи, христианские апологеты и отцы Церкви стали преемниками апостолов Христа в этой деятельности, и именно *их богословствование и любомудрие (философствование) является сердцевиной средневековой истории мысли*. Благодаря их нелегким трудам по оформлению христианского мировоззрения, совершенным в условиях постоянного противостояния незамедлительно возникшим ересям, мы сегодня вправе говорить о *мировоззренческом даре*, сделанном Богом и, что немаловажно, усвоенном человеком. Недаром существует такой христианский праздник, как Торжество Православия, возникший после эпохи Вселенских Соборов, представлявших собой эффективное средство реализации коллективного (соборного) мышления, включающего произвольные частные мнения<sup>9</sup>.

Деяния Вселенских Соборов сегодня являются предметом исследования церковной истории и догматического богословия, однако сколько же интересного материала нашел бы в них и историк философии, какое множество блестящих философских дискурсов и доказательных аргументаций, какое богатство мысли предстало бы перед ним, — для этого следует лишь отказаться от предубеждений, когнитивных штампов, только мешающих свободному философскому творчеству. А сколько предстоит историку философии узнать нового, исполняя собственный долг, свои непосредственные обязанности — открывая для себя и других содержательно насыщенные страницы византийской мысли! Пока же, к сожалению, следуя навязанным извне схемам историко-философского мышления, он непростительно сужает проблемное поле своих исследований, в лучшем случае ограничиваясь историей западнохристианской мысли. Византия же остается при этом *Terra Incognita*, как и сегодняшнее наименование империи (Византийская) было неизвестно самим ее жителям, называвшим себя ромеями.

---

<sup>9</sup> Участники VI Вселенского Собора обращались к императору: «...ты определил собраться сему святому и богоизбранному Вселенскому Собору, дабы собранием в одном месте и единомыслием многих было исправлено у тебя должным образом то, что составляет предмет заботливости, а также, если в зрелую пшеницу истины замешались какие-либо остатки эллинского и иудейского неведения, вырвать их, как плевелы, с самым корнем и сделать ниву Церкви чистою» [Правила святых Вселенских Соборов, 2011, 266].



Возвращаясь к Вселенским Соборам, отметим, что они относительно недолго могли играть свою объединяюще-мировоззренческую роль, с течением времени единство Церкви было нарушено. Причин, вызвавших Великую схизму, разделение Католической и Православной Церквей, называется множество — политических, экономических, культурных, догматических, — и все они, безусловно, верны, однако все же *в качестве важнейшей причины следует выделить постепенное возвращение человеческого разума к концепту о своей самодостаточности в деле мироосмысления*, обусловившее мировоззренческую рационализацию и методологическое превалирование «горизонтальных», относительных способов постижения бытия<sup>10</sup>. Раскол произошел не одномоментно, он готовился веками, и ускорило его провозглашение второй империи — Карла Великого, «императора Запада»<sup>11</sup>. Культурообразующий принцип «одна империя — одна вера» был нарушен, империй стало две, и вполне логичным явилось скорое оформление другой веры, как это ни прискорбно, тоже христианской.

Если же в истории случается один мировоззренческий раскол, то закономерно ждать и последующие. Так и случилось: движение Реформации католического христианства, наследуя его методологической «горизонталь», довело *логику рационализации мировоззрения* до абсурда (тем самым ясно, в соответствии с классическими канонами теории аргументации, обосновав неправомочность рационалистического «крена» при поисках ответов на смысложизненные мировоззренческие вопросы). Теперь христианские мировоззрения, в принципе, могли быть представлены бесконечным числом вероопределенностей, или религий. Таким образом, в Западной Европе религиозная Реформация достигла, в сущности, одинакового результата с несколько ранее начавшимся Ренессансом: если вслед за эпохой Возрождения стало возможным создание различных философско-мировоззренческих систем, то Реформация открыла путь религиозно-мировоззренческому творчеству. И, видимо, совсем не случайно то, что и философские, и религиозные мировоззренческие самостоятельные-творческие процессы стали набирать силу почти одновременно по историческим меркам — в XVI в.

До этого времени возрожденческие борцы не претендовали на создание самостоятельных философско-мировоззренческих систем, их главной задачей было идеологическое обоснование самой возможности такой творческой деятельности. Убедительно пишет об этом К. В. Сорвин: «Кратко и с некоторой долей условности отличие философов Нового времени от предшественников эпохи Ренессанса можно определить так: если последние видели свою главную задачу в *пропаганде и распространении определенного мировоззрения*, то для первых это мировоззрение, став уже чем-то само собой разумеющимся, превращается в предмет, требующий кропотливой и тщательной *разработки*». Для кабинетных ученых нет необходимости идти на костры за свои убеждения, поскольку они уже поверили в их научность и общеобязательность. По составленному ими мнению, даже критика «научного бесплодия Средневековья» не нужна, поскольку средневековое умонастроение уже пало, и теперь «должны были быть перекрыты все пути, ведущие к его возврату» [Сорвин, 2001, 142–143].

Налицо мировоззренческий поворот, действительно произошедший в эпоху Возрождения, только был ли это возврат к античному мировоззрению, как декларировалось? Мы видим, что далее, за этим поворотом, кратковременно восторжествовал деизм, отнюдь не пантеизм, оформившийся значительно позже в лице атеистического материализма. Но ведь деизм ни в коем случае не самодостаточен, и даже не имеет с пантеизмом ничего общего. *Деизм — это теизм без провиденциализма или, несколько упрощая, «усеченный» теизм, без которого он не мог и возникнуть*. Поэтому следует, скорее, констатировать дальнейшее развитие теизма, но развитие особенное, инволюционное, с упрощением качеств. В этом упрощении вновь стал утверждаться в своей

<sup>10</sup> Фома Аквинский, родоначальник современного томизма, официальной философии Римо-Католической Церкви, совсем недаром полагал в качестве одной из своих богословско-философских задач реабилитацию аристотелевской философской методологии.

<sup>11</sup> А затем возникла и ее наследница — империя тоже Римская, да еще и Священная.

самодостаточности разум человека. Поэтому Ренессанс стал мировоззренческим поворотом к человекобожеству, что впоследствии подтвердило рождение материалистического атеизма как воплощения новой логики разума, *логики антропоцентризма, противопоставленной логике теоцентризма и невозможной без нее* как невозможен антигезис без тезиса.

Таким образом, медиевистика является областью исследования, представляющей несомненный интерес для мыслителя, ищущего научной новизны, и она должна быть переосмыслена и определена на действительно достойное ее место в истории философии. Для современной же российской истории философии (по крайней мере, для пропедевтической ее части) особенно непростителен тот факт, что переосмысление это уже состоялось, однако осталось ею незамеченным. Как свидетельствует о. Георгий Флоровский в своей статье, опубликованной им еще в 1957 г., «Миф о „мрачном Средневековье“ в результате беспристрастного изучения прошлого был развеян. Был даже сдвиг в противоположном направлении: так, романтики начали проповедовать возврат к Средневековью, видя в нем „эпоху веры“». Разумеется, нельзя идеализировать это время, скрывая его существенные недостатки, но нельзя забывать и о благородстве реализовывавшейся в нем задачи: «Можно спорить о неудачах и пороках средневекового периода, однако его ведущий принцип уже не вызывает сомнений. К идее Христианского Содружества снова относятся совершенно серьезно, и, хотя она все еще окутана туманом и полна неясностей, в наши дни предпринимаются попытки сформулировать ее по-новому» [Флоровский, 1998, 288–289].

Однако, невзирая на эти попытки, логика антропоцентризма продолжает свою разрушительную для некогда единого мировоззрения работу, и так же как множатся обусловленные «протестантским искусом» личностно-разумного понимания сакрального христианские и околочристианские конфессии, множатся и квазирелигии, избретаемые человеческим разумом уже почти без опоры на религиозную традицию.

## Источники и литература

1. Аристотель (2006) — *Аристотель С. Метафизика*. М.: Эксмо, 2006. 608 с.
2. Белов (2008) — *Белов В. Н. Введение в философию культуры*. М.: Академический Проект, 2008. 239 с.
3. Зеньковский (2008) — *Зеньковский В. В. Собрание сочинений: в 2 т.* М.: Русский путь, 2008. Т. 2. 528 с.
4. Лагунов (2018) — *Лагунов А. А. Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах // Христианское чтение*. 2018. № 3. С. 224–235.
5. Правила святых Вселенских Соборов (2011) — *Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями*. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 737 с.
6. Рассел (2001) — *Рассел Б. История западной философии*. СПб.: Азбука, 2001. 960 с.
7. Померанц (2010) — *Померанц Г. С. Постмодернизм // Новая философская энциклопедия: в 4 т.* М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 297–298.
8. Сорвин (2001) — *Сорвин К. В. Очерки из истории классической философии*. М.: SPSS — «Русская панорама», 2001. 208 с.
9. Флоровский (1998) — *Флоровский Г., прот. Догмат и История*. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 1998. 488 с.
10. Чурсанов (2017) — *Чурсанов С. А. Богословские истоки и ключевые аспекты христианского понимания творчества // Христианское чтение*. 2017. № 5. С. 86–97.

### *Alexey Lagunov. Medieval Studies in the Modern History of Philosophy.*

**Abstract:** The article raises the question: why does the modern history of philosophy pay relatively little attention to the Medieval period of the development of the subject

(philosophical thinking)? After all, this period takes about two-thirds of the time interval which it considers. An answer is proposed, according to which Modern historians of philosophy attract philosophical worldview diversity. This diversity does not apply to the Middle Ages, in which Christian theology fulfilled the ideological function. Philosophy had an official character in relation to it. There is an opinion that such a distribution of roles between theology and philosophy is normal for human thinking. After all, faith can speak about the supramental, but the mind cannot do it. The usurpation by the philosophy of ideological function, gradually led to ideological pluralism. The last one creates in our time many problems for the unity of social life. It is suggested that medieval studies will again attract the attention of historians of philosophy. They should change the methodological perspective of their problems and abandon the number of described worldview systems as a criterion for the tension of philosophical life. Then an immense field of activity is opened before them, no less interesting than the previous one.

**Keywords:** medieval studies, history of philosophy, medieval philosophy, world outlook, philosophical system, Christianity, theology, faith, religion, ideology.

*Alexey Alexandrovich Lagunov* – Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology of the Humanitarian Institute of the North Caucasus Federal University (emallag@mail.ru).

## Sources and References

1. Aristotel' (2006) – Aristotel' S. *Metafizika* [Aristotle. *Metaphysics*]. Moscow: Eksmo, 2006, 608 p. (In Russian).
2. Belov (2008) – Belov V.N. *Vvedeniye v filosofiyu kul'tury* [Introduction to the philosophy of culture]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2008, 239 p. (In Russian).
3. Zen'kovskiy (2008) – Zen'kovskiy V.V. *Sobraniye sochineniy: v 2 t.* [Collected works in 2 vols.]. Moscow: Russkiy put', 2008, vol. 2, 528 p. (In Russian).
4. Lagunov (2018) – Lagunov A. A. *Filosofskiy diskurs o mirovozzrencheskikh metamorfozakh* [Philosophical Discourse on World-Wide Metamorphoses]. *Khristianskoye chteniye*, 2018, no. 3, pp. 224–235. (In Russian).
5. *Pravila svyatykh Vselenskikh Soborov* (2011) – *Pravila svyatykh Vselenskikh Soborov s tolkovaniyami* [The rules of the holy Ecumenical Councils with interpretations]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa, 2011, 737 p. (Russian translation).
6. *Rassel* (2001) – *Rassel B. Istoriya zapadnoy filosofii* [History of Western Philosophy]. Saint Petersburg: Azbuka, 2001, 960 p. (Russian translation).
7. *Pomerants* (2010) – *Pomerants G. S. Postmodernizm* [Postmodernism]. *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols.]. Moscow: Mysl', 2010, vol. 3, pp. 297–298. (In Russian).
8. *Sorvin* (2001) – *Sorvin K. V. Ocherki iz istorii klassicheskoy filosofii* [Essays from the history of classical philosophy]. Moscow: SPSL – «Russkaya panorama», 2001, 208 p. (In Russian).
9. *Florovskiy* (1998) – *Florovskiy G., archpriest. Dogmat i Istoriya* [Dogmat and History]. Moscow: Svyato-Vladimirskeye Bratstvo Publ., 1998, 488 p. (In Russian).
10. *Chursanov* (2017) – *Chursanov S. A. Bogoslovskie istoki i klyucheveye aspekty khristianskogo ponimaniya tvorchestva* [Theological Origins and Key Aspects of the Christian Understanding of Creativity]. *Khristianskoye chteniye*, 2017, no. 5, pp. 86–97. (In Russian).