

Логика Абеляра как метод осмысления духовных оснований справедливости в средневековой католической схоластике

Мушинский Н.И.

Средневековая католическая схоластика сыграла важную роль в научно-рационалистическом осмыслении духовных оснований понятия справедливости. Впервые после длительного периода «тёмных веков», наступивших в результате распада Западной Римской империи и возникновения «варварских» королевств на территории её бывших провинций, где даже верхи общества были поголовно неграмотны, научный дискурс вновь обрёл актуальность.

В эпоху крестовых походов дикие и необразованные «франки» – европейцы столкнулись со значительно более развитой, на тот момент, культурой ислама, где аристотелевские труды по логике и этике уже несколько веков как были переведены с древнегреческого на арабский язык и на фарси (например, «Даниш-намэ» – «Книга знаний» Ибн Сины), широко комментировались (аль-Фараби и др.), применялись в полемике с мусульманским фундаментализмом («Тахафут ат-тахафут» – «Опровержение опровержения» Аверроэса, направленное против суфистского «Опровержения философии» аль-Газали) и для разработки прикладных научных дисциплин («Канон врачебной науки» того же Авиценны и т.п.).

В результате взаимного проникновения и обогащения культур, у западных христиан тоже появился интерес к рационалистическим методам научной аргументации периода античности. Аристотеля перевели на латынь и начали широко использовать его методы научной аргументации в догматических спорах (поскольку в эпоху средневековья в массовом сознании всё ещё полностью господствовали религиозные представления). Возникла мысль «через творение (материальный мир с его упорядоченностью и гармонией) постигать Творца (Бога) с помощью разума (чистого интеллекта)», а также – с помощью рациональной аргументации укреплять религиозную веру.

Так Фома Аквинский в книге «Сумма теологии» сформулировал пять доказательств «бытия Божьего» (космологические и телеологическое), а Ансельм Кентерберийский по тому же поводу предложил «онтологическое доказательство». Разумеется, подобные рассуждения носили абстрактно-теоретический характер без какого-либо практического приложения, однако начало в развитии научного метода было положено.

Если рассматривать средневековую католическую схоластику как исходный «тезис» (в рамках гегелевской триады), то «антитезис» – это естественнонаучные изыскания Ренессанса и Нового времени (приложившие науку к экспериментальному изучению окружающей природы, предпринявшие тем самым натуралистическое обоснование принципов справедливости), а «синтез» - немецкая классическая философия с её позицией «философской рефлексии», «априорным» выведением критериев справедливости в контексте кантовского «категорического императива».

Исходя из сказанного, заслуга средневековой католической схоластики в научно-рационалистическом осмыслении духовных основ справедливости вполне очевидна. Для наглядности целесообразно рассмотреть этико-философское и логико-теоретическое наследие такого яркого её представителя, как Пьер Абеляр (1079 – 1142).

Весьма показательным, что этот автор ставил «разумное» обоснование догматов веры значительно выше, чем даже столь привычные для раннего средневековья не критичные ссылки на авторитет Святого Писания и творений «отцов церкви» (трактовавшийся вполне в духе тертуллиановской сентенции «верую, потому что абсурдно»). Ничто, по мнению Абеляра, не мешает вдумчиво обсуждать положения вероучения посредством логической аргументации, и «возникшая в таком споре истина разумного доказательства сильнее, чем приведённый авторитет» [1, с. 354 – 355]. Подобный подход является весьма оригинальным для средневекового менталитета, чем, в немалой сте-

пени, было впоследствии обусловлено негативное отношение к теории Абе-ляра со стороны других видных деятелей католической церкви (таких, напри-мер, как известный мистик Бернард Клервоский).

Следует отметить, что Абеляр, при глубокой для своего времени фило-софской эрудиции, опирался в научно-методологических разработках не только на аристотелевское наследие, но и на логику греческого и римского стоицизма, на Цицерона, Боэция и других выдающихся представителей антич-ной эпохи. Именно туда (к объективному идеализму Платона и неоплатони-ков, «гилеморфизму» того же Аристотеля, атомистике Демокрита и Эпикура, подвергшихся средневековой интерпретации в контексте религиозной моно-теистической духовности) уходила корнями, как известно, пресловутая «про-блема универсалий». В своих логико-философских трудах Абеляр внёс значи-тельный вклад в обсуждение «общих понятий» с позиций т.н. «концептуа-лизма» (умеренного номинализма).

Он подробно анализирует точку зрения «реализма» (*universalia sunt realia*), как крайнего, считавшего, что универсалии существуют «до вещей» (*ante res*), так и умеренного, заключавшего общие понятия в конкретных вещах (*in rebus*), однако при этом добавляет: «Но об универсалиях говорят также как об именах» [1, с. 64]. Тем не менее, воззрения крайнего номинализма, видев-шего в универсалиях всего лишь звуки речи, «колебания воздуха» (*flactus vocis*) как материальные носители информации, его тоже не устраивают.

С некоторой категоричностью Абеляр возражает: «Но речь идёт не о виде в собственном смысле слова, потому что называние не субстанциально, но акцидентально» [1, с. 64]. Звуковое выражение не затрагивает суть вещей и является «акциденцией» (*accidentia*) потому, что одну и ту же мысль можно выразить разными словами, в том числе – на разных языках.

Трактовка Абеяра акцентирует ментальные процессы, происходящие в самом сознании познающего субъекта, который классифицирует наблюдае-мые объекты на отдельные виды по каким-либо произвольно выбранным при-знакам. Эти признаки имеют бесконечное количество вариантов, поэтому они

не могут присутствовать в самих вещах, а являются «концептами» человеческого мышления (отсюда «концептуализм» Абельяра, как умеренная форма номинализма). Исходя из подобной трактовки, Абельяр конкретизирует такие традиционные формы мысли, как понятие, суждение и умозаключение, которые далее наполняет конкретным содержанием применительно к проблемам морали: «Мы... обсудим – в соответствии с... сущностью этики – то, что есть высшее благо» [1, с. 355]. В контексте сложившегося религиозного мирозерцания, он отождествляет привнесённую из античной этики категорию высшего блага с монотеистическим понятием Божественного первоначала, наполняя её высоким духовным смыслом.

Отсюда последовательно выводятся более частные морально-этические категории, такие, например, как принцип справедливости. Действительно, именно в Боге воплощается истинная справедливость, когда каждому человеку после смерти воздаётся за его грехи: «Ведь даже сама кара, которую Бог налагает на его неблагость, свидетельствует о праведности Бога» [1, с. 388]. При этом все грешники равны перед высшей силой мироздания, без какой-либо избирательности, обусловленной их социальным положением или благородным происхождением.

Источником же любых форм существующей в обществе несправедливости является именно человек с его свободной волей, которой он обладает, поскольку создан по образу и подобию божьему. Человек постоянно стремится получить больше жизненных благ за чужой счёт, тем самым покушается на Богом установленный все благой мировой порядок, нести же кару за свои грехи его вовсе не устраивает. «Тем самым мы очевидно неправедны, потому что хотим совершить неправедное, но не хотим подвергнуться беспристрастному праведному наказанию» [1, с. 254].

Злоумышляя против других людей, несправедливый моральный субъект одновременно отпадает от Бога, впадает в грех, в этом состоит смысл христианской заповеди «возлюби ближнего». Логическое мышление с необходимостью

стью показывает, что в духовных основах божественной всеблагости и милосердия заключается сама суть справедливости: «Действительно, ... у Бога... одна только любовь заслуживает имя добродетели» [1, с. 365]. Почитание единого Бога в практической плоскости выражается в том, чтобы справедливо поступать со всеми людьми как его творениями, в этом состоит абеляровская диалектика всеобщего и единичного, общего и особенного.

Из универсальных принципов божественной справедливости следуют конкретные положения юридических норм в разнообразных общественных системах: «Известно, что [ещё] до... законодательных предписаний, большая часть их содержалась в естественном законе, который... состоит в любви к Богу, и... почиталась справедливость» [1, с. 322]. По большому счёту в этом сходятся все мыслители, не только христианские, – делает вывод Абельяр.

Различие состоит только в речевом обозначении: то, что для католика выступает как «царство Божие» - средоточие справедливости, у эпикурейцев называлось «принцип удовольствия», а Боэций считал блаженством - наградой за праведную жизнь. «Важно ли, каким именем это называется?» [1, с. 361 – 362], – задаёт вопрос Абельяр, описывая символический диалог Философа, Иудея и Христианина.

С теорией справедливости у Абельяра связана сложная для католической схоластики проблема теодицеи, состоящая в логическом противоречии между догматами божественного всемогущества и всеблагости. Почему Бог допускает существование зла в реальном мире, почему грешников больше, чем праведников. Либо Бог не хочет исправить ситуацию (тогда он не всеблагий), либо – не может (тогда он не всемогущий); за что в аду карают грешников, если существует доктрина божественного всезнания и изначального предопределения, т.е. Бог заранее видит, кто собирается совершить грех и допускает это, иными словами сам косвенно участвует в совершении греха.

Подобные логические парадоксы Абельяр решает с помощью той же рационалистической аргументации; он считает, что «не стоит обвинять Бога в

неправедности, ибо Он... пользуется даже злом во благо и наилучшим образом располагает то, что является наихудшим» [1, с. 293].

Религиозное учение о справедливости имеет прямой выход в наши дни в контексте принадлежащей Абеляру теории «двух истин», одна из которых относится к философам, способным мыслить абстрактными категориями, интеллектуальными «концептами», не зависящими от конкретного речевого выражения, а другая – к простым людям, которые нуждаются в иконах, культовых практиках, рассуждениях о Боге, потому что не способны понять, что такое единое для всех мировое духовное начало, способное «видеть без глаз», «слышать без ушей» и т.п. Можно наглядно убедиться, что логика Абеляра сохраняет актуальность в современных условиях как действенный метод осмысления духовных оснований справедливости.

Список используемых источников

1. Абеляр П. Теологические трактаты: Пер.с лат. / П.Абеляр. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – 413 с.