

УДК 1(091). 113

Особенности отражения природы в теологии и философии Средневековья

П. С. Карако, доктор философских наук, профессор*

В статье раскрывается сущность воззрений видных представителей средневековой философии и теологии (Августина Блаженного, Боэция, Фомы Аквинского, Роджера Бэкона и др.) на происхождение и организацию природы. Отмечается креационистское содержание их представлений о природе. Вместе с тем вскрываются и ценностные аспекты видения ими природы (красота, зависимость жизни человека от состояния среды их обитания, необходимость жить в «согласии» с природой и т. д.). Подчеркивается значимость их оценок роли знаний о природе в жизни человека, утверждению гармонии веры и знания. Обращается внимание на важность использования отмеченных в статье положений в учебной работе со студентами, раскрытия им характера переосмысления идей некоторых мыслителей средневековья в современной философии.

Ключевые слова: природа, Бог, теология, креационизм, гармония, красота, благо, вера, знание, опытная наука.

Features of Reflection of Nature in the Theology and Philosophy of the Middle Ages

P. S. Karako, PhD in Philosophy, Professor

The article reveals the essence of the views of prominent representatives of medieval philosophy and theology (St. Augustine, Boethius, Thomas Aquinas, Roger Bacon and others) at the origin and organization of the nature. The creationist content of their ideas about nature is noted. At the same time it revealed valuable aspects of their understanding of nature (beauty, dependence of human life on the state of the environment, the need for people to live in «harmony» with nature, etc.). It is emphasized the significance of their assessments of the role of knowledge about the nature of human life, the statement of the harmony of faith and knowledge. Attention is drawn to the importance of the use of provisions mentioned in the article in the educational work with the students, revealing to them the nature of rethinking the ideas of some thinkers of the Middle Ages to modern philosophy.

Keywords: nature, God, theology, creationism, harmony, beauty, good, faith, knowledge, experimental science.

Природа была предметом внимания философов со времени зарождения философии. Особенно продуктивно проблемы природы и отношения к ней человека обсуждались в древнегреческой философии. Концепции природы видных представителей философии данного периода получили освещение в современной научной и учебной литературе. А вот уровень постижения и осмысления организации природы, ее становления и ценностных аспектов в Средневековье практически не получает своего отражения в учебной литературе. Считается, что средневековое мышление теоцентрично, а потому природы оно не касается. Отсюда предметом изложения этого исторического типа философии в существующей учебной литературе является только трактовка места и роли Бога в существующем мире, соотношения веры и разума, единичного и общего и т. д. Природа, ее понимание средневековыми мыслителями «выпа-

дает» из этой литературы. Получается, что за тысячелетний период средневековой философии природа оставалась за пределами внимания ее представителей. С подобным изложением этой философии нельзя согласиться. Студенты должны получить объективное знание о содержании средневековой философии, ее основных проблемах, в том числе и понимании природы мыслителями этого времени.

Рассматриваемая проблема не стала предметом анализа и в специальной научной литературе. Например, в содержательной книге А. В. Ахутина «Понятие „природа“ в античности и в новое время» (М., 1988) об этой проблеме не сказано ни единого слова. В коллективном труде «Философия природы в античности и в средние века» (М., 2000) Средневековье представлено трактатом Иоанна Скотта Эриугена «Перифюсеон» и его оценками В. В. Петровым. Здесь же приводится и краткое

* Профессор кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ.

суждение П. П. Гайденко о трактате Фомы Аквинского «О смешении элементов». Отмеченными авторами и их оценками и ограничивается характеристика средневековой философии. Все это и определило наше внимание к проблеме природы в средневековой философии и к тем ее представителям, которые обсуждали данную проблему и включены в учебные программы курса «Философия».

«В Боге лежит начало природы» (Августин)

Тема природы оставалась предметом постижения и мыслителей Средневековья. Так, в воззрениях теолога и философа раннего христианства Августина Блаженного (354—430) данная тема выступала одной из значимых сторон его размышлений о началах и сущности мироздания, материи, красоте существующего мира и роли Бога в его появлении и существовании. При обсуждении этих проблем он опирался на воззрения Платона и других мыслителей античности. Но Августин стремился преодолеть языческие представления о природе и утвердить целостное христианское воззрение на ее происхождение и сущность. В отличие от Платона, он утверждал, что Бог изначально сотворил все элементы природы, а затем из них «создал небо и землю».

Идея творения всего сущего проводится через все содержание его труда «Исповедь» (400). В нем Августин пытается раскрыть все этапы творения Богом нашего материального мира и составляющих его компонентов. Оказывается, что первоначально Бог из «ничего» создал «бесформенную материю», которая представляла хаотическое скопление «невидимых и неустроенных» образований. Затем из этих образований Творец «создал небо и землю». Конкретно эту «заслугу» Бога Августин выразил следующим заключением: «Ты же, Господи, создал мир из материи бесформенной, которую, почти „ничто“, создал из „ничего“, чтобы из этого создать великое, чему изумляемся мы, сыны человеческие» [1, с. 354].

Чем же могут «изумляться сыны человеческие»? Прежде всего, они должны удивляться тому, что сами были созданы Творцом. В силу этого при первом взоре вокруг себя они увидят «небо и землю, то есть верхнюю и нижнюю часть материального мира: существа духовные и телесные» [1, с. 420]. При дальнейшем наблюдении «сыны человеческие» увидят, из каких частей «состоит вся громада вселенной» и «вообще весь созданный мир». Они увидят «свет, сотворенный и отделенный от тьмы», «воздушное пространство», которое называется «небом» и в котором «носятся птицы небесные» и т. д. Они будут «изумлены» и «красотой морских вод, собранных в просторы», и «су-

хою землю, то голой, то видимой и устроенной, матерью трав и деревьев». Но особый восторг у них вызовет «лик земли, украшенный земными животными», «видом человека, созданного по образу и подобию Бога и поставленного над всеми неразумными животными». Перечисляя все, созданное Богом, Августин отмечает и то, что «каждое создание хорошо, а все взятое вместе очень хорошо» [1, с. 420]. Причем для него «очень хорошо» все то, что обладает красотой.

Вопросы красоты природного мира и составляющих его вещей более обстоятельно обсуждались Августином в труде «О граде Божием» (412—426). В нем осуществляется дальнейшее обоснование идеи креационизма. В отношении природы Августин со всей определенностью заявляет, что только в Боге «лежит для нас и начало природы, и истина учения, и счастье жизни» [2, с. 370]. В последующем тексте труда он советует человеку «усилем ума возвышаться» до осознания того факта, что «вся природа, которая не есть то, что Он, Им сотворена» [2, с. 512]. Причем Бог является Творцом «доброй природы». Последняя связывалась Августином с красотой. Для него красота является одной из важнейших характеристик природы. Но что является ее основанием?

Ответ на поставленный вопрос можно найти в текстах рассматриваемого труда Августина. При их анализе видно, что он демонстрирует знание положений античных философов о роли соразмерности и гармонии элементов внутри отдельных частей природы и между ними как целостными образованиями. Но в отличие от своих предшественников он утверждал, что подобные соотношения были предусмотрены Творцом при созидании природы. Именно Он «не оставил не только неба и земли, не только ангела и человека, но и внутренностей самого малого и самого презренного одушевленного, и перышка птицы, и цветка травы, и листка дерева без того, чтобы не дать им известной соразмерности в их частях» [2, с. 234]. Кроме того, от Творца «происходят элементы форм» и «формы элементов», надлежащая гармония этих элементов и их движение. Все это, по Августину, и есть «начала красоты».

Обоснованием оснований красоты отмеченными положениями Августин не ограничивается. Он считал, что Бог при творении нашего мира элементы его частей, да и сами части делал противоположными друг другу. Именно из «сопоставления противоположностей вещей образуется красота мира» [2, с. 537]. Причем творение «красоты мира» продолжается и в настоящее время. Бог «творит так, что развиваются семена и из скрытых и невидимых своего рода оболочек раскрываются

в видимые формы красоты. Соединяя и слагая непонятным образом бестелесную и телесную, т. е. господственную и подчиненную, природы, Он делает их одушевленными» [2, с. 1269—1270]. Это действие Творца весьма «велико и удивительно» для человека.

Августин выражал уверенность, что человек всегда будет удивляться «разнообразной и многообразной красоте неба, земли и моря», «обилию и удивительной роскоши света в солнце, луне и звездах, в тенистости лесов», «красках и благоухании цветов», «множестве щебечущих пестроперых птиц...». Оценка эстетической ценности природы продолжается Августином и в последующих строках текста. Но здесь же им отмечается экономическая и рекреационная ценность природы: «Как много пищи против голода и какое разнообразие вкусов против отвращения разлито в богатствах природы помимо всякого искусства и труда поваров, сколько заключено во многих предметах пособий для предохранения и восстановления здоровья! Как благодатна чередующаяся преемственность дня и ночи! Как приятна благорастворенность воздуха! Сколько материала для постройки одежды в стеблях растений и животных? Да кто в состоянии все припомнить?!» [2, с. 1274].

А тем, кто попытается уяснить целебную силу природы для человека, Августин советует обратиться к суждениям именитого врача античности — Гиппократ, который одним из первых в истории медицины отметил данное качество окружающей человека природы. «Гиппократ, — писал Августин, — естественнее всего объяснил» [2, с. 213] влияние природной среды жизни человека и пищи на его здоровье.

Завершение размышлений Августина о роли Бога в созидании природы, ее красоты, зависимости жизни человека от состояния его природного окружения заканчивается призывом к своим современникам и будущим поколениям людей постигать все сказанное для утверждения в нашем мире добра. Человек, по его утверждению, должен стремиться получить «ясное и верное, чуждое всякого заблуждения... знание». Но он выражает и уверенность в том, что такое знание будет достигаться только там, «где мы будем наполняться премудростью Божией из самого ее источника с высочайшим блаженством и безо всякого затруднения» [2, с. 1275]. Эта уверенность Августина в возможности человека постигать природу вдохновляла не только его самого, но и последующих представителей теологии и философии христианства. Особенно плодотворно проблему Бога, природы и отношения к ней человека обсуждал Боэций.

«Действие согласно природе не противно Богу» (Боэций)

О влиянии идей Августина на становление теологических и философских представлений весьма определенно заявлял римский мыслитель Боэций (480—526). В теологическом трактате «Каким образом троица есть единый бог, а не три божества» он писал, что многие «семена рассуждений, упавшие на его душу», были направлены мыслями «из сочинений блаженного Августина» [3, с. 146].

Конкретным примером такого рода «рассуждений» могут быть суждения Боэция о природе. Они нашли свое выражение в теологическом трактате «Против Евтихия и Нестория». Поводом для его написания послужил бесплодный спор ряда теологов о природе Христа. Одни из них утверждали, что в нем имеет место естественная природа, полученная от матери Марии, а другие придерживались точки зрения о его сугубо божественной природе, не имеющей ничего природного. Боэций назвал этих спорщиков «невежественными людьми», которые «пытаются прикрыть» свой «порок невежества бесстыдным притязанием на ученость» [3, с. 168].

Боэций серьезно отнесся к отмеченному спору. Им был осуществлен анализ основных положений и понятий, используемых противоборствующими сторонами. Одним из таких понятий являлось понятие «природа». Оно по-разному трактовалось современниками Боэция. В его содержание вкладывались взаимоисключающие смыслы. Вот почему выявление смысла и употребления данного понятия в философии стало предметом внимания Боэция. Им были предложены следующие трактовки данного понятия. Так, согласно Боэцию, природой «могут называться или только тела, или только субстанции — телесные и бестелесные, или все вещи, которые каким-либо образом существуют» [3, с. 169].

Далее им осуществляется конкретизация предложенного определения природы. Для Боэция природа есть все то, что постигается разумом. Следовательно, и Бог является природным существом. Предложенный смысл понятия «природа» Боэций считал предпочтительным для использования в философии.

По Боэцию, возможно применение и второго смысла понятия «природа». Оно может служить для обозначения «телесных либо бестелесных» субстанций. Поскольку все субстанции способны оказывать воздействие друг на друга и претерпевать при этом изменения, постольку «природа есть все то, что может или действовать, или претерпевать» [3, с. 169]. Данное определение природы он считал полезным для тех, кто описывает субстанции.

В-третьих, понятие «природа» может использоваться только для обозначения телесных субстанций. Автором такого понимания природы является Аристотель. Боэций приводит и его определение природы: «Природа есть начало движения, [присущего вещам] само по себе, а не приходящим образом» [3, с. 170]. Это определение природы не вызывало особых предпочтений у Боэция.

Для целей его собственных размышлений предпочтительным оказался четвертый смысл определения природы. Он связывается с конкретными особенностями вещей, их отличием друг от друга. В этом смысле «природа есть видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи» [3, с. 170].

Выявив основные смыслы понятия «природа», на последующих страницах рассматриваемого трактата Боэций использует их для описания природы и личности Христа. Анализ его размышлений по отмеченному аспекту трактата не входит в тематику нашего исследования. В силу этого оно и не стало предметом рассмотрения.

Но вот его суждения относительно происхождения телесной природы как целостного мира, нашей Вселенной, ее красоты заслуживают внимания. Отмеченные проблемы нашли свое освещение в последнем и самом значимом произведении Боэция «Утешение Философией». Он отмечал, что постижение им существующей природы осуществлялось под воздействием платоновского «Тимея». В этом труде ему импонировало раскрытие Платоном роли Бога в создании природы.

На характер осмысления Боэцием роли Творца в этом деле наложил отпечаток и креационизм Августина. Боэций в полной мере признавал и разделял данную установку своего именитого предшественника. Результатом синтеза представлений Платона и Августина о происхождении природы явился вывод Боэция, что Бог является «создателем всей природы». Именно он «располагает всеми вещами, направляет их к благу, и то, что он произвел, стремится возвратиться к своему первоначальному источнику» [3, с. 269]. Данное утверждение проходит через все содержание «Утешения».

Исследование этого произведения свидетельствует и о том, что в нем имеют место новаторские воззрения самого Боэция, раздумья, которых не было у Платона и Августина. Особенно они очевидны в поэтических текстах «Утешения». В них содержатся мысли Боэция о структуре всего мироздания, единства противоположных элементов природы, их взаимосвязи и взаимопереходах и т. д. Свидетельством сказанному могут быть следующие строки произведения:

*О зодчий мира и движенья побудитель мудрый,
Строитель вдохновенный, что порядком правит
вечным,*

*Ты пребываешь неподвижным в собственном величье!
Тебя не внешние толкнули на его создание
Причины, но природа блага, в ней зависти нет места.
Ведешь Ты все по высшему примеру, и прекрасный
И Сам, несешь в разумности Своей неповторимой
Прекрасный мир, лепя его, ваятель и художник,
По образу сознания Своего... [3, с. 238].*

Оказывается, что в этом «прекрасном мире» все его части «безупречно совместимы». А Творец «желает», чтобы они еще и «сплотились в законченности полной». При этом важно, чтобы «жестокый холод сочетался с огнем палящим», «сухость соединилась с влагой», а «тепло земли ввысь не улетало» и «чтоб сама земля не опустилась в недра тяжко». Перечень проблем, которые может разрешить «Зодчий мира», продолжается и далее. А цитируемый текст заканчивается просьбой его автора к этому «Зодчему» «устранить всю тяжесть земной громады», «разогнать гнетущие тьму и тучи». А Самому ему «явиться» «перед людьми» во всем своем «блистанье» [3, с. 238]. Такой желал видеть природу и ее Творца в будущем средневековой мыслитель.

Но и в свое время он восторгался «согласованностью различных и противоположных частей в едином целом», существованием «единого начала», которое соединяет все «различное и несогласное» и обеспечивает их «гармонию» в существующей природе. Боэций говорит, что все это не могло появиться само по себе. Более того, «не возник бы определенный порядок природы, не были бы расположены в согласованном чередовании места, времени, причины, пространства, качества, если бы не было Единого, Который, Сам оставаясь неподвижным, содержит в себе все возможные перемены. То, благодаря Чему все созданное существует и Чем приводится в движение, я нарекаю привычным для всех именем — Бог» [3, с. 246—247]. Так Боэций видел происхождение природы и истоки ее организации.

Для него природа есть и высшее благо, которого желают все люди. Но природу, по утверждению Боэция, создал Бог. Он управляет ее процессами и в настоящее время: «Бог — повелитель всего сущего — есть благо». Данное мнение Боэций считал «общим всем человеческим душам» [3, с. 239]. Их стремление к этому благу распространяется и на «все сущее», в том числе и природу. Подтверждением сказанному могут быть и следующие суждения Боэция. Благо он считал «основной причиной и побудителем всех стремлений». Оно является «наиболее желаемым» для человека.

В силу этого благо «направляет поведение людей» [3, с. 242] на его достижение. Когда люди будут испытывать потребность в сохранении природной среды своего обитания как определенного вида блага, то они станут «направлять» и свое «поведение» на утверждение блага природы и самого Бога. Ведь все, «действующее согласно с природой, не совершает противного Богу» [3, с. 247]. Вот такой видел Боэций природу и желаемый характер отношения к ней человека.

По современным меркам его логично считать пионером в области охраны природы. Можно только сожалеть, что суждения Боэция относительно структуры природы, соотношения ее элементов между собой и важности «согласованных» действий человека с природными процессами не получили признания и дальнейшего обоснования последующими представителями теологии и философии. А вот его мысли относительно бытия Вселенной, ее вечности были восприняты самым именитым представителем средневековой религиозной философии — Фомой Аквинским.

«Божественная мудрость замыслила природу и порядок в ней» (Фома Аквинский)

Действительно, схоласт и теолог Фома Аквинский (1225—1274) в трактате «О вечности мира» приводит суждение Боэция, касающееся правомерности использования утверждений Платона о вечности мира для обоснования идеи бесконечности жизни. Но она, по заключению Боэция, «характерна только для божественного разума» [4, с. 133]. Данное утверждение Фома использует в полемике со своими современниками, философами и теологами, по вопросам вечности мира или его творения Богом. В названном трактате своей четкой позиции по дискутируемым вопросам Фома не высказал.

Более определенно свою точку зрения по затронутым вопросам он сформулировал в самом знаменитом и главном философском произведении «Сумма теологии». Здесь весьма определенно выражается его мнение: «То, что мир существовал не всегда, может быть подтверждено одною только верой, но никак не посредством доказательных умозаключений... Причина этого состоит в том, что новизна мира не может иметь доказательства со стороны самого мира. В самом деле, началом доказательства выступает сущность вещи. Но вещи с точки зрения их вида абстрагируются от „здесь” и „теперь”, почему и говорится, что универсалии есть везде и всегда. Таким образом, нельзя доказать, что человек, или небо, или камень были не всегда. Подобным же образом она не может быть доказана и со стороны действующей причины, которая действует посредством воли.

Ведь воля Бога не может быть постигнута разумом, за исключением разве только тех вещей, которые Бог желает необходимым образом... Но воля Божия может быть явлена посредством откровения, на котором зиждется вера. Следовательно, положение о начале бытия мира суть объект не доказательства или науки, но — веры» [5, с. 38—39].

Как видим, обоснование бытия мира Фома выводит за пределы самого мира и научного знания. Бытие мира связывалось им с деятельностью Бога. В силу этого для Фомы первостепенное значение имело доказательство бытия Бога. При решении поставленной задачи он руководствовался представлениями Аристотеля о роли Бога в бытии природного мира и его доказательствами бытия Бога. Но, как пишет авторитетный исследователь средневековой философии В. В. Соколов, своеобразие позиции Фомы состоит в том, что он «насытил свои доказательства *креационистским* содержанием, полностью отсутствующим у Аристотеля» [6, с. 269—270]. Подобного не было и у последующих философов и теологов. В этом плане Фома является новатором в обосновании бытия Бога. Причем оно носит философскую выраженность.

В предложенных Фомой формах обоснования Бога определенное место занимает природа. В силу этого их анализ позволяет выявить и его представления о природе. Так, в одном из первых доказательств обращается внимание на роль причинной обусловленности становления предметов и явлений природного мира. Но для Фомы Бог является «первой образующей причиной всего» сущего, так как Он задает им «образец», «определенную форму», без которых они не могут появиться и существовать. Фома утверждал, что «все природные порождения воспринимают определенные формы, и эту определенность форм должно возвести как к своему первому началу к божественной мудрости, ибо именно божественная мудрость замыслила этот порядок вселенной, состоящий в разнообразии вещей. И потому надлежит говорить, что в божественной мудрости пребывают образцы всех вещей, которые мы называем идеями, т. е. образующими формами в божественном уме. И эти идеи, хотя они и множатся в отношении вещей, на самом деле есть не что иное, как божественная сущность, подобию которой могут быть в той или иной степени причастны различные вещи. Следовательно, Сам Бог суть первый образец всего» [5, с. 8—9].

На последующих страницах цитируемого труда обоснование роли Бога как причины творения природы и ее компонентов вновь и вновь повторяется. При этом Фома отмечает, что «творение не включается в действия природы». Ее действия

предопределены изначально творящей причиной: «Действия природы возможны лишь при условии наличия сотворенных начал, в силу чего произведенное природой и называется сотворенным» [5, с. 30]. Появление чего-либо нового в природе возможно только тогда, когда этого желает Бог. Да и существование всего мира как целостного образования зависит только от его желания: «Мир существует потому, что этого пожелал Бог, и от самого своего начала мир зависит от воли Бога как своей причины» [5, с. 33—34].

Последующие доказательства, развиваемые Фомой, сводятся к привлечению Бога для обоснования его в качестве фактора и единственного источника движения в сотворенном им мире, необходимого характера протекающих в нем процессов, градации объектов этого мира по степени их совершенства. И, наконец, признание Бога как силы, направляющей движение природных тел, особенно живых, к какой-то цели. Бог ответственен и за существующую организацию мира, сложившийся порядок в нем: «Бог сотворил все непосредственно, но при самом сотворении вещей Он учредил в них порядок — такой, чтобы некоторые вещи зависели от других, благодаря коим — во вторую очередь — сохранилось бы в бытии, при предположенности, однако же, первичного сохранения, которое — от Бога» [7, с. 474].

Фома говорил не только о «зависимости» вещей друг от друга. Им подчеркивалась и роль «неравенства в вещах» как необходимого фактора «совершенства вселенной, ибо только так могут осуществиться все степени благодати» [5, с. 56] в созданном Богом мире. Ему импонировало суждение Августина о существующей «соразмерности» частей в телах живой природы. Но все это «подчинено божественному провидению». По заключению Фомы, в нашем мире «не может существовать нечто, не созданное Богом, также не может быть ничего, что не подчинялось бы его управлению» [7, с. 461].

Возможности управления процессами природы задавались Богом еще в период ее творения. Даже наличие различных неравных компонентов в структуре природы было предусмотрено Им: «Бог изначально — ради того, чтобы в универсуме было совершенство — учредил различные и неравные творения, сообразно Своей мудрости и безо всякой несправедливости, ведь никакое различие заслуг этому не предшествовало» [7, с. 7]. Даже последующее воспроизведение подобных образований, особенно в живой природе, не связывалось Фомой с материальными структурами.

По его утверждениям, оно обуславливалось только формой. Оказывается, что «у животных и растений порождение из субстанции порождающего имеет место постольку, поскольку семя об-

ладает силой от формы порождающего, и настолько, насколько оно находится в потенции по отношению к его субстанции» [7, с. 644—645]. Но такой «порождающей формой» является у Фомы Бог. Так Фома идеи Аристотеля о соотношении материи и формы «насытил креационистским содержанием» (В. В. Соколов).

Последнее выражалось в том, что Фома, в отличие от Аристотеля, не придавал значения роли материального в бытии мира. Это бытие, его становление он связывал только с нематериальной формой. Даже преемственность поколений в живой природе обуславливалась, по его заявлению, действием некой «силы», нематериальной формой предшествующих поколений живого. А их преемственность, подобие и сходство «достигается не сообразно материи, но сообразно производному от формы» [7, с. 645]. Материальное семя родителей не имеет значимости для зарождения и бытия новых поколений живого. Данным утверждением завершается первая часть «Суммы теологии» святого Фомы Аквинского.

Обоснование зависимости природы, да и всего сущего, от Бога определило содержание цитируемых и других печатных трудов этого мыслителя Средневековья. А его представления о природе и ее процессах были гораздо беднее по сравнению с воззрениями Августина или Боэция. В природе он не видел того существенного и своеобразного, которое замечали и фиксировали в своих трудах его предшественники. Плодотворного для постижения природы не отмечали в воззрениях Фомы и его современники. Еще при жизни этого святого некоторые из них стали его противниками или отмежевались от креационистского истолкования им идей Аристотеля.

«Природа — лестница для восхождения к Богу»
(Бонавентура)

Среди них был итальянский профессор теологии, монах-францисканец Бонавентура (1217—1274). В. В. Соколов называет его «близким другом Фомы Аквинского» [6, с. 245], но не разделявшим его воззрений. В главном труде «Путеводитель души к Богу» им обосновывался путь восхождения человека к Богу и постижение Бога через его следы в мироздании. Началом такого восхождения является природа. «Ведь в настоящем состоянии нашей природы, — писал Бонавентура — сотворенный мир представляет собой лестницу для восхождения к Богу. Среди творений одно является следом Бога, другое — Его образом, одно телесно, другое духовно, одно преходящее, другое бессмертно, одно находится вне нас, другое внутри нас. Поэтому, чтобы достичь созерцания Первоисточника, который в высшей сте-

пени духовен, вечен и превосходит нас, следует перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу» [8, с. 489].

В предложенном «пути» природа выступает лишь первой ступенькой, с которой должен начаться процесс осмысления человеком творений Бога. Определенную роль в данном процессе Бонавентура отводил научному знанию. По его убеждению, оно «словно лучезарный свет» будет «озарять и переполнять таким сиянием» душу человека и вести ее к «созерцанию вечного света» [8, с. 498], идущего от Творца этого мира. Причем уже с самого начала созерцания «вечного света» человек станет убеждаться в том, что природа состоит из «простых тел». И все они являются «первичными», «вечными», «наипростейшими и наисовершеннейшими». К тому же они «не имеют никаких недостатков» и к ним «ничто не может быть добавлено» [8, с. 502].

Отмеченными понятиями и ограничивается характеристика «простых тел» природы. Принципиальным же в их трактовке Бонавентурой является признание того, что все они были сотворены. А «творения этого воспринимаемого чувствами мира являются знаками „невидимого Божьего“» [8, с. 494] замысла. Бонавентура, как и все другие его современники-теологи, придерживался и по-своему обосновывал идею, что «Бог является источником, образцом и целью всего сотворенного» [8, с. 494]. Этим самым он подтверждал креационизм Августина и других представителей раннего христианства. Им не допускалась даже мысль о необходимости реформирования и внесения поправок в это направление теологии. Но его можно считать только одним из первых теологов, который считал важным использовать результаты чувственного познания природы для подтверждения идеи о ее творении Богом и не более того.

О «пользе опытной науки для божьей церкви»

(Р. Бэкон)

Отрицательно относился к воззрениям Фомы Аквинского и другой его современник, английский философ и естествоиспытатель Роджер Бэкон (ок. 1214—1292). В энциклопедическом труде «Большое сочинение» им дается высокая оценка естественнонаучным трудам Аристотеля. Здесь же он резко выступает против теологических воззрений на природу и обосновывает значимость ее научного постижения с помощью опыта. Вот почему особое внимание он отводил «опытной науке», к которой им относилась вся физика с оптикой, астрономия, да и математика. По его заключению, только «она одна дает современное знание того, что может быть сделано природой» [9, с. 874]. На основе такого знания станет возможным «отбро-

сить всякую ложь и придерживаться одной только истины искусства и природы». Ее эффективность будет проявляться и в борьбе с «сумасбродством магов», всяких «заклинателей», сторонников «жертвоприношений» и разного рода суеверий.

Р. Бэкон видел ценность опытной науки и в том, что она «обладает удивительной пользой для государства» [9, с. 876]. В качестве иллюстрации сказанному он приводит многочисленные примеры применения математики. Так, «практическая геометрия создает зеркала, способные сжечь все сопротивляющееся огню, и тому подобное, однако все, что обладает удивительной пользой для государства, принадлежит главным образом к опытной науке» [9, с. 876]. Именно опытная наука «предписывает, как делать удивительные орудия и как, создав их, ими пользоваться, а также рассуждает обо всех тайнах природы на благо государства...» [9, с. 877].

Следующее достоинство опытной науки Бэкон видел в том, что она является «владычицей умозрительных наук» и «может доставлять прекрасные истины в области других наук, и истины, к которым сами эти науки никаким путем не могут прийти» [9, с. 876]. Но самым принципиальным достоинством опытной науки Бэкон считал их способность «выведывать тайны природы собственными силами». Этим самым она выступает «верным средством от человеческого невежества и неблагоразумия». Для подтверждения отмеченных суждений он приводит пример того, как астрономия, вооруженная новыми оптическими приборами, «показывает изображения небесных сил и влияние небесных светил на этот мир без тех затруднений, которые испытывает общераспространенная астрономия» [9, с. 875]. Под последней он понимает астрономические воззрения Птолемея и Аристотеля.

Поскольку опытная наука получает знания о природе, постольку эти знания, по убеждению Бэкона, имеют большую социальную и мировоззренческую значимость. Эта ценностная оценка знаний о природе является одной из первых в истории науки и философии природы в частности. Данный аспект воззрений Бэкона следует иметь в виду при анализе цитируемой работы. В ней следует видеть и заложенную традицию эмпиризма в английской философии.

Несомненно, отмеченные, да и многие другие, положения Бэкона были новаторскими для периода Средневековья. Они противоречили ряду догматических установок христианского вероучения. Но Бэкон не мог выйти из его рамок. К тому же он являлся членом францисканского ордена и разделял его положения относительно творения существующего мира, гармонии веры и разума и т. д. Так, в цитируемом труде им отмечалась трудность

постижения бестелесных вещей. Он считал, что они не могут быть предметом эмпирического познания. По убеждению Бэкона, они могут изучаться только через следствия. Такой путь познания должен осуществляться в метафизике, которая имеет дело со всем духовным и возвышенным. «В метафизике, — писал он, — не может быть иного доказательства, кроме как через следствие, так что духовные вещи познаются через телесные следствия и творец — через творение, что очевидно в этой науке» [9, с. 869]. А опытные науки изучают все сотворенное творцом, в том числе и природу.

Уступка Бэкона существовавшей в его время теологии выражалась и в том, что он пытался примирить свою опытную науку с теологией, преодолеть усиливающийся конфликт между ними. На заключительной странице «Большого сочинения» им формулируется собственное видение гармонии веры и знания. Для него «очевидна удивительная польза» опытной науки «в этом мире для божьей церкви в ее борьбе против врагов веры, которых скорее следует одолеть усилиями мудрости, чем военными орудиями, каковыми обильно и с успехом пользуется антихрист, дабы растоптать и смять всякую силу мира сего, и каковыми пользовались тираны прошлых времен для покорения мира, что известно из бесчисленных примеров» [9, с. 877].

В научном знании Бэкон видел ту силу, которая способна укреплять веру, повышать ее убедительность и привлекательность для верующих людей. В целом же его научные, теологические и философские воззрения не оказали особого влияния на современников. Они не были готовы для восприятия идей зарождающейся науки. Некоторые из них даже подвергали критике естественнонаучные идеи Бэкона, его обоснование важности утверждения гармонии веры и знания. Среди них особое место занимал философ-схоласт, по происхождению шотландец, Дунс Скот (1265/66—1308). В своей преподавательской деятельности и опубликованных трудах подвергал критике воззрения Аквинского и Бэкона. Но сам он к теме природы не обращался. В главном труде Скота «Оксфордское сочинение» основное внимание занимало освещение соотношения материи и формы. Его обсуждение сводилось только к пересказу соответствующих положений Аристотеля. Даже утверждение, что «материя есть само по себе единое начало природы» [10, с. 888], заимствовано из книг античного мыслителя «Физика» и «Метафизика». В последующем тексте названного труда Скота термин «природа» вообще отсутствует.

В трудах знаменитого английского схоласта Уильяма Оккама (1300—1349) понятие «природа» нами также не обнаружено. Только в труде «О по-

знаваемости Бога» им обосновывается недопустимость использовать явления природы при доказательстве идеи существования Бога. Здесь же утверждается и то, что эта идея не может «доказываться и разными видами знания», а «только в теологии» она может получить свое освещение [11, с. 910]. Вот так Оккам «опровергал» концепцию гармонии веры и знания Бэкона. По сути, Оккам продемонстрировал себя в качестве противника научного знания. Ими являлись и многие другие философы-схоласты того времени. Содержание их теоретических работ и социальную выраженность педагогической деятельности весьма четко характеризует Соколов: «Традиция схоластического реализма в эпоху Оккама была переполнена вербальными псевдообобщениями, становившимися тормозом развития действительно научного, предметного знания» [6, с. 315]. Схоласты «тормозили» и разработку научной концепции природы.

Особое место в средневековой мысли занимают молитвы и наставления основателя Францисканского ордена святого Франциска Ассизского (1181—1226). Как и все другие философы и теологи Средневековья, он не только разделял, но и обосновывал идеи креационизма. В своих молитвах он воздавал хвалу Богу за созданный им природный мир: «Хвала Тебе, Господи мой, за сестру нашу мать Землю, она нас носит и питает, и приносит многообразные плоды и многоликие цветы и травы» [12, с. 139]. Такая же «хвала» воздавалась и за создание Богом огня, воды, ветра, Луны и «звезд небесных».

А в «Наставлениях» святого Франциска проводилась идея благожелательного отношения человека к природе. Он не разрешал верующим людям даже ездить верхом на лошадях, так как это будет приносить им боль и беспокойство. Современники и последующие члены ордена отмечали благоговейное отношение святого Франциска ко всем формам живой и неживой природы. Особенно благоволил он живой природе. В труде Фомы Челянского (1190—1260) «Жизнеописание Франциска Ассизского», написанном в 1228—1229 гг., фиксируется, как однажды Франциск, увидев «огромное собрание птиц всевозможных пород» (голуби, вороны, галки) и «ощутив великую жалость и любовь» к ним, стал доводить до них «слово Божие» и ко многим словам, произнесенным перед птицами, были и такие: «Братья мои пернатые, вы должны весьма восхвалить вашего Творца и Создателя и возлюбить Его вовеки, ибо Он дал вам перья в одежду и крылья для полета, и все, в чем вы нуждались. Господь отличил вас благородством среди всех своих тварей и обиталище вам дал в чистоте небес, и не велел вам ни сеять,

ни жать, но Сам, безо всяких ваших хлопот и тревог, питает вас и о вас заботится» [12, с. 248].

Птички, слушая обращение к ним святого Франциска, «дивным образом выражали свою радость». Они «вытягивали свою шею», «раскрывали крылья», «щелкали клювом» и при этом не «сводили глаз с Франциска». Подобные чувства выражали ему и другие виды живого (рыбы, зайцы и даже свирепый волк), когда он доносил до них «слово Божие» и демонстрировал свое заботливое отношение к ним. Он даже червей «охватывал своей любовью». Поэтому он всегда «собирал и уносил прочь с дороги, чтобы их не раздавили стопы прохожих». Его любовь и внимание простирались и на неживую природу. При обращении к ней этого святого даже «неодушевленные элементы по его воле превращались друг в друга» [12, с. 251]. Примеры подобных и других «превращений» одушевленных и неодушевленных элементов природы приводятся и в известном памятнике итальянской культуры начала XIV в. [13], написанном членами Францисканского ордена и посвященном памяти его основателя — святого Франциска. Многие идеи и конкретные формы отношения этого святого к природе освещались и Бонавентурой [12].

Внимание к творческому наследию Франциска стали демонстрировать и некоторые современные западные философы. Так, американский экофилософ Линн Уайт утверждает, что «сейчас мы должны... по-настоящему оценить роль величайшего радикала в христианской истории после Христа — св. Франциска Ассизского» [14, с. 200]. Что же «радикально» видит Уайт в воззрениях святого Франциска?

Для Уайта ценность этих воззрений заключается в своеобразии видения Франциском характера отношения человека к природе: «Величайший революционер духа в западной истории св. Франциск выдвинул альтернативный христианский взгляд на природу и на место человека в ней, попытавшись заменить идею безграничного господства человека над тварью другой идеей равенства всех тварей, включая человека» [14, с. 202]. Хотя данная идея и «потерпела неудачу», но она, по убеждению Уайта, должна быть «заново осмыслена и глубоко пережита» нынешними поколениями людей. И вот тогда они поймут свое «подлинное предназначение» в этом мире и найдут верное «направление к выходу» из сложившегося экологического тупика. Тогда и Франциск станет «святым покровителем для экологов». Таков рецепт данного экофилософа для «лечения» человека и природы в наши дни. Пока же этот рецепт используется при обосновании христианской экологической этики. Содержание и противоречивая сущность последней раскрывается в специальной работе автора данной статьи [15, с. 163—189].

В Средневековье имело место возрастание интереса философов к природе, ее процессам и значимости для жизни человека. Но этот интерес, как отмечает А. Я. Гуревич, «вызывается не природой как таковой. Она несамостоятельна, но сотворена Богом и прославляет Его. Философы XII века говорят о необходимости ее изучения, ибо, познавая природу, человек находит себя в ее недрах и посредством этого познания приближается к пониманию божественного порядка и самого Бога» [12, с. 539]. Такую задачу философы Средневековья ставили и до XII в., и после него. А создаваемые ими концепции философии природы служили средством доказательства сотворения природы Богом и Его бытия. Тем не менее фиксируемая в этих концепциях красота природного мира, многообразие его элементов, обоснование значимости природы для жизни человека закладывали традиции ее ценностного осмысления в последующее историческое время. Все отмеченное следует учитывать и в учебной работе со студентами при изложении ими содержания средневековой философии.

Список цитированных источников

1. *Августин Аврелий*. Исповедь / Августин Аврелий. — М., 1992.
2. *Блаженный Августин*. О граде Божием / Блаженный Августин. — Минск, 2000.
3. *Бозций*. Утешение Философией, и другие трактаты / Бозций. — М., 1990.
4. *Фома Аквинский*. Сочинения = Opera / Фома Аквинский. — М., 2004.
5. *Фома Аквинский*. Сумма теологии: в 3 ч. / Фома Аквинский. — Киев, 2003. — Ч. 1, т. 2: Вопросы 44—74.
6. *Соколов, В. В.* Средневековая философия / В. В. Соколов. — М., 2001.
7. *Фома Аквинский*. Сумма теологии: в 5 т. / Фома Аквинский. — М., 2006—2015. — Т. 2: Ч. 1: Вопр. 65—119. — 2007.
8. *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу / Бонавентура // Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. — М., 2003.
9. *Бэкон, Р.* Большое сочинение / Р. Бэкон // Антология мировой философии: в 4 т. — М., 1969. — Т. 1. Ч. 2.
10. *Дунс Скот*. Оксфордское сочинение / Дунс Скот // Антология мировой философии: в 4 т. — М., 1969—1973. — Т. 1, ч. 2. — 1969.
11. *Оккам, У.* О познаваемости Бога / У. Оккам // Антология мировой философии. В 4 т. — М., 1969—1973. — Т. 1. Ч. 2. — 1969.
12. Истоки францисканства. — Вильнюс, 1996.
13. Цветочки святого Франциска Ассизского. — М., 1990.
14. *Уайт, Л.* Исторические корни нынешнего экологического кризиса / Л. Уайт // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990.
15. *Карако, П. С.* Природа и нравственность / П. С. Карако. — Минск, 2013.
16. *Гуревич, А. Я.* Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич // Хрестоматия по западной философии: Античность. Средние века. Возрождение. — М., 2003.

Дата поступления в редакцию: 11.02.2016 г.