

Роль идей Ф. Аквинского в решении проблемы обоснования веры и знания

Никита Николаевич Равочкин – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории, философии и социальных наук. Кузбасский государственный технический университет им. Т.Ф. Горбачева. Профессор кафедры педагогических технологий. Кузбасский государственный аграрный университет им. В.Н. Полецкова. Кемерово, Россия.

E-mail: nickravochkin@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются идеи средневекового мыслителя Ф. Аквинского, вносящие вклад в решение проблемы обоснования веры и знания. Представлен контекст формирования средневековой философской мысли и продемонстрированы ее связи с античной интеллектуальной традицией. Показаны существенные характеристики и обозначена проблематика философии Средних веков. Доказано, что концепты творения и откровения являются ведущими принципами средневековой онтологии и гносеологии. Отмечен вклад Ф. Аквинского в интеллектуальное наследие заявленного исторического периода. Проанализированы пять доказательств бытия Бога. В заключении проведенного исследования обозначены векторы развития и оказанного влияния идей Ф. Аквинского на последующие интеллектуальные направления.

Ключевые слова: идеи Ф. Аквинского, теология, вера, разум.

В О З Н И К Н О В Е Н И Е Средневековья как особого исторического периода обычно связывают с закатом античного рабовладельческого строя. Именно поэтому мир Средних веков – это в первую очередь интеллектуальное пространство феодального общества. Такой переход от одного общественного уклада к другому не был внезапным, поскольку он подготавливался и формировался достаточно долго. Вопрос о том, когда все же возникло Средневековье, интересовал многих авторов. К примеру, С.С. Аверинцев так писал об этой проблеме:

На вопрос, когда кончается античность и начинается Средневековье, не может быть однозначного ответа: переход от одной эпохи к другой – не катаклизм, который можно датировать таким-то годом, но процесс, длящийся веками (Аверинцев 1976: 17).

Поэтому говорить о начале и возникновении Средневековья нужно с особой вдумчивостью. Обычно принято считать, что период становления новой культуры приходится на I-IV века нашей эры. Завершение приходится на XIII-XV века с наступлением Ренессанса.

Бесспорно, что во все времена центром интеллектуальной жизни является философия. Она же и зеркало мысли того общества, в котором сама воцаряется. Средневековая философия имеет свою специфику, которая заключается в том, что это философия, очищенная от всего того, что не входило в главную книгу – Библию. Библия прорывает с мифами и разработками античных ученых и философов. Библия – это откровение Бога, особый рассказ, мотив о сущности мироздания. Греческая философия в отличие от средневековой неразрывно связана с различными религиозными формами (политеизм) и учениями, имеющими космологическую направленность: греческий фюсис – это не средневековая *natura*. Следует разграничить: *natura* – это то, что сотворено, а фюсис вечен и представляет собой свою собственную причину. Природа – это уже не что-то самостоятельное, а объект Божественного творения. Чтобы познать природу, нужно познать в первую очередь Бога. Понятие бытия у греков было связано с понятием предела (пифагорейская школа), Единого (элеатская), то есть с чем-то неделимым и определенным. Беспредельное осознава-

лось как хаос, несовершенство. Таким взглядам соответствовало почитание греками завершённого, аполлонического – пластически оформленного, соотносимого с их любовью к морфэ (что есть форма), к мере и геометрической соразмерности. Мир у греков не был вторичным и грешным, как у средневековых философов, тогда как среди этих авторов – только Бог совершенен и являет собой благо.

Снова повторим, что Средневековая философия пронизана монотеистической идеей, которая выражена в таких религиях как иудаизм, христианство, ислам. Космоцентризм успешно заменяется на теоцентризм. Иными словами, реальность, определяющая все сущее, есть Бог. Историк Ж. Ле Гофф указывал на генезис самостоятельного, так называемого «теологического» времени, которое связано именно с появлением Библии и первоначального христианства (Ле Гофф 2000). Однако стоит отметить, что несмотря на различия в стилях философствования, средневековая мысль ассимилировала достижения античной традиции, в особенности неоплатонизм и стоицизм. Из стоицизма были взяты морально-нравственные компоненты, из неоплатонизма – понятия Единого, души и нуса, понятия времени и пространства (Канто-Спербер, Барнз и др. 2006). То же самое отмечает и Ж. Ле Гофф:

Языческая литература в целом создавала для христианского Средневековья трудную проблему, хотя еще в V в. она была в принципе намечена. Но вплоть до XIV в. сосуществовало два крайних подхода: запрещение использовать и даже читать древних авторов и дозволение широко прибегать к ним, в чем не видели греха. Историческая конъюнктура благоприятствовала попеременно то одному, то другому. Принципиально отношение к этой проблеме было определено отцами церкви и прекрасно выражено св. Августином, который заявил, что христиане должны пользоваться древней культурой точно так же, как евреи использовали в свое время добычу, захваченную у египтян (Ле Гофф 2005: 138).

Таким образом, всю суть средневековой философии пронизывают два принципа – это концепты творения и откровения. В онтологии этого периода торжествует идея творения: всё сотворено, более того, тот, кто сотворил всё – Бог. И бог творит *ex nihilo*. В то время, как у греков пустоту признавали только атомисты, а все остальные фило-

софы, особенно в лице Парменида, отрицали возможность существования пустоты/небытия. В этом заключается главный смысл рассматриваемого ментального конструкта.

Идея откровения относится не к онтологии, а к теории познания – все знание сводится к Откровению, а не к экспериментам или дедуктивным рассуждениям. Стоит оговориться, что они имели место быть в изысканиях средневековых ученых, но откровение де-факто выступало, без всякого преувеличения, путеводной звездой, поскольку ни одно учение не должно было противоречить ему, а, наоборот, дополнять. Отсюда возникает пресловутая зависимость средневековой философии от теологии и всех социальных институтов рассматриваемого периода от церковной власти. Что гласит Откровение? Только то, что Бог может открыть тайны, закодированные в ткани текста Библии, только истинно верующему. Иными словами, меняется в таком типе философствования не только объект познания, но и сам способ его познания.

Отныне философия – это *ancilla philosophie*. Как пишет С.С. Неретина:

Поскольку истина была дана, то основной задачей философа был комментарий, а также компиляции, цитирование, «маргиналии» на полях священных текстов (Неретина 1994: 77).

Она инструмент, который нужен для обоснования богословских положений и для разрешения апорий. Традиционно средневековая философия делится на такие вехи: апологетика, патристика и схоластика. Для апологетики важно было защищать христиан против язычества, используя философский аппарат. Для патристики – создать и обосновать основные догматы и символы веры. Что касается схоластики (от греческого «школа»), то она занималась, синтезирував философию Аристотеля с богословием, во-первых, переосмыслением христианских догматов, во-вторых, решением проблем универсалий, в-третьих, глубоко изучала толкования иных философов на труды Аристотеля, и в-четвертых, занималась проблемой соотношения веры (*fides*) и знания (*scientia*). Это стало возможным благодаря тому, что сочинения Аристотеля наконец-то были переведены в XII веке. Его учение стало философской основой христианства.

К выдающимся мыслителям схоластики относят Фому Аквинского. «Сумма теологии» – главный шедевр его творчества, в котором он подробно освещает проблему соотношения веры и разума. В первом вопросе «Природа священного учения» Ф. Аквинский проводит различие между философской наукой и Священным Писанием, указывая на то, что спасение человека сопряжено с открытием Богом знания, созданного человеческим разумом помимо философской науки. Даже по поводу истин о Боге, которые мог бы открыть человеческий разум, Аквинский делает акцент на значимости постижения индивидами божественного откровения, поскольку сами положения о Боге, которые мог бы открыть разум, априори известны лишь немногим. Отсюда следует важность изучения не только философии, но и священной науки, которая может быть понята через откровение (Аквинский 2002).

Итак, изначально то, о чем Ф. Аквинский говорит – это две формы знания: первая – философская наука, которую человек познает через разум, а вторая – знание, которое человек узнает через божественное откровение. Ф. Аквинский признает разделение между ними, когда многими философами смешивание этих понятий признавалось обычным делом. Второй пункт, который утверждает Аквинский, доказывает, почему для познания откровения должен быть применен особый вид познания. Как уже упоминалось, без божественного откровения лишь немногие пришли бы к истинному познанию Бога. Даже если те немногие действительно постигнут понимание Бога лишь через разум, со временем у них, как отмечает Фома, появится ошибка, и любая обнаруженная истина Бога в этом понимании в лучшем случае будет испорчена, а в худшем случае полностью потеряна. Аквинский опирается на это понимание веры и начинает при ее определении добавлять отношение как к особой науке, а также приравнивать ее к мудрости. Ф. Аквинский утверждает веру как науку, подчеркивая далее ее спекулятивный характер. Эти разъяснения превращают веру в полноправный объект изучения, отделяя ее от других областей знания. Аквинский также описывает веру как мудрость, которая выше всего человеческого разумения; того, кто считает, что у всего есть высшая причина, а именно Бог, чаще всего

называют мудрым. Следовательно, мудрость называется знанием божественных замыслов и творений, поэтому и само священное учение следует определять именно таковым (Аквинский 2002).

Фома Аквинский говорит, что если мудрость – это изучение высшего принципа порядка, а изучение Бога – наивысший из всех порядков, то вера равна мудрости. Более того, это высшая мудрость, поскольку она изучает высший принцип, Бога. Посредством процесса разграничения веры и философии и утверждения веры как науки, содержащей мудрость, Фома обеспечивает естественное разделение веры и разума, в котором у каждого есть свое место, и ни один из этих компонентов никоим образом не уменьшается за счет другого. Утверждение веры как науки ставит ее в один ряд с разумом, а также подтверждает мудрость, которую она содержит. Любопытно, что вопреки краткому описанию данной темы, Фоме удается создать основу не только для других своих работ, но также и для других богословов, включая Папу Святого Иоанна Павла II и Папу Бенедикта XVI.

При этом Фома полагает, что существование Бога должно быть доказано посредством четких аргументов, выводящихся из природы разума. Резонно сказать, что в этом смысле Фома гармонизировал отношения веры и знания.

Итак, согласно Ф. Аквинскому, существование Бога может быть доказано пятью взаимосвязанными между собой способами, первый и наиболее очевидный среди которых – аргумент движения:

В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной такового нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. <...> Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя; ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как-то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой.

Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога (Кириченко 2010: 18).

Таким образом, Бог – причина всякого движения.

Второе доказательство связано с природой причинности. Бог есть первопричина, которая не имеет другой причины, кроме самой себя:

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний – причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом (Кириченко 2010: 19).

Третий аргумент берется из бинарной оппозиции понятий «возможность – необходимость». Есть вещи, которые могут быть, соответственно, имеются и такие, которые не существуют. Некоторые вещи разрушаются или возникают. Но их возникновение происходит не просто так, оно начинает существовать только благодаря чему-то уже существующему. Следовательно, если бы когда-то ничего не существовало, было бы невозможно, чтобы что-либо начало существовать. Значит, не всё является просто возможным, но должно наличествовать нечто, чье существование необходимо. Но каждая необходимая вещь либо имеет свою необходимость, вызванную другой вещью, либо нет. При выборе первого пути неминуемо бесконечное перечисление причин. Однако у каждой из них должна быть своя причина: уход в бесконечность невозможен. Следовательно, стоит полагать

что-то как наиболее необходимое из всей совокупности бесконечных причин, которое не имеет своей необходимости в чем-то другом. И, заключает Фома, это именуется обычно Богом (Аквинский 2002).

Четвертый способ проистекает от степеней совершенства. Если среди вещей находятся: лучшие/худшие; более истинные/менее истинные; благородные и менее благородные; красивые/безобразные, то такие критерии оценки различных вещей складываются благодаря некоторому совершенному мерилу. Следовательно, существует нечто самое совершенное, лучшее, истинное, благородное и красивое, в своей сущности наивысшее. И это есть Бог; в данном случае он как род наиболее совершенного порождает все остальные роды сущего.

Последний, пятый способ есть способ доказательства от целесообразности. Подразумевается, что каждая вещь, существуя, действует. Но действует не просто, а согласно какой-то цели. Эта цель есть наилучшее для вещи, иначе вещь была бы «испорчена» или уничтожена. Поэтому цель всегда разумна и рациональна. Она является лучшей из остальных вариантов. Поэтому движение вещи к цели не является случайным, а скорее целесообразным: намеренно интенциональным. Но многие вещи лишены той степени полноты осознания целей, поэтому они управляются чем-то иным, более познающим и мыслящим. Следовательно, существование такого объекта необходимо, а если так, то оно есть не что иное, как Бог. Именно в описанной логике Ф. Аквинский пытался доказать существование Бога (Аквинский 2002; Кириченко 2010).

Резюмируя вышесказанное, следует отметить, что рассмотренные в настоящей работе идеи видного интеллектуала Средневековья позволяют увидеть существование таких истин, которые являются недоступными разуму. Однако это вовсе не означает, что разум выше веры. Просто для того, чтобы верить, нужно понимать. Идеи Ф. Аквинского в дальнейшем продемонстрировали достаточно сильные детерминационные возможности, получив рецепцию в развитии схоластической мысли (Оккам), при разработке онтологического аргумента (Р. Декарт, К. Гёдель, А.К. Плантинга), а также в целом ряде современных философских концепций (неотомизм, феноменология Ж.Л. Мариона).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17-64.

Аквинский Ф. Сумма Теологии. Том 1. Ч. 1, Вопросы 1-43. М.: Ника-Центр, 2002. 559 с.

Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада. Екатеринбург: Изд-во Ур. ун-та, 2000. 326 с.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 560 с.

Канто-Спербер М., Барнз Дж., Бриссон Л., Брюнсви́г Ж., Властос Г. Греческая философия (том 2). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2006. 499 с.

Кириченко О.И. Ибн Туйфель и Фома Аквинский о доказательстве существования бога // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2010. № 1. С. 16-19.

Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. М.: Гнозис, 1994. 208 с.

The role of F.'s ideas Aquinas in solving the problem of substantiation of faith and knowledge

Nikita N. Ravochkin – Doctor of Philosophy, Associate Professor. Kuzbass state technical university named after T.F. Gorbachev, Kuzbass state agricultural university named after V.N. Poletskov. Kemerovo, Russia. E-mail: nickravochkin@mail.ru

Abstract. The article examines the ideas of the medieval thinker F. Aquinas, which contribute to solving the problem of substantiating faith and knowledge. The context of the formation of medieval philosophical

thought is presented and its connections with the ancient intellectual tradition are demonstrated. The essential characteristics are shown and the problems of the philosophy of the Middle Ages are outlined. It has been proven that the concepts of creation and revelation are the leading principles of medieval ontology and epistemology. The contribution of F. Aquinas to the intellectual heritage of the declared historical period is noted. Five proofs of the existence of God are analyzed. At the conclusion of the study, the vectors of development and influence of the ideas of F. Aquinas on subsequent intellectual directions are outlined.

Key words: ideas, F. Aquinas, theology, faith, reason.

References

- Averintsev, S.S. (1976) Fate of the European cultural tradition in the era of transition from Antiquity to the Middle Ages. In: *From the history of culture of the Middle Ages and the Renaissance*. Moscow, Science Publ. P. 17-64.
- Aquinas, F. (2002) *Summa Theologiae*. Vol. 1. Part 1, Questions 1-43. Moscow, Nika-Center Publ. 559 p.
- Le Goff, J. (2000) *Other Middle Ages: Time, Labor and Western Culture*. Ekaterinburg, Ur. Publishing House. Univ. Publ. 326 p.
- Le Goff, J. (2005) *Civilization of the medieval West*. Ekaterinburg, U-Factoria Publ. 560 p.
- Canto-Sperber, M., Barnes, J., Brisson, L., Brunswig, J., Vlastos, G. (2006) *Greek Philosophy (Vol. 2)*. Moscow, Greco-Latin Cabinet of Yu. A. Shichalin Publ. 499 p.
- Kirichenko, O.I. (2010) Ibn Tufayl and Thomas Aquinas on the proof of the existence of God. *Bulletin of the Maykop State Technological University*. No. 1. P. 16-19.
- Neretina, S.S. (1994) *Word and text in medieval culture. History: myth, time, mystery*. Moscow, Gnosis Publ. 208 p.

*Статья поступила 16.12.2023
Принята к публикации 28.03.2024*