

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
КРАСНОЯРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. В.П. АСТАФЬЕВА
(КГПУ им. В.П. Астафьева)

факультет исторический
Выпускающая кафедра кафедра отечественной истории
Направление подготовки «44.04.01 – Педагогическое образование»

Шемякина Татьяна Сергеевна

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

Тема «Тема дьявола в трудах схоластов XI-XIII вв.»

Программа магистратуры Социально-историческое образование
(наименование программы)

Допускаю к защите

Заведующий кафедрой отечественной истории
К.и.н., доцент И.Н. Ценюга

24.06.2016 И.Н. Ценюга
(дата, подпись)

Руководитель магистерской программы
д.п.н., профессор С.Н. Ценюга

24.06.2016 С.Н. Ценюга
(дата, подпись)

Научный руководитель

К.и.н., Чернова М. А.

(ученая степень, ученое звание, фамилия, инициалы)

02.06.2016 М.А. Чернова
(дата, подпись)

Обучающийся Шемякина Т. С.

24.06.2016 Т.С. Шемякина
(фамилия, инициалы, дата, подпись)

Красноярск 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Глава I. Предпосылки появления схоластики и ее развитие в западноевропейской философии

1.1. Особенности средневековой философии в «досхоластический» период

1.2. Характеристика схоластической философии как особой формы средневекового мышления

Глава II. Эволюция образа дьявола в схоластике на примере трех средневековых философов

2.1. Концепция дьявола как отсутствия Ансельма Кентерберийского

2.2. Анализ основных идей общей дьявологии, составленной Петром Ломбардским

2.3. Соотношение дьявола и морального зла в трудах Фомы Аквинского

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность. В христианстве, особенно в Средние века, отношения Добра и Зла приобрели новый характер. Абстрактные понятия получили форму: Бога с одной стороны и дьявола – с другой. Твердо разделив мир на черное и белое, христиане приступили к анализу этих двух сил, управляющих мирозданием. Один из наиболее волновавших их вопросов заключался в первопричинах зла. Откуда оно взялось, и кто за него ответственен? Почему Бог, апофеоз совершенства, создавши мир, допустил существование в нем войн, рака, смерти? Или зло как таковое пришло в данное Божье творение извне, от людей?

До настоящего момента в научной среде не утихают споры о том, где расположена та тонкая невидимая черта, отделяющая зло от добра, черное от белого. Примером этого могут служить различные новые разделы этики, появившиеся на стыке наук: биоэтика, компьютерная этика, экологическая и др. Большая часть исследований сводится к тому, что не существует четких стандартов определения зла. Однако, из этого не следует, что нужно прекращать поиски, поскольку отсутствие точного определения приводит к возникновению суеверий, и здесь мы наталкиваемся на вопрос о религиозных сектах, трактующих добро и зло по-своему. В этом заключается практическая актуальность нашей работы. Исследователи связывают появление религиозных сект с возрождением интереса к дьяволу, поскольку «дьявол укоренен в восприятии ... радикального зла»¹, является его абсолютом так же, как Бог является абсолютом добра. Кроме того, дьявол – это персонификация зла, попытка придать абстрактному понятию форму и систему.

Однако, на наш взгляд неверно говорить о современном возрождении интереса к этому средневековому персонажу, потому что дьявол с самого начала своего возникновения в той или иной форме всегда присутствовал как в сознании людей, так и на страницах истории.

¹ Рассел, Дж.Б. Люцифер. Дьявол в Средние века. С. 12

Идея дьявола не устарела, как думают многие. Но более важным будет обратиться к вопросу, насколько истинна эта идея². И здесь мы вплотную подходим к понятию дьявола. «Дьявол есть то, что есть история его понятия»³. Трактовка понятия дьявола тесно связана с исторической теологией. Следует сказать, что историки и теологи имеют разные подходы к одному и тому же исследованию. Историки сосредоточены на изучении исключительно человеческого понимания дьявола. Теологи же кроме всего прочего пытаются соотнести это человеческое понимание с действительностью, стремясь ответить на вопрос, насколько дьявол и представления людей о нем соответствуют реальности⁴. По этой причине теологические исследования представляют большой интерес.

Одними из первых к поиску ответа на вышеуказанный вопрос приступили схоласты – средневековые философы, пытавшиеся применить правила формальной логики ко всей христианской религии. Схоластическое понимание дьявола интересно еще и по той причине, что впервые за всю историю своего существования дьявол как олицетворение абсолютного зла подвергся критическому анализу, его образ, его роль, его место в христианском вероучении стали разбираться с позиций логики, а не только слепой веры. Схоласты по-другому взглянули на древнейшую проблему Добра и Зла.

Теоретическая актуальность работы заключается в том, что изучение их представлений, касающихся дьявола, и их работ, развивающих данное понятие, поможет историкам (не теологам!) расширить понимание христианского догматизма, пропитывающего всю эпоху Средневековья. Кроме того, у исследователей появится возможность обратиться к истокам дьяволизма и всего, что связано с культом дьявола, а это в свою очередь поможет понять причины расцвета сатанинских культов в наше время.

2 Там же, С. 13

3 Там же, С. 16

4 Там же, С. 17

Источники. Источниковой базой нашего исследования являются труды средневековых схоластов, а именно «Прослогион» (1077-1078), «Падение дьявола» (1085-1090) и «Почему Бог вочеловечился» (1094-1098) Святого Ансельма, «Сентенции» (ок. 1155-1158) Петра Ломбардского, «Сумма против язычников» (1259–1264), «Сумма теологии» (1265-1274) и трактат «De malo» (1266-1267) Фомы Аквинского.

Ансельм Кентерберийский написал несколько сочинений, в которых так или иначе затрагивал проблему дьявола. Среди них «Прослогион» (1077-1078), «Падение дьявола» (1085-1090), «Почему Бог вочеловечился» (1094-1098).

Сочинение «Прослогион» посвящено поиску доказательства бытия Бога. Ансельм Кентерберийский смог достичь поставленной цели, сформулировав так называемый онтологический аргумент бытия Бога, который, несмотря на все опровержения, имел тенденцию воспроизводиться в той или иной форме вплоть до наших дней. Эта ведущая идея, развивающаяся по ходу всего сочинения, включает себя также и тему зла, связанного у философа непосредственно с дьяволом. Он разбирает такие проблемы, как причины существования зла, свобода воли у первых ангелов и человека, степень ответственности Бога за существование зла в мире и многое другое.

В трактате «Падение дьявола» Ансельм подробно разбирает причины падения Люцифера, оценивает его возможности влияния на судьбы людей, пытается понять, что явилось первым толчком, первопричиной ангельского греха, почему все-таки злой ангел не удержал «истинную непорочность»? Не потому ли, что хороший ангел получил настойчивость, потому что Бог дал ее, а злой ангел не получал ее, потому что Бог не давал?

«Почему Бог вочеловечился» - это апологетический трактат, направленный против «возражений неверных», которые смеются над христианской верой и считают, что Бог не мог унижить себя до всего того, что перенес Христос. Исследователи считают трактат своего рода «документом внутреннего пользования» для клира, цель произведения - вооружить клир

достойной аргументацией в борьбе с ересью, скептицизмом и неверием. В трактате Ансельм демонстрирует незаурядную для Запада XI века эрудицию. Здесь мы находим цитаты из творений Августина, Амвросия, Илария, Боэция, Беда Достопочтенного. В данном трактате рассматривается множество вопросов, но для нас наиболее интересным стал вопрос о том, в чем смысл господства дьявола над человеком, если он, сам будучи бунтовщиком, не имеет над ним законной власти?

Важным источником является труд Петра Ломбардского (ок.1100-1160) «Четыре книги сентенций», принесший ему славу и известность. Написанный в период с 1155 по 1158 гг., он вплоть до XVI столетия оставался настольной книгой для преподавателей и студентов⁵. Для соискателей степени теологии стало традицией писать комментарии на данное сочинение. Кроме того, студенты обращались к нему как к наиболее авторитетному справочному, а иногда и учебному пособию⁶.

«Сентенции» представляют собой обширную энциклопедию изречений по тем или иным теологическим проблемам известных Отцов церкви, а также заключительные комментарии, или сентенции, к ним. В них систематизировано учение Западной европейской Церкви. Материал, дидактически собранный в «Сентенциях», синтезировал Священное Писание, измышления Отцов Церкви, среди которых Августин, Амвросий Медиоланский, Иероним Стридонский, Беда, Боэций, Григорий Великий, Иоанн Дамаскин и другие, а также идеи знаменитых теологов, в особенности Ансельма Лаонского (ученика Ансельма Кентерберийского) и Петра Абеляра.

Первая часть «Четырех книг Сентенций» (210 глав) «О таинстве Троицы» (*De mysterio Trinitatis*) посвящена Троице и основным атрибутам Бога. Вторая книга (269 глав) «О творении и формировании материальных и духовных существ и о многом другом, к этому относящемся» (*De rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione, aliusque pluribus eo pertinentibus*) повествует об акте творения и сотворенных существах, в том

⁵Поло де Бонье, М.-А. Средневековая Франция. С. 218.

⁶Новейший философский словарь. С. 742

числе ангелах и демонах, о грехопадении человека и его последствиях. Здесь анализируются проблемы благодати, свободы воли и первородного греха. Третья часть (164 главы) называется «О воплощении Слова» (*De incarnatione Verbis*) и рассказывает о христологии, трех добродетелях (веры, надежды и любви), а также о десяти заповедях. И, наконец, четвертая книга (290 глав) – «О таинствах» (*De Sacramentis*), - посвящена различиям между таинствами Ветхого и Нового Заветов с изложением семи основных таинств последнего, а завершает ее рассуждение о конце света, Страшном Суде, восхваление праведников и осуждение грешников⁷.

«Сумма философии» более известна по своему второму названию: «Книга об истине католической веры против язычников», или сокращенно «Сумма против язычников». На ее написание у Фомы Аквинского ушло пять лет, с 1259 по 1264 г. Это один из основных трудов философа, написанный им под влиянием происходящего в то время активного интеллектуального обмена между христианскими, мусульманскими и иудейскими мыслителями. Данная ситуация привела к тому, что Церкви потребовались аргументы для защиты основных положений своей религии в основном от мусульман, считавшихся язычниками. Такова главная цель «Суммы против язычников».

Этот объемный труд разделен на четыре книги: I. О Боге как таковом; II. О сотворении Богом различных регионов сущего; III. О Боге как о цели всех творений; IV. О Боге, как Он дан в Его Откровении. Для нашего исследования наибольший интерес представляет третья книга, полностью посвященная этической проблематике. В ней подробно рассматривается понятие зла, возможности его существования, проблема свободы воли и свободы выбора, а также различные виды благих и злых деяний.

Фома Аквинский начал писать «Сумму теологии» в 1265 г. и продолжал это делать вплоть до самой смерти в 1274 г., так и не завершив свое дело до конца. Этой произведение рассматривается не только как самое главное в жизни философа, но также как конечный результат, итог его многолетних

⁷Новая философская энциклопедия. Т. III, Н – С. С. 227.

размышлений. «Сумма теологии» по праву считается одним из лучших образцов средневековой европейской мысли⁸. Приступая к написанию этого масштабного труда, Фома Аквинский планировал составить лишь краткое руководство для начинающих богословов, в котором под одной обложкой были бы собраны все основные церковные течения и учения своего времени. Однако, в конечном итоге «Сумма теологии» явилась фундаментальным сводом практически всех проблем христианской западной религии, подвергнутых философом скрупулезному схоластическому анализу. В данном труде имеется множество ссылок на Августина Блаженного, Аристотеля и многих других видных христианских, арабских и языческих мыслителей⁹.

Труд состоит из трех масштабных частей. Первая часть полностью посвящена Богу и Его актам. Здесь подробно рассматривается священное учение, атрибуты и имена Бога, проблема Троицы. Кроме того, именно в этой части Фома приводит свои знаменитые пять доказательств бытия Бога: от начала движения, от причины, от необходимости, от совершенства, от целесообразности. Во второй, наиболее значимой для данного исследования части говорится о Божьем подобии, т.е. о человеке, и поднимаются такие вопросы, как мораль и этика, тема счастья, воли и страстей. Третья незаконченная часть посвящена идее спасения.

Кроме написания сочинений Ангелический Доктор занимался преподаванием в Парижском университете. Основным видом преподавания в средневековых университетах были диспуты, самые значимые из которых подробно документировались. В качестве результата подобного диспута появился трактат «De malo», или «О зле» (1266-1267). Он пока не переведен на русский язык, а на английском доступен лишь отрывками. В нем Фома Аквинский в споре с оппонентами подробно анализирует природу зла, его происхождение, возможности влияния на человека и бессмертную душу, происхождение и т.д. Но самое главное, чем интересен данный трактат,

⁸Арон Реймон. Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс. С. 123

⁹Голосовкер Я.Э. Логика мифа. С. 61

заключается в том, что в нем философ пытается ответить на вопрос, почему существует зло и кто за него ответственен.

Степень изученности темы. Проблема дьявола не получила большого освещения в отечественной научной литературе. Наиболее часто феномен Люцифера рассматривается в современной религиозной литературе, где, однако же, отсутствуют ссылки на анализ, проведенный схоластами либо любыми другими западными средневековыми мыслителями. Дьявол в таких трудах – полностью антропоморфное существо, имеющее достаточно большую власть над людьми, пребывающее в подземном мире, откуда посылает своих демонов, чтобы те искушали человека, вводя его в состояние греха.

К серьезным научным исследованиям можно отнести монографии А.Е. Махова «*Hortus daemonum. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения*» и «*Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии*». Александр Евгеньевич Махов – доктор филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения ИНИОН РАН, профессор кафедры теоретической и исторической поэтики РГГУ. В круг его научных интересов входит в том числе и культура Средневековья. В указанных выше трудах автор подробно анализирует основные категории, мотивы и образы средневековой христианской демонологии. Его критическому анализу подвергается и история падшего ангела Люцифера. Однако, данные работы все-таки относятся к области филологических исследований. Махов показывает, как в демонологических текстах проявляются характерные особенности средневекового мышления: пристрастие к обратно-симметричным построениям, постоянное сопоставление Божественного и дьявольского. Кроме того, сравнению подвергаются судьбы дьявола и человека, указывается, что космическая судьба дьявола имеет вектор, обратный вектору человеческой судьбы. Схоласты и их вклад в дьявологию упоминаются в данных исследованиях лишь отчасти. Большой упор в таких упоминаниях

делается на Фому Аквинского. Ансельм Кентерберийский, который, безусловно, внес большой вклад в разработку проблемы дьявола, обойден исследователем стороной.

Интерес представляют работы К. В. Бандуровского - российского поэта, ученого, историка философии, переводчика. Среди его многочисленных статей нами были использованы «Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского» и «Демонология Фомы Аквинского». Думается, название работы красноречиво свидетельствует о том, какому именно схоластику они посвящены. Однако, анализ, проведенный Бандуровским, помог добавить новые детали к разбору взглядов Фомы на дьявола и зло.

Много полезной информации дает работа «Сатана» филолога, культуролога, библеиста, переводчика С. С. Аверинцева. В ней подробно рассматриваются место и роль дьявола в Библии, а отношение к моральному злу в некоторых других религиях. Имеется много связей и отсылок к литературе, как древней, так и современной. Однако, в данной работе, как и у Махова, больше анализируется филолого-культурологическая функция дьявола. Его морально-этический дискурс не затрагивается вовсе.

Среди полезных трудов можно назвать интересную монографию А.В. Амфитеатрова и М.А. Орлова «Дьявол. История сношений человека с дьяволом», а также работу Е.Ю. Ивановой «Мифология добра и зла». В них имеются отсылки к схоластическому анализу данного мифологического персонажа. Есть упоминания Петра Ломбардского и Фомы Аквинского. Но в основном данные труды посвящены анализу процесса мифологизации дьявола и структуре связанных с ним суеверий.

Монография Ю.А. Сандулова «Дьявол. Исторический и культурный феномен», а также похожая монография Фетисова В.П. «Добро и зло. Опыт историко-философского анализа», рассматривают Люцифера уже не с мифолого-культурологической, а с историко-философской точки зрения. Дается достаточно детальный анализ различных философских подходов к определению зла и дьявола как его олицетворения, выполняющего

антропоморфизацию зла. Среди прочего указан вклад схоластов, в частности Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского, в изучение данной теологической проблемы. Петр Ломбардский не упоминается.

Наконец, еще одной важной работой стала монография Шейнмана М.М. «Вера в дьявола в истории религии». Она носит религиоведческий характер. В ней подробно рассматривается зарождение веры в дьявола, постепенное его очеловечивание, факторы, влияющие на изменение отношения людей к моральному злу и т.д. Отдельная глава посвящена схоластам, в частности Фоме Аквинскому, и их вкладу в изучение данной стороны проблемы сатаны.

Среди зарубежных авторов на первом месте стоят исследования американского историка и выдающегося философа Дж. Б. Рассела «Люцифер. Дьявол в Средние века» и «Князь тьмы. Добро и зло в истории человечества». Это не единственные его работы, посвященные теме дьявола, но они явились наиболее важными для нашего исследования. Основной проблематикой книги «Люцифер. Дьявол в Средние века» является развитие исторического представления о дьяволе в различных цивилизациях, которое исследуется при помощи сравнительного метода, позволяющего проследить, каким образом зло персонифицируется через различное преломление своей негативной сущности. В книге рассматриваются средневековые учения о дьяволе, возникшие на православном Востоке, католическом Западе и в исламском мире. Отдельная глава посвящена анализу данной проблемы у схоластов. Имеются цитаты и выдержки из таких сочинений, как «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» Фомы Аквинского, «Падение дьявола» и «Почему Бог вочеловечился» Ансельма Кентерберийского. Однако, при всех достоинствах этой работы большая ее часть посвящена, как и у российских исследователей, мифологической характеристике дьявола. Рассел поднимает огромный пласт различных западных верований, связанных с Люцифером, подробно рассматривая роль очеловеченного сатаны в культуре, литературе и театре. Другая его книга «Князь тьмы. Добро и зло в истории человечества», по словам самого автора, имеет цель разъяснить проблему существования

зла. В своих других книгах о дьяволе философ попытался достичь определенного понимания этой проблемы через изучение истории представлений о дьяволе как об одном из самых могущественных символов зла. Вторая рассмотренная нами монография представляет собой общий контур истории этих представлений, изложенный в одном томе. Автор ставит себе задачей изложить в обобщающем труде историю Дьявола в западном мире от самого начала и до наших дней, ориентируясь при этом не только и не столько на академическую, сколько на самую широкую публику. В книге подробно анализируется роль дьявола в истории Церкви, в связи с чем учитываются схоластический разбор проблемы Фомы Аквинским и Ансельмом Кентерберийским.

Интересный научно-популярный труд, написанный Р. Мюшембле, «Очерки по истории дьявола: XII-XX вв.» исследует сферу ментальных представлений человека Запада или, как говорит сам автор, мир его воображаемого. Достаточно подробно анализируются работы Фомы Аквинского и его вклад в распространение представлений о дьяволе-человеке. Однако, следует учитывать, что данная работа носит научно-популярный характер. В ней зачастую отсутствуют ссылки на какие-либо источники, имеется ярко выраженная склонность к мифологизации и художественному преувеличению.

Более полезной работой стала монография английского историка-богослова Г.А. Келли «Сатана. Биография». Во-первых, в ней рассматривается история дьявола с самого его рождения, т.е. с библейских текстов. Во-вторых, целые главы, посвященные схоластам (всем, проанализированным нами), достаточно детально знакомят нас с их трудами, взглядами и теориями касательно морального зла, а также Люцифера.

Труд историка А. Шлипера «Трактат Сатаны. История Дьявола, рассказанная им самим» дает много сведений о том, как формировались определенные понятийные связи, связанные с различными именами персонифицированного дьявола: Люцифер, Сатана, Вельзевул и т.д.

Особенность этой книги заключается в том, что все описываемые события излагаются с точки зрения самого дьявола. Можно сказать, книга представляет собой Библию наоборот. Несмотря на необычность данного эксперимента, в ней есть много полезных сведений как по восприятию дьявола средневековой Церковью (в том числе и схоластами), так и по морально-этической стороне этого персонажа

Кроме данных работ, нам помогли труды таких исследователей, как Э. Жильсон, Ф. Коплстон, А. Реймон, Ф.Х. Кессиди и др.

Подводя итог историографическому обзору, можно сказать, что большинство работ как в отечественной, так и в зарубежной науке, касающейся темы дьявола и морального зла у схоластов, носит достаточно общий характер. Исследователи посвящают данной проблеме одну главу или упоминание вскользь в своих трудах. Из источников редко рассматривается «Прослогион» Ансельма Кентерберийского, «Сентенции» Петра Ломбардского и трактат «De malo» Фомы Аквинского.

Проблема. Исследований, посвященных теме зла и дьявола в трудах схоластов, практически нет. Эта ситуация характерна как для отечественных, так и для зарубежных специалистов.

Цель исследования заключается в разработке общей целостной концепции восприятия Дьявола средневековыми схоластами с помощью анализа трудов Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского и Фомы Аквинского.

Достижение поставленной цели предполагает необходимость решения следующих задач:

1. Кратко показать и охарактеризовать периоды средневековой философии, предшествовавшие схоластике;
2. Показать предпосылки и особенности схоластики;
3. Изучить и обосновать концепцию Дьявола как отсутствия, опираясь на труды Святого Ансельма;
4. Изучить и проанализировать обобщение взглядов всех схоластов, проведенное Петром Ломбардским;

5. Определить точку зрения Фомы Аквинского на Зло и Дьявола с опорой на его труды.

Гипотеза: детальный анализ схоластических теорий XI-XIII вв., посвященных дьяволу и злу, поможет углубить и расширить наши представления о важнейших понятиях в морали и этике, а именно о добре, зле, свободе воли, свободе выбора и т.д.

Объект исследования: схоластическая философия западноевропейского средневековья.

Предмет исследования: концепции Дьявола в трудах западноевропейских схоластов XI-XIII вв.

Научная новизна диссертационного исследования заключается в том, что в настоящей работе рассмотрены, проанализированы и четко структурированы основные концепции западноевропейских схоластов XI-XIII, чьи труды оказали решающее влияние на формирование и развитие новых представлений о дьяволе. В данной работе концепции изучаются в тесной взаимосвязи друг с другом, в следствие чего происходит выявление точек их соприкосновения, а также различий, анализ которых помогает понять эволюцию представлений о роли и месте дьявола в существующей реальности. Новаторским результатом исследования стала также реконструкция системы взглядов и идей западноевропейских средневековых мыслителей о морально-этических проблемах определения понятий Добра и Зла, первоисточках обеих категорий, их соотношении и взаимодействии. Данные результаты помогут путем сопоставления антонимичных понятий углубить наши представления о морально-нравственных ценностях, яснее увидеть границу, отделяющую одно от другого, а также внесут определенный вклад в этику как науку, расширив и детализировав понятия Добра и Зла. Кроме того, научная новизна исследования состоит в обосновании глубокой теоретико-философской значимости трудов западноевропейских схоластов XI-XIII вв., отмечена их социальная актуальность и пригодность для

использования в качестве отправной точки для дальнейших критических исследований в данной области.

Практическая значимость. Результаты данного исследования могут использоваться для более глубокого и всеобъемлющего представления морально-этических понятий на уроках религиозной культуры и светской этики, занятиях по философии, этике, религиоведению. Кроме того, материал исследования будет полезен педагогам при подготовке элективных курсов и факультативных занятий по истории средневековой культуры, средневековой философии, истории религии и т.д.

ГЛАВА I. ПРЕДПОСЫЛКИ ПОЯВЛЕНИЯ СХОЛАСТИКИ И ЕЕ РАЗВИТИЕ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Особенности средневековой философии в «досхоластический» период

Средневековье продолжает считаться «темным временем» во всех отношениях. Несмотря на то, что исследования как зарубежных, так и российских исследователей (в частности, А. Я. Гуревича, О. А. Добиаш-Рожественской и др.) не столь категорично оценивают эту эпоху в истории человечества, во многих современных монографиях средние века рассматриваются через призму сравнения с культурной античностью и фривольным Возрождением. Критическому анализу подвергаются общее культурное развитие, в известной мере ограниченное церковными догматами и утраченным античным наследием, морально-этические представления, которые часто связываются с крестовыми походами и процессами над ведьмами, а также средневековая философия, по мнению ученых сильно уступающая своей греческой предшественнице. С. С. Неретина в связи с этим замечает, что подобная трактовка средневековой философии как некоей мыслительной бездны между двумя эпохами связана не с тем, что средневековые философы действительно в чем-то уступали Аристотелю или Платону, но с тем, что даже современные философы-медиевисты не могут в точности определить, что же представляла из себя средневековая философия. Они «...нередко определяют ее как пара- или псевдофилософию, внутри которой встречались отдельные «свободные умы», «перекраивавшие христианское мировоззрение», как правило, в духе платонизма или аристотелизма»¹⁰.

Данный подход не совсем верен, поскольку эпоха средних веков разработала совершенно новое философствование, которое заметно отличалось от философствования не только Античности, но и Нового времени. Философы Нового времени привыкли мыслить в понятиях и опираться в своих изысканиях на авторов-предшественников. В

¹⁰Неретина С. С. К истории средневековой философии. С. 6

Средневековье не существовало авторов в привычном для нас смысле слова, точнее, автор был один – Бог. Он считался автором не только мира, но и всего, что сказано о мире. Его слово разрешалось трактовать и осмысливать авторитетам, в роли которых чаще всего выступали отцы церкви. «Темные века» не имели недостатка в светлых умах, просто средневековые мыслители не стремились овладеть истиной, как то было в Античности. Они понимали, что истину познать невозможно, ибо истина – это Бог, и только один Бог владеет истиной, следовательно, любое знание по сравнению с величию и непознаваемостью Творца ничтожно. Не нужно стремиться познать Бога и знание о нем, вместо этого человеку необходимо позволить самой истине проникнуть в себя¹¹, открыться божественной мудрости. По сравнению с Античностью, где все было сосредоточено на поиске ответов, эта идея была нова.

Истину, однако, следовало искать не где попало, а в Священном Писании, которое в свою очередь требовало присутствие комментария. Комментарий для средневекового философа представлялся ничем иным, как встречей Божественного откровения и человеческого постижения. Притом эта встреча подразумевала живой диалог, который в интересующей нас схоластике принял форму диспута. Диспуты привели к формированию диалектики, где одно и то же понятие рассматривалось в двух ипостасях – мирской и сакральной. Образовывался «совершенно иной способ познания и совершенно особое философствование»¹².

Еще одним аргументом в защиту средневековой философии может послужить тот факт, что философия в своем развитии часто не укладывалась в те этапы, на которые принято делить социальную историю человечества. Ошибочно подгонять философию, в том числе и средневековую, под хронологические рамки, отделяющие Античность, Средневековье и Новое время¹³.

11Неретина С. С. К истории средневековой философии. С. 8

12Неретина С. С. К истории средневековой философии. С. 16

13 Философия западноевропейского средневековья. С. 6

Средневековая философия появляется практически вместе с христианством. Изначально она была представлена учением так называемых апологетов – раннехристианских авторов II-IV вв. При сохранении господства древних культов и античных школ они вынуждены были разработать целостную философскую систему для защиты своей религии¹⁴. Таким образом, уже в самом начале своего существования все посылы средневековой философии были направлены на то, чтобы оправдать и утвердить религию. Отсюда проистекает знаменитая формула «философия – служанка богословия». Ее автором считается один из крупнейших апологетов александриец Климент (ок. 150-ок. 215). Эта формула на долгие годы, если не сказать до сего дня, определила отношение исследователей и последующих поколений мыслителей к средневековой философии. Среди других видных представителей апологетики следует назвать ученика Климента - Оригена (ок. 185-253/4). Важная заслуга Оригена состоит в том, что он способствовал разработке системы понятий, которая впоследствии стала широко использоваться в церковной догматике. Кроме того, он один из первых подверг библейский текст научному критическому анализу. Среди его произведений можно назвать «Строматы», состоящее из семи книг, написанных в период с 198 до 203 года.

Апологетика внесла существенный вклад в формирование языка философии средневековья. Ее следует рассматривать, как первый этап патристики¹⁵.

Патристика опиралась на философские и богословские учения отцов Церкви. Интересно заметить, что среди них присутствовали не только западные, латинские, мыслители, но и восточные, греко-язычные. Поскольку географические рамки данного исследования ограничены Западной Европой, мы не будем упоминать восточных представителей этого этапа средневековой философии, хотя их мысль зачастую опережала в своем развитии мысли европейских коллег. Столпом средневековой патристики, а также одним из

14 Философия западноевропейского средневековья. С. 6

15 Философия западноевропейского средневековья. С. 7

наиболее влиятельных средневековых философов можно считать Августина Блаженного (354-430). Его учение, в основе которого лежали идеи Платона, господствовали в западноевропейской философии вплоть до XIII века, когда его сменил аристотелизм Фомы Аквинского. Аврелий Августин оставил после себя огромное литературное наследие. Среди его трудов, являющихся наиболее важными для понимания философии истории¹⁶, можно назвать «О величине души» (388-389), «Об истинной религии» (390), «О свободной воле» (388-395), «Исповедь» (400) и т.д. Перечисляя произведения Августина, нельзя не упомянуть самое обширное и знаменитое из них – «О граде Божьем» (413-ок. 426). Главной заслугой этого философа стала систематизация христианского мировоззрения, а также представление его в качестве целостного и законченного учения¹⁷. Здесь следует уточнить, что если апологеты пытались защитить свою религию от остатков древних культов, то представители патристики имели цель защитить свою религию от своих же коллег – церковных деятелей. В Церкви в тот период времени появлялись многочисленные еретические движения, разрушавшие ее изнутри. Нельзя было допустить существование нескольких враждующих направлений в единой структуре. Таким образом, оправдание единства веры и организации стало для представителей патристики одной из основных задач.

Другими видными отцами церкви считаются папа Григорий Великий (ок. 540-604), Марциан Капелла (ок. 410-после 439), Боэций (ок. 480-524/6), Исидор Севильский (ок. 560-636), Беда Достопочтенный (672/3-ок. 735). В патристический период средневековой философии происходит формирование принципов, норм и образцов философствования, которые сохранялись в течение долгого времени. На этом этапе христианская доктрина подверглась значительной доработке. Отцы церкви стремились привести в упорядоченное состояние и непротиворечие религиозные предания, Священное Писание и набиравшие все большую популярность философские учения.

16 Соколов В.В, Средневековая философия. С. 52

17 Соколов В.В, Средневековая философия. С. 53

В эпоху патристики складываются три направления средневековой философии: креационизм, теоцентризм и провиденциализм¹⁸.

Креационизм (от лат. *creatio* — творение) является одним из основополагающих христианских принципов. Он утверждает, что Бог сотворил всю материю, как живую, так и неживую, из ничего за ограниченный промежуток времени. Данный принцип приводится еще в самом начале Ветхого Завета и имеет множество комментариев видных представителей средневековой философии¹⁹.

Термин «теоцентризм» широко известен, но достаточно часто неправильно интерпретируется. Согласно этому принципу, единственным источником и причиной всего сущего выступает Бог. В отличие от креационизма, в которых активным творящим началом являются «креатуры» - созидательные силы, подчиненные строгой иерархичности в зависимости от близости к Творцу, в теоцентризме все бытие, сущее и творящая основа сосредоточены на Боге. Однако, неверно было бы помещать Бога в центр мира, ибо мир сотворен. Скорее, Бог возвышается над миром. В центре же мироздания находится человек – венец творения, ради которого, собственно, был сотворен мир и ради спасения которого был запущен ход времени. Следовательно, в этой части теоцентризм сближается с антропоцентризмом²⁰. Важной и отличительной особенностью теоцентризма также является то, что его методы распространяются и на познание. Поскольку конечная цель всего познавательного процесса – это Бог, - главной наукой объявлялась теология. Ей были подчинены все остальные науки, в том числе и философия. Здесь мы можем увидеть наглядно выраженную иерархию знания, «...на вершине которой – богооткровенная теология, дающая непосредственное знание о бытии, истине, благе, на нижних же ступенях – эмпирическое познание фрагментов сотворенного мира, тоже имеющее значение, поскольку освещает

18 Философия западноевропейского средневековья. С. 7

19 Соколов В.В. Средневековая философия. С. 55

20 Философия западноевропейского средневековья. С. 8

результаты творения, отыскивая в природе и человеке следы божественной работы»²¹.

Третьим принципом патристики и направлением средневековой западноевропейской философии стал провиденциализм (от лат. providentia - провидение). Суть этой системы взглядов заключается в том, что свободы воли человека не существует, поскольку все, начиная со всей истории человечества и заканчивая отдельными поступками людей, подчинено некоему высшему началу – Божественному Провидению. Провиденциализм в своем развитии пытался объяснить два парадокса, точнее, два взаимоотношения: между Божественным Промыслом и «случайными» земными событиями, между Промыслом и «свободной» волей индивида. Аргументы и методы, применяемые в дискуссиях на данные темы, не утрачивали своей актуальности на протяжении всего Средневековья.

Неразрывная связь между философией и теологией в средние века очевидна. Кроме вышеупомянутого отношения подчинения, эта связь проявляется также во включенности философии в богословские споры и диспуты. Философская аргументация и терминология присутствует в христианской полемике, притом не только между защитниками веры и критиками, но также и во внутрехристианских дискуссиях.

1.2. Характеристика схоластической философии как особой формы средневекового мышления

В XI-XII вв. средневековая философия претерпевает новое изменение. На смену патристике приходит схоластика, которая в дальнейшем станет

²¹ Философия западноевропейского средневековья. С. 8

одним из символов эпохи Средневековья. Схоластика, в отличие от апологетики и патристики, характеризуется строгой систематичностью, дидактичностью и рациональным подходом к решению проблем. В какой-то мере ее можно назвать «школьной» философией из-за ее стремлений к различного рода нравоучениям и упорядочиванию всего сущего, созданию жестких иерархий. В схоластике столкнулись рационализм Античности и проблематика раннехристианских мыслей, что привело к рождению качественно нового образа мышления, типа философствования.

Появление и становление схоластики было обусловлено рядом причин, точнее изменением общественной и мыслительной парадигмы.

В XI-XII вв. появляется особый тип людей, которых называли интеллектуалами. Их появление было связано с коренными изменениями в образе жизни средневекового человека. В это время происходит переход от традиционного уклада к городскому, что в свою очередь вносило преобразования в привычный для той эпохи распорядок и размывало социальные границы. У каждого сословия: дворянства, духовенства, крестьянства, - появлялись свои двойники. Серв мог зарабатывать на жизнь ремеслом, дворянин мог владеть землей или быть школяром, клирик мог работать учителем в селе. Рост городов диктовал новые условия. Требовались люди, для которых писать и объяснять стало бы оплачиваемой профессией. Чтобы город нормально функционировал, ему необходимы врачи, юристы²², учителя, иными словами интеллектуалы.

Интеллектуальному обновлению Европы в XI и особенно в XII вв. способствовало также то обстоятельство, что кроме монастырских и епископальных школ стали появляться мирские. Школы существовали не только как центры обучения, но и «как традиция определенного дисциплинарного обучения»²³. Шартрская школа в основу обучения ставила математику, Бекская школа – диалектику. Но базисом всего обучения, независимо от места преподавания, стал диспут. Именно в школах

22Неретина С.С, К истории средневековой философии. С. 237

23Неретина С.С, К истории средневековой философии. С. 238

выработался основной техникой аппарат диспута, которым впоследствии активно пользовались схоласты. Средневековый школьный урок выглядел так. Сначала шло чтение текстов авторитетных авторов. Оно сопровождалось тремя видами толкований: буквальным, смысловым и моральным. Каждое слово в тексте подвергалось экзегезе. Затем создавался значительный комментарий, в котором указывались трудности истолкования. Трудности рождали вопросы, при ответе на которые приводилась серьезная аргументация «за» и «против»²⁴. Так происходил диспут.

Большой популярностью пользовались университетские диспуты, которые проводились редко и вызывали огромный интерес у ученой публики. В частности, в знаменитой Сорбонне диспуты проводились два раза в год, во время Рождественского и Великого постов, и собирали внушительные аудитории²⁵. Они проходили два дня. В первый день выступал магистр, зачитывавший обсуждаемый вопрос. Далее следовали замечания и возражения. На них отвечал либо сам ученый, либо ученики. На второй день магистр зачитывал основные итоги диспута и приводил окончательное решение²⁶. Весь процесс дискуссии строго документировался. Это способствовало тому, что в схоластике сформировалась особая практика научных текстов. Работы многих схоластов представляют собой ни что иное, как изложение их дискуссий по тем или иным философским вопросам.

Схоластические диспуты для средневековой философии стали тем мощным оружием, которое позволило отделить истину от заблуждения. Несмотря на то, что многие мыслители, например, Фома Аквинский или Петр Абеляр, признавали ограниченность возможностей познания, в целом схоластика благодаря своим особенностям «создавала некую твердую истину, из которой могла быть определена истина»²⁷. До появления схоластики христианская вера имела две опоры – Священное Писание и Предание. Схоластические диспуты добавили к ним третью опору – разум,

²⁴Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. С. 37-38

²⁵Философия западноевропейского средневековья. С. 102

²⁶Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. С. 40

²⁷ Рассел. Дьявол в средние века. С. 243

логику. Стало возможным аналитическое толкование священных текстов. Однако, к каким бы выводам не приходили схоласты в ходе своих рассуждений, они всегда подчиняли разум Священному Писанию и Преданию, подчиняли разум вере. Те же философы, которые пытались вывести разум за границы, установленные данными текстами, например, Абельяр, подвергались страшным гонениям со стороны церкви. У Святого Ансельма же не возникало никаких сомнений по поводу того, что мы можем познать что-либо лишь согласно божественной воле.

Становление и развитие схоластики во многом было обусловлено признанием авторитета Аристотеля в качестве ведущего философа прошлого. Начиная с XII-XIII столетий, он становится центром философской жизни. Для важнейших средневековых мыслителей изучение философии было тождественно изучению Аристотеля. Сам «князь философов» Фома Аквинский цитировал в своих исследованиях античного коллегу. К концу XII в. многосложная переводческая работа была завершена. Большая часть сочинений Аристотеля стала известна средневековому читателю²⁸. Его сочинения вызывали непримиримые споры и бескомпромиссные богословские дискуссии. Новаторской стороной средневековой философии, и в частности схоластики, являлось то, что преподаватели университетов и сами мыслители не считали идеи Аристотеля универсальной и окончательной догмой, истиной в последней инстанции²⁹. Скорее, они стремились переосмыслить его наследие, живо искали ответы на свои многочисленные вопросы, без устали комментировали и разъясняли его сочинения. Средневековые философы описывали ту аристотелевскую истину, которую сами выводили путем скрупулезного анализа текстов.

История схоластики неоднородна и хронологически разбивается на этапы:

1. XI-XII вв. - ранняя схоластика. Среди ведущих философов на данном этапе можно назвать Ансельма Кентерберийского (1033-1109),

²⁸ Философия западноевропейского средневековья. С. 133-134

²⁹ Харина Ю.А. Философия. С. 67

нашедшего онтологическое доказательство бытия Бога, «рыцаря диалектики» Петра Абеляра (1079-1142), Петра Ломбардского (1095-1160), автора учебника схоластической философии «Сентенции»;

2. XII-XIII вв. – высокая схоластика. Наиболее плодотворный период. Именно в эти века создаются главные произведения схоластики, а также окончательно формируется их методологический и понятийный аппарат. К главным философам относят Роджера Бэкона (ок. 1214-1292/4), Альберта Великого (ок. 1206-1280), Джованни Фиданца (Бонавентура) (1217-1274), Боэция Дакийского (ум. 1284), Фому Аквинского (1224/7-1274);

3. XIII-XIV вв. – поздняя схоластика. Здесь главенствующими философами были францисканский теолог Иоанн Дунс Скотт (1265-1308) и Уильям Оккам (1285/8-1347/9);

4. Отдельно рассматривают так называемую вторую схоластику, которая приходится на XVI-начало XVII вв. Она считается последним типом средневекового мышления³⁰.

Ранняя схоластика характеризуется доминированием августицизма – философско-религиозного течения, основанного на идеях Августина Блаженного. Среди ведущих положений данного течения можно назвать следующие: преимущественное обращение к текстам Платона, а не Аристотеля; предпочтение онтологическим доказательствам бытия Бога; вера предшествует всякому знанию; интуиция и озарения свыше неотделимы от деятельности человеческого разума; идеалистическое отношение к душе, которая использует тело человека как инструмент; постулат о предопределенности. Несмотря на преобладание мистических и аскетических тенденций, настороженного отношения к философии как таковой и яркую борьбу «за чистоту веры», именно на данном этапе схоластики начинает складываться традиция школы. Схоластика приобретает свои определенные темы, проблемы и вопросы, разрабатывает методический и понятийный аппараты. Кроме того, она начинает постепенно становится системой

³⁰ Философия западноевропейского средневековья. С. 9

философско-теологических и научных знаний. В первую очередь это связано с появляющимися в Европе университетами³¹.

Высокую схоластику уже с полной уверенностью можно назвать университетской философией. Ее ядром, в котором сосредотачивается вся деятельность схоластов этого периода, становится теологический факультет Парижского университета. Платонизм августинианцев вытесняется другим античным философом – Аристотелем, который именно в указанные хронологические рамки появляется в Европе. Ведущими темами высокой схоластики являются проблемы различных вариантов поиска истины, универсалии и индивидуальные вещи, сущность и сущее, свобода воли и теологические основания морали³².

Возникновение поздней схоластики связано с дальнейшим усложнением городской жизни, а также с критикой томизма, чьим инициатором выступил Дунс Скотт. В отличие от Фомы Аквинского, он четко разграничивал философию и теологию, стремясь отделить одно от другого. Тройственная природа Бога, как и сотворение всего сущего из ничего, сложны и непостижимы для человеческого разума. Это выходит за пределы возможностей познания, поэтому с точки зрения философии не доказуемо. Данные идеи поддержал и развил францисканский монах Уильям Оккам. Он утверждал, что теологию нельзя в определенной степени назвать наукой, поскольку, во-первых, ее истины несамоочевидны и недоказуемы, во-вторых, она представляет собой лишь совокупность общетеоретических положений, связанных только верой. Лозунг Оккама, которому он непременно следовал, - «Верю и понимаю» - означает, что две различные сферы человеческого восприятия: вера и разум, - разграничены и всегда должны таковыми оставаться.

Несколько слов следует сказать о второй схоластике, которая приходится на конец средневековья и начало Ренессанса. Этот период стал

31Столяров А.А.История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. С. 100

32 Там же. С. 101

очень плодотворным не только для философии, но и для смежных дисциплин. «В рамках второй схоластики были разработаны философско-правовые учения, которые легли в основу концепций международного права и общественного договора, новых этических систем»³³. Она объединила разнородные католические философские течения. Ее основой выступила томистская философия, в которую, однако, постепенно добавлялись ренессансные гуманистические учения.

Схоластика появилась и развивалась как определенный образ мышления, качественно новый для средневековых интеллектуалов. Она систематически, последовательно и исключительно рационально подходила к осмыслению бытия, всего сущего. Схоласты верили, что лишь правильно построенная мысль может верно воспроизвести динамику и структуру сущего³⁴. Следует сказать, что строгая структура, систематичность и наличие аппарата цитирования источников либо авторитетов в современных научных исследованиях восходят к средневековой традиции написания текстов. Оглавление, или резюме, деление текста на книги, главы, разделы, подразделы – все это было реализовано в схоластике³⁵. Даже в данном исследовании, ссылаясь на точную цитату, мы указываем страницу какого-либо печатного издания, считающегося авторитетным, тем самым следуя традициям, установленным средневековыми схоластами.

Отличительной чертой схоластики являлось составление сумм – всеобъемлющего изложения понятий, теорий, методик и различных философско-мировоззренческих проблем. Сумма являлась не только продуктом исключительно схоластического пользования – она превратилась в одну из важнейших форм книжной учености того времени, поскольку, можно сказать, представляла собой энциклопедию знаний и стремилась охватить, воспроизвести и познать все мироздание, описать и растолковать

33 Шмонин Дмитрий Викторович. Вторая схоластика, XVI - начало XVII в. : Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли : диссертация ... доктора философских наук : 09.00.03.- Санкт-Петербург, 2003.-

34 Философия западноевропейского средневековья. С. 100

35 Философия западноевропейского средневековья. С. 103

всевозможные философские проблемы с привлечением строгой аргументации «за» и «против», авторитетных суждений и логических доказательств.

На протяжении всего своего существования в схоластике присутствовало непримиримое противоборство различных философских концепций, у каждой из которых существовали свои процессы поиска истины и методология познания. Послушать некоторые диспуты ученых-богословов собирались интеллектуалы со всей Европы. Фома Аквинский и Петр Абеляр собирали большие аудитории внимательных слушателей. Схоласты играли большую роль не только в средневековой философии, но также в жизни и исследованиях определенных категорий людей.

Ведущей темой философии в данный период становится проблема универсалий. Какие бы вопросы, споры, нерешенные задачи не возникали в схоластике, все они в итоге сводились к этой проблеме. Тема дьявола также не была исключением. В первую очередь вызывало дискуссии онтологическое положение универсалий – общих понятий, - а именно возможность или невозможность их объективного, реального существования. К таким понятиям относились добро, зло, свобода и т.д. Споры, вызванные этой проблемой, не ограничиваются рамками схоластики – они велись на протяжении всего средневековья. Кроме того, начав с обсуждения возможности существования общих понятий, схоласты в ходе своих рассуждений затронули практически все основополагающие проблемы философии³⁶. По-другому не могло быть, поскольку нельзя, к примеру, ответить на вопрос, существуют ли универсалии в реальности, не уяснив перед этим, что представляет собой реальность.

Проблема универсалий, возникнув еще у Аристотеля, успешно переключалась благодаря активным переводам его работ и их комментированию в средневековую философию. Первым к данной теме обратился Порфирий в своем труде «Введение», написанному к

«Категориям» Аристотеля. Суть проблемы универсалий, поднятой им, можно свести к трем вопросам³⁷:

1. Существуют ли роды и виды самостоятельно или же только в мышлении?

2. Если они существуют самостоятельно, то тела ли это или бестелесные вещи?

3. Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием или же существуют в телесных вещах?

Именно в рамках этих трех вопросов средневековыми схоластами рассматривалось существование и возможная деятельность дьявола. Следует сказать, что разумный подход к толкованию Священного Писания и Предания, а также стремление путем логического переосмысления текстов вывести истину, дало заметный толчок развитию идеи дьявола³⁸. Да и сам образ дьявола как таковой претерпел значительные изменения. Он стал более ярким, приобрел антропоморфные черты, что нашло отражение в искусстве, литературе, проповедях и народном сознании. В целом люди все более и более стремились верить в сознательный источник зла, чем в слепой случай или рок, управляющий судьбой. Если в жизни людей присутствие дьявола становилось все ощутимее, то в теологии его значимость постепенно уменьшалась. Растущие гуманистические тенденции, схоластическое опровержение дуализма, теория сатисфакции, выдвинутая Святым Ансельмом – все это вело к принижению роли Люцифера до такой степени, что его образ начали использовать в качестве карикатуры для риторики и пропаганды, например, когда в ходе одного из диспутов был задан вопрос: «Должны ли мы так ненавидеть дьявола, как любим Христа?»³⁹. Также дьявол стал отчасти комичным персонажем в литературе, театре и искусстве, что также было вызвано уменьшением его роли в теологии.

37 Жильсон Э. Философ и теология. С. 45

38 Рассел. Дьявол в средние века. С. 247

39 Рассел. Дьявол в Средние века. С. 250

Тема природы универсалий вызывала в философской среде ожесточенные споры, в ходе которых выделились три основных направления, точнее подхода к решению проблемы: реализм, номинализм и концептуализм.

Реалисты, к которым относится Ансельм Кентерберийский, признавали реальное существование универсалий. Они исходили из той предпосылки, согласно которой всякое знание формулируется в общих терминах, относящихся ко многим вещам одновременно. Например, следующие суждения «Сократ – человек» и «лошадь – животное». Здесь универсалиями выступают человек и животное. Они относятся ко многим вещам одновременно, поскольку Сократ не единственный, кто является человеком, а лошадь не единственная, кто является животным. Однако, данные универсалии будут соответствовать действительности лишь в том случае, если в Сократе будут признаки человечности, а в лошади – животности. При утверждении, что в реальности нет ничего, кроме единичных вещей, все подобные суждения оказываются ложными и ошибочными, поскольку требуют наличия общих свойств или признаков. Из этого, согласно реалистам, следует, что общее (универсалии) существуют наряду с единичным, сверх того, они предшествуют существованию единичных вещей, требуя наличия не одинаковых, а тождественных свойств.

Номиналисты, такие как Иоанн Росцелин, считали, что универсалии возникают в процессе познания вне пределов человеческого разума, т.е. реально они не существуют. Универсалии появляются после вещей и представляют собой лишь их словесное обозначение, что по латыни звучит как *nomen* - имя. Иоанн Росцелин видел в общих понятиях лишь звуки человеческого голоса, понятные только разуму и нужными для того, чтобы обозначать реальность. Из этого непременно вытекает вопрос: из чего же по мнению номиналистов состоит реальность, если не из универсалий? Они отвечали на него так: реальность состоит из индивидов, единичных вещей, и в ней нет ничего, кроме них. Универсалии же существуют лишь в человеческом разуме, где они возникают путем абстрагирования частных

свойств, общих для многих вещей. Например, можно взять понятие «человек» и отбросить от него все признаки, которыми обладает отдельный индивид Сократ, но оставить признаки, свойственные для всех людей, являющиеся общими для них – это и будет универсалия.

Если реалисты считали, что универсалии существуют в реальности, а номиналисты – что они существуют в человеческом разуме, то концептуалисты, самыми знаменитыми представителями которых являлись Петр Абеляр и Боэций, были уверены, что универсалии присутствуют как в человеческом уме, так и в самих вещах в качестве нечто. По мнению Абеляра, универсалии – это понятия (лат. *conceptus*), выражающие общее непосредственно в самих вещах⁴⁰. Концепт представляет собой не что иное, как связь вещи и речи о вещи, поскольку именно при описании какой-либо существующей единичной действительности мы концентрируем все возможные смыслы, свойства и признаки, отбирая необходимое для наиболее адекватного описания реальности. Таким образом, универсалии – это и идеальные сущности в уме человека, и присутствующие в вещи уникальные черты, позволяющие ей существовать и распознаваться нами.

Существование в схоластике этих трех направлений вызывало в среде богословов ожесточенные споры. Номиналисты обвиняли реалистов в принижении величия Бога, поскольку, если исходить из того, что универсалии существуют до вещей, то получается, что Творец создавал мир и все сущее по изначально готовым образцам. Реалисты в качестве доказательства своей теории приводили пример самого Бога, который представляет собой реально существующее общее – Бога-отца, Бога-сына и Бога-святого духа. Общее для реалистов было такой же действительностью, как и единичные предметы, но в отличие от них оно может существовать и до отдельных вещей в качестве идеального образца в уме Бога, из чего следует, что Господь творил все сущее по совершенным шаблонам, вечно присутствующим в его божественном разуме, и это отнюдь не принижает его величия. Концептуалисты в лице

⁴⁰Столяров А.А. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. С.341-346

Петра Абеляра пытались примирить два противоборствующих течения, выбрав нечто среднее между их идеями. Однако, в конечном счете это привело к гонениям Абеляра и его отшельничеству.

Существования трех разных концепций в схоластике и возникавшие по этому поводу споры имели также положительный результат, поскольку расширяли представления средневековых философов о мире, об акте творения, об отношении формы и материи, сущности и существования, единичного и общего. Анализируя споры схоластов, мы невольно рассматриваем основополагающие проблемы философии, а также позиции касательно универсалий. «История средневековой философии не может быть сведена к истории спора о природе универсалий. Однако же многое говорит в пользу такого понимания»⁴¹ - утверждает выдающийся исследователь средневековой философии Этьен Жильсон.

Схоластику можно назвать главенствующим способом средневекового мировидения. Она является своеобразным «кодом» к постижению пространства средневековой культуры⁴². Можно сказать, что схоластика не имеет аналогов среди философских течений. В попытках решить религиозные проблемы она затронула все наиболее важные вопросы философии. Проблема добра и зла занимала среди них не последнее место. Моральное зло, получившее свое воплощение в форме дьявола, рассматривалось в качестве одной из главных составляющих природы универсалий. Тема дьявола, наравне с другими общими понятиями, вызывала в среде схоластов ожесточенные споры.

Заканчивая первую главу, можно сделать следующие выводы. Средневековая философия прошла в своем развитии три этапа: апологетика, патристика и схоластика. Появление схоластики имело многие предпосылки: развитие школ и университетов, рост значимости интеллектуального труда, перевод на латинский язык и популяризация работ Аристотеля и т.д. Этому этапу средневековой философии присущи свои, качественно отличные от

⁴¹ Жильсон Э. Философия и теология. С. 15

⁴² Философия западноевропейского средневековья. С. 110

предыдущих этапов, черты: составление сумм, строгое следование логике, систематичность, дидактичность, рациональное решение проблем и др.

Дьявол и связанные с ним понятия рассматривались на протяжении всей истории христианства, но в схоластике данная тема приобрела совершенно новое толкование. Возникнув в русле спора об универсалиях, тема дьявола вскоре выделилась в самостоятельную проблему, которая также вызывала ожесточенные дискуссии. Примером этого может служить сравнение трудов трех столпов схоластики: Ансельма Кентерберийского, Петра Ломбардского и Фомы Аквинского. Подобно другим схоластам, они не могли обойти тему дьявола стороной, но каждый из них подходил к ее толкованию и обоснованию по-своему.

ГЛАВА II. ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА ДЬЯВОЛА В СХОЛАСТИКЕ НА ПРИМЕРЕ ТРЕХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ФИЛОСОФОВ

2.1. Концепция дьявола как отсутствия Ансельма Кентерберийского

Биография Ансельма достаточно хорошо задокументирована в источниках, главными из которых являются переписка самого Ансельма и две биографии, обе написаны его другом и учеником, кентерберийским монахом Эдмером.

Ансельм родился в 1033 г. (1034) в Аосте, в Северной Италии, на границе с Пьемонтом. Его отец был ломбардцем, а мать происходила из местных дворян и приходилась дальней родственницей правителям области. Семья Ансельма являлась зажиточной, но данное положение держалось лишь

благодаря стараниям матери. После ее смерти отец, расточитель и мот, спустил все семейное состояние, приведя семью на грань упадка и обнищания.

У Ансельма рано проснулось религиозное чувство. Уже в пятнадцать лет он предпринял несколько попыток уйти в монахи, но все время наткнулся на противостояние отца. После смерти матери Ансельм уходит из дома в сопровождении домашнего клирика. Три года он скитался по Бургундии и Франции. О его занятиях в эти годы ничего не известно.

Скитания Ансельма закончились в монастырской школе Бек, куда он прибыл без определенного намерения сделаться клириком. Бекский монастырь являлся одним из главных религиозных центров того времени. Приором Бека был Ланфранк, который обратил внимание на рвение и любознательность нового ученика. В 1060 г. Ансельм становится монахом в Беке, а позднее и приором вместо ушедшего в другой монастырь Ланфранка.

Ансельм преподавал все предметы тривиума. В Беке он написал наиболее значимые свои произведения: диалог «О грамотном», «Монологион» и «Прослогион», диалоги «Об истине», «О падении дьявола», «О свободе выбора».

В 1078 г. Ансельм становится аббатом Бекского монастыря. На его плечи ложится бремя административных и хозяйственных забот. С этого момента у него устанавливаются прочные связи с Англией. По должностным делам Ансельм неоднократно посещал Британию. Его образованность и необычайное умение разрешать конфликты вскоре заметили многие, в том числе и король Вильгельм II. Его стали рассматривать в качестве преемника Ланфранка на посту архиепископа. Но король Вильгельм II долгое время не хотел проводить замещение, поскольку пользовался доходами с земель Кентерберийского епископства. Только после того, как он тяжело заболел, видимо, страшась наказания за грехи и чувствуя приближение смерти, Вильгельм дает согласие на избрание Ансельма архиепископом. Сам Ансельм

несколько раз пытался отказаться от назначения, но несмотря на его протесты в 1093 г. он был интронизирован и стал архиепископом Кентербери.

В 1097 г. из-за конфликтов с выздоровевшим королем Ансельм вынужденно покидает Англию и отправляется в Рим, где успешно общается с папой римским Урбаном II. В Англию он возвращается только в 1100 г. после смерти Вильгельма. Однако, с новым королем Генрихом I Ансельм также не поладил. Причиной их разлада стал вопрос об инвеституре церковнослужителей. Издавна этим правом обладали короли, но папа Пасхалий II занял твердую позицию недопущения вмешательства короля в церковные дела. В конце концов конфликт был разрешен в 1107 г. не в пользу Генриха.

Оставшиеся два года своей жизни Ансельм провел в Кентербери, где занимался текущими делами английской церкви. Он умер 21 апреля 1109 г.⁴³.

Ансельма Кентерберийского можно считать наиболее влиятельным и оригинальным богословом со времен Эриугены⁴⁴. В своих трудах он применял точную логику и стремился с помощью рационального подхода разрешить теолого-философские проблемы, что позволяет считать его одним из основателей схоластики. Он является первым теологом, который исследовал природу зла через призму логически систематизированного мышления. Бог наделил нас такой величайшей способностью, как разум, потому что желает его развития, желает, чтобы человек стремился к познанию окружающего себя мира. По мнению Ансельма, разум независимо от откровения помогает понять реальность и смысл самого откровения.

Из всех созданных им работ наш наибольший интерес вызывают «Прослогион» (1077-1078), в которой дано онтологическое доказательство бытия Бога, «Падение дьявола» (1085-1090), являющаяся по сути философским трактатом и раскрывающая в полной мере значение слова «ничто» в применении ко злу, «Почему Бог вочеловечился» (1094-1098), описывающая теорию искупления.

43 Купреева, И.В. Ансельм Кентерберийский. Биографический очерк. С. 273-305

44 Шаповалов, В.Ф. Философия. Общение. Человек. Прошлое и настоящее. С. 137

Ансельм Кентерберийский во многом способствовал уменьшению значения дьявола в теологии. Он часто обращается к важным логико-философским вопросам «что есть зло?», «каковы его причины?», а также к важным богословским проблемам «если Бог всемилостив и всемогущ, почему он допускает существование зла?»⁴⁵. Наиболее полное и основательное решение эти вопросы находят в труде «Падение дьявола». Там Ансельм сосредотачивает больше внимания на падении дьявола, чем на грехопадении Адама, именно из-за его хронологической и рациональной первичности. К тому же Ансельм учитывает и тот факт, что грехопадение Адама можно отчасти объяснить искушением змея, однако, причины падения Люцифера более загадочны, так как ему не предшествовало никакое зло. Отсюда следуют логические вопросы: «Как и почему зло первоначально вошло в мир?», «Почему Бог это допустил, раз он всемогущ и мог бы не допускать этого?». Ансельм пытается ответить на данные вопросы, опираясь исключительно на логику, а не на мифологические обстоятельства⁴⁶. По сути, «Падение дьявола» представляет собой философский трактат о природе зла⁴⁷.

При ответе на вопрос, что же есть зло, Ансельм, казалось бы, следует традиции, установившейся в теологии еще задолго до него. Он говорит, зло есть ничто, но подходит к объяснению данного утверждения более рационально. Ансельм не имеет в виду, что у слова «зло» нет значения, поэтому оно ничто. Скорее, он подразумевает под «ничто» тождественное понятие «не-что-то», таким образом, превращая зло в не-добро, или, если быть более точным, в отсутствие добра. Зло относится к отрицательным понятиям, которые отрицают наличие какого-либо объекта, явления, качества или признака, в данном случае добра.

Однако, данная концепция зла как отсутствия имеет смысл лишь в том случае, когда предмет или качество, которые мы отрицаем в речи, существуют в действительности. Иначе говоря, слово «ничто» при отрицании

45Прослогион. Глава VII. Каким образом Он всемогущ, если много не может

46Шаповалов, В.Ф. Философия. Общение. Человек. Прошлое и настоящее. С. 138

47 Рассел, Дж. Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 267

должно указывать на нечто реальное, имеющее бытие. Например, утверждая, что этот человек «не Джон», мы как бы ссылаемся на настоящего Джона⁴⁸. Точно также слово «зло» ссылается на добро, которое оно отрицает. Эти взгляды разделялись и предыдущими теологами, но у Ансельма концепция отсутствия дополнилась новыми смыслами.

Поскольку зло – это всего лишь отсутствие добра, значит, оно не имеет собственного бытия. Абсурдно было бы утверждать, что то, что отсутствует, существует в действительности. «Абсолютное и полное зло – это то же самое, что и абсолютное и полное небытие»⁴⁹. Слово «зло», как и слово «небытие» (отсутствие бытия), обретает смысл лишь в момент речи. Например, слепота – это зло, поскольку она свидетельствует об отсутствии зрения. В речи мы говорим так, как если бы зло существовало. Для говорящего война, слепота и болезнь существуют, хотя это всего лишь отсутствие мира, отсутствие зрения и отсутствие здоровья⁵⁰. Таким образом, в речи зло становится «чем-то», наполняется смыслом, поскольку указывает на отдельные особые недостатки. Продолжая свои логические рассуждения, Ансельм также приходит к выводу, что, хотя зло является ничем и характеризуется отсутствием бытия, оно тем не менее может дать вполне реальные осязаемые результаты. Например, болезнь может убить, а вор – украсть. Отсутствие блага имеет осязаемые последствия в действительности.

Ранние христианские авторы, в том числе и Августин Блаженный, не видели разницы между понятиями зла как онтологической категорией и зла как категорией моральной⁵¹. Святой Ансельм решил внести прояснение в эту путаницу. Он четко разграничил два рода недостатков: зло как отсутствие божественного совершенства в творениях и зло как недостаток в чем-либо того, чем то должно обладать, например, отсутствие глаза у коровы⁵². Если опираться только на то, что зло есть физический недостаток, значит, Бог

48 Жильсон Э. Философ и теология. С. 124

49 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 252

50 Коплстон, Фр. История средневековой философии. С. 214

51 Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. С. 67

52 Падение дьявола. 2-15

сознательно создал мир с таким недостатком, поэтому он ответственен за зло. Согласно же первому роду, люди созданы менее добрыми, чем ангелы. И это Ансельм не подвергает сомнению. Во втором роде, по крайней мере некоторые коровы не имеют глаза. Однако, в любом случае, даже если предположить, что данные недостатки были необходимы для общего блага создаваемого мира, Бог все равно несет за них ответственность, а значит, он ответственен за зло.

Недостатки первого рода легко объяснить. Можно предположить, что для лучшего выражения своей благости и всемогущества Бог, творя мир, создал в нем большое разнообразие форм. Но с недостатками второго рода дела обстоят сложнее: почему у коровы должно не быть глаза или почему женщина болеет? Понятно без пояснения, что данные недостатки вызывают страдания. Все вышеописанное относится к онтологической категории зла.

Моральная же категория вызывает другие проблемы и нерешенные вопросы. Для начала моральную составляющую зла можно рассматривать в двух ракурсах: первое – как выбор свободной воли, второе – как результат волеизъявления онтологической причины. Во втором случае Бог прямо несет ответственность за сотворенный мир, в котором это возможно, поэтому вина за грех лежит не на грешнике, а на Создателе⁵³. Для первого случая следует найти подтверждения. Можно предположить наличие свободного волеизъявления у Адама, хотя оно не очевидно, поскольку его в раю искушал змей. Отсюда вытекает следующий вывод: либо зло присутствовало в мире изначально, и тогда вина за него опять-таки лежит на Боге, либо оно результат свободного волевого действия. Христианству был необходим дьявол, чтобы объяснить существование морального зла до Адама, тем самым снимая вину с Бога. Это прекрасно понимал Ансельм, поэтому он начинает свой трактат о происхождении зла с Дьявола, а не с Адама, акцентируя внимание на вопросе «Почему и как зло появилось в мире?»⁵⁴.

53 Ларионов, И.Ю. Термин «sponte» в учении о свободе воли Ансельма Кентерберийского. С. 87
54 Рассел, Дж. Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 254

Поставив вопрос таким образом, Ансельм очень долго искал ответ на него. Сначала он писал, что причина падения Люцифера заключается в том, что Бог не наделил его необходимой благодатью, которой он наделил всех ангелов и которая могла бы укрепить его в добре. Однако, Бог вовсе не повинен в том, что дьявол не получил этого дара, ибо он не захотел его взять⁵⁵. Когда я дарю вам что-то, а вы отказываетесь это принять, не моя вина, что вы в итоге не получаете, наоборот, ответственность ложится на вас. Раз дьявол отказался принять благодать, то Бог его ею не наделил, и виновен в этом сам Люцифер. Грех дьявола заключался в том, что он отказался от благодати. Возникает вопрос, почему он это сделал? Разве ему не нужна была благодать, подобно другим ангелам?⁵⁶ Возможно, он сделал это, чтобы уподобиться Богу. Но Ансельм сразу опровергает данное утверждение, так как, согласно его теории, Люцифер понимал всю невозможность такого желания. Скорее он пытался обрести счастье, при том хотел сделать это собственными силами, без помощи своего Создателя⁵⁷. Для каждого Божьего творения совершенно естественно с полным осознанием стремиться к Богу как к высшему началу. Люцифер – Божье творение, - и подобно всем остальным, он был наделен Богом потребностью найти свое собственное счастье. Но счастье может быть двух видов: эгоистическое и всеобщее благо. Бог дал Люциферу, как и всем остальным ангелам, выбор, к какому счастью стремиться. Можно преодолеть естественный порядок и стремиться к сверхъестественному счастью, основанному на справедливости, милосердии и гармонии, которых Бог желает для мира. Но никто, обладающий разумом, не стремится ко злу, ибо зло есть ничто, пустота. Однако мы можем хотеть

⁵⁵ Падение дьявола. 2-3. «Из того, что для доброго ангела даяние есть причина получения, я вывожу, что недаяние есть причина неполучения для злого ангела: если полагается недаяние, я вижу, что существует необходимая причина, чтобы следовало неполучение, и все мы знаем, что когда мы не получаем того, чего хотим, - оно не потому не дается нам, что мы не получаем, но потому не получаем, что не дается». Говоря иными словами, Бог предложил дар, а Люцифер отказался от него, так как не был тверд в своем желании его получить. Таким образом, Бог ничего не дал ему. При том, поскольку Бог существует в вечности, он знал об отказе дьявола в тот момент, когда предложил.

⁵⁶ Падение дьявола. 3-12. «А если ты хочешь прямо утверждать, что Бог ему потому не дал, что он не взял, - я спрашиваю: почему же он не взял?»

⁵⁷ Падение дьявола. 4-3. «Пусть даже он и не хотел во всем быть равным Богу, а хотел быть чем-то меньшим, но против его воли, - он бесчинно хотел быть подобным Богу тем, что хотел чего-то собственным хотением, никому не подчиненным».

для себя меньшего блага, предпочитая его высшему. Наш грех как раз заключается в том, что мы выбираем ограниченное, эгоистичное благо, пренебрегая космической гармонией и всеобщим благополучием. Грех Люцифера основан на его желании собственного блага в ущерб космической справедливости⁵⁸.

Но отсюда вытекает следующий вопрос: как дьявол мог возжелать зла? Ансельм ищет с помощью рассуждений ответ и на него. Люцифер получил от Бога волю, но сама по себе она еще не является злом⁵⁹. Ансельм прекрасно понимает, что само желание зла должно быть чем-то, в противном случае желание добра тоже являлось бы ничем. Возжелав не того, что нужно, воля дьявола утратила свою нравственность и обрела ту самую несправедливость, олицетворяющую зло. Отсюда напрашиваются два вывода, которые опять-таки говорят не в пользу Бога: либо Люцифер получил от Создателя слабую волю (и вина за грех снова ложится на Бога), либо желание зла не имело причины и являлось актом свободной воли. Ансельм говорит: неудивительно, что мы думаем, будто Бог ответственен за все зло, совершаемое в мире, так как он осведомлен о каждом событии, которое происходит⁶⁰. Однако Бог не может отвечать за злую волю, производящую грехи. Господь желает только добро, но тем не менее он позволяет злу свершиться. Можно также предположить, что Бог создал все условия для падения Люцифера, ибо все условия существуют только потому, что их создал Бог⁶¹.

Ансельм великолепно решает эту проблему, найдя простой, как и все гениальное, ответ. Условия, предшествующие морально злоступку, не могут быть его причиной. Почему Люцифер согрешил? Единственная

58 Падение дьявола. 4-24. «Теперь ясно вижу, что он согрешил, потому что и желал недолжного, и не желал должного».

59 Падение дьявола. 7-18. «... мы веруем, что никакой человек не может иметь доброй воли, если ее не дал Бог; злую же всегда может иметь одним только попусчением Бога»

60 Падение дьявола. 20-6. «Что удивительного в том, что мы говорим, что Бог создает отдельные действия, порождаемые злой волей, если мы признаем, что он производит отдельные субстанции, которые становятся подвержены несправедливой воле и бесчестному действию?» Иными словами, Бог скорее попускает, чем производит зло

61 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Образ дьявола в средние века. С. 263

причина – его собственное желание. Если что-то или кто-то обусловил свободный выбор, тогда данный выбор уже нельзя назвать свободным. Мы можем сказать, что дьявол согрешил, когда предпочел собственное счастье вместо божественного всеобщего блага, но это не будет причинно-следственными связями. «У поступка нет иной причины, кроме выбора». – «Вы уверены?» - спросил ученик. «Да, - подтвердил Ансельм. – У него не было другой причины, кроме как его собственный выбор. Это акт воли, и он ничем не обусловлен, но он причина самого себя, если так можно выразиться, и причина своих последствий»⁶². Таким образом, приходим к выводу, что Люцифер не имел никаких причин для греха. Их не надо искать, поскольку им двигала свободная воля, которая потому и называется свободной, что она никем не понуждаема и не вызываема. Этот ответ на вопрос «Почему дьявол согрешил?» решил одну из главных проблем теологии, сняв ответственность за моральное зло с Бога.

До Ансельма в теологии господствовала теория Августина о предопределении. Ансельм смог доказать, что термины «предопределение» и «предвидение» используются неправильно, так как Бог не знает будущего во времени. Он видит все моменты времени, прошлое и будущее, в настоящем. Он всевидящ и ответственен за все события, происходящие в мире. Но его ответственность может быть прямой, например, в случае онтологической ущербности, и косвенной, как в случае греха⁶³. Созданный Богом мир – не механическая игрушка, а арена для морально ответственных существ⁶⁴. И люди, и ангелы обладают подлинной свободой воли, которая подразумевает способность выбора как добра, так и зла. Бог допускает способность выбора зла, тем самым обеспечивая подлинную и действительную свободу воли в мире⁶⁵. «Хотя Бог определяет этим (т.е. вызванным свободой воли) вещам свершаться, но Он не является причиной этого и не удерживает их, но

⁶²Падение дьявола. 25

⁶³Почему Бог вочеловечился. 2-17. «Никакая необходимость не предшествовала его воле»

⁶⁴Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. С. 147-148

⁶⁵Прослогин. Глава IX, 12-15. «Этого же, конечно, не могло бы быть, если бы Ты был добр, лишь воздавая, а не прощая, и если бы Ты делал доброе только из доброго, а не из злого тоже. Значит, вот в каком смысле справедливо то, что Ты прощаешь злым и что делаешь доброе из злого».

предоставляя их собственной воле... Некоторым вещам Он определяет происходить посредством свободного выбора»⁶⁶. Этот ответ, хотя и разрешает противоречие между предопределением и свободой воли, оставляет нерешенной проблему зла. Возможно, Бог не несет ответственности за первородный грех, но все равно он повинен в слепоте коров. Также нет объяснений тому, почему моральное зло должно причинять так много страданий. Разве Бог не мог сделать его менее болезненным и ущербным?

Итак, благодаря свободной воли дьявола зло входит в мир. Желая распространить данное зло, Люцифер искушает Адама и Еву. Поскольку Адам и Ева также обладают свободной волей и, естественно, несут ответственность за свой выбор, в искушении дьявола нет никакой необходимости. Отсюда можно сделать вывод, что первородный грех мог случиться и без Люцифера. Но Ансельм уважительно относился к Преданию, поэтому он не захотел убирать дьявола, но при описании первородного греха и его последствий старался не ссылаться на него.

Бог создал людей, чтобы они жили в гармонии с окружающим миром и подчинялись божественному разуму. Первородный грех заключается в осознанном и волевом нарушении божественного закона⁶⁷, в решении человеческой расы в лице Адама не воздавать богу должного⁶⁸. Последствиями первородного греха являются дисгармония и раскол в мире. Далее Ансельм рассуждает: первородный грех наследует каждый, кто обладает свободой воли, т.е. все люди. Первородный грех не мог присутствовать в нас изначально, поскольку мы были созданы безгрешными для гармонии с Богом. При этом Бог дал дьяволу ограниченную возможность искушать и наказывать людей, и то Люцифер обладает этой возможностью лишь потому, что Бог ему ее дал. Ансельм приходит к выводу, что дьявол

⁶⁶Почему Бог вочеловечился. 2.3 и 3.14 «В добром событии Он желает как добра, так и события; а в злом – события, но не зла»

⁶⁷ Ларионов, И.Ю. Термин «sponte» в учении о свободе воли Ансельма Кентерберийского. С. 88

⁶⁸Почему Бог вочеловечился. 1.11. «Грех – это невоздаяние Богу должного»

фактически не имеет на нас прав, ибо все, что мы получили в результате первородного греха, происходит от Бога, но не от дьявола⁶⁹.

Идея о бесправности дьявола вызвала важный сдвиг в теории от выкупа, который человечество обязано заплатить, чтобы смыть с себя позор греха, до жертвы, обладающей свободной волей и просто не устоявшей перед искушением. Теория выкупа главенствовала в средневековой философии, хотя теория жертвы тоже не отвергалась. Ансельм внес важный вклад в споры между двумя идеями благодаря своему трактату *Cur Deus homo* («Почему Бог воочеловечился»). В данном труде он полностью отверг теорию выкупа, сформулировав оригинальный вариант теории жертвы, известной как теория сатисфакции.

Ее суть заключается в том, что великолепие человеческой природы, потерянное нами в результате первородного греха, восстанавливается благодаря божественной справедливости. Таким образом спасение человечества больше не зависит от абстрактного противостояния Бога и дьявола – теперь оно в руках самих людей, имеющих возможность благодаря свободной воле выбирать правильные действия.

Теория сатисфакции отводит Люциферу второстепенную роль. Человечество обязано искупить свой грех, восстановить нарушенное вселенское равновесие. Христос – Богочеловек, - единственное существо, способное в нужной мере заплатить долг человечества перед Богом. Он приносит себя в жертву, делая это без приказов и принуждения, тем самым делая возможным искупление первородного греха.

Дьявола же страдания Христа не спасают, ибо никто не может искупить его грех. Он согрешил без всякого искушения, и мог бы возвратиться к Богу, но не может.

Теория сатисфакции стала преобладать, начиная с XIII века. В результате в христианской доктрине дьяволу отвели второстепенную роль, и

⁶⁹Почему Бог воочеловечился. 1.17, 2.19 «Дьявол обязан Богу наказанием, а человечество участью, дабы, будучи побежденным им, победить его; но все, что берется от него, всем этим мы обязаны Богу, а не дьяволу»

такое положение он сохранял очень долго. Следует также сказать, что Ансельм не видел необходимости использования дьявола для объяснения как грехопадения людей, так и их спасения.

Подводя итог вышесказанному, можно сделать некоторые выводы. Ансельм Кентерберийский стал первым по-настоящему крупным философом со времен Эриугены. Он обладал редким диалектическим умом, который активно использовал при создании своих теолого-философских работ. Значимость его идей и теорий нельзя свести лишь к онтологическому доказательству Бога – они охватывают значительно широкий спектр проблем, поэтому получили дальнейшее развитие у более поздних философов. Что касается дьявола, то труды Ансельма в немалой степени способствовали уменьшению его роли в христианстве. Под злом он понимал отсутствие добра, и, хотя концепция отсутствия существовала у более ранних философов, Ансельм внес в нее важные дополнения. Кроме того, его рассуждения на долгие годы использовались теологами в качестве оправдания Бога за существование зла в мире. Взгляды Ансельма дополнили теорию сатисфакции и открыли новые грани места дьявола в общей идее спасения.

2.2. Анализ основных идей общей дьявологии, составленной Петром Ломбардским

Одним из самых известных схоластов является Петр Ломбардский, своими трудами повлиявший на дальнейшее развитие не только теологии, но и философии вплоть до эпохи Возрождения.

Петр Ломбардский родился около 1100 г. в Ломбардии, недалеко от Новары. Начальное образование он получил на своей родине.

Благодаря покровительству Святого Бернарда Клевроского Петр Ломбардский перебирается в Париж, где продолжает образование в Сен-Викторской школе у Гуго и Абеляра. Последний оказал на него огромное влияние, в результате чего многие идеи Петра Абеляра нашли отражение в творчестве Петра Ломбардского. По окончании обучения он остается жить в Париже, где с 1136 г. преподает в кафедральной школе при соборе Парижской Богородицы и даже становится в 1145 г. ее каноником.

Будучи преподавателем, Петр Ломбардский незадолго до своей смерти заканчивает знаменитые «Четыре книги сентенций» (ок. 1155-1158 г.). После

того, как текст получил одобрение от IV Латеранского собора, для соискателей степени доктора теологии стало принятым писать комментарии на это сочинение⁷⁰. «Сентенции» принесли Петру не только славу, но и титул *magistersententiarum*.

Кроме данного труда, Петр Ломбардский является автором и других сочинений, среди которых наиболее известны «Толкования на Псалмы», а также на книги Иова, Юдифи, Экклезиаста, Песнь песней, «Двадцать девять Проповедей».

В 1159 г. его назначают епископом Парижским. На этом посту Петр пробыл недолго. Он умер в 1160 г.

Опираясь на Отцов Церкви, по большому счету на Августина, Петр Ломбардский не предложил в своем труде новых идей. Его заслуга состоит в том, что он упорядочил уже имеющиеся, расположил все богословские проблемы в логическом порядке и исследовал каждую из них диалектически, всегда при этом ссылаясь на авторитетные источники. Он исследует все известные изречения Отцов Церкви по поводу той или иной богословской проблемы, пытаясь их обосновать и дискутируя с противоречащими им аргументами. В конце такого теолого-философского рассмотрения проблемы Петр давал заключение, или сентенцию.

«Сентенции» Петра Ломбардского представляют собой классическую богословскую книгу конца XII-XIII вв., ставшую теологическим учебником для преподавателей и студентов вплоть до XVI столетия. Они послужили основой для комментариев и толкований более поздних схоластов, таких как Альберт Великий и Фома Аквинский. «Сентенции» появились на свет благодаря многолетнему преподавательскому опыту автора, ощутившего потребность в новых методах обучения теологии⁷¹. Кроме того, Петр Ломбардский стал одним из тех, кто составил обширный обзор

70 Келли, Г.А. Сагана. Биография. С. 83

71 Новая философская энциклопедия. Т. III, Н – С. С. 227

схоластической дьявологии, который впоследствии активно дополнялся другими средневековыми философами⁷².

Необходимость обращения к проблеме зла в XII в. и попытка выявить его сущность не возникли на пустом месте, а были продиктованы определенными событиями. С 1140-х гг. в Латинской Европе начали активно распространяться дуалистические ереси. Наибольшее влияние на дьявологию среди них имели катары⁷³, в чьих проповедях фигура дьявола играла довольно серьезную роль. Дуализм катаров варьировался и имел различные крайности. Среди катаров существовали «абсолютные дуалисты», говорившие, что дьявол несколько не зависит от Бога, а, существуя сам по себе, выступает полноправным его конкурентом. Были и «умеренные дуалисты», утверждавшие, что дьявол является Божьим творением, захватившим власть над миром у своего Создателя⁷⁴. И в том, и в другом случае активное обсуждение «дьявольской» темы делало Люцифера более понятным простому народному сознанию. Сатана шаг за шагом становился частью обыденности средневекового человека, что приводило к новым трактовкам зла, к обретению дьяволом антропоморфных черт и др. Все это не могло не вызвать ответную реакцию Церкви против преувеличения важности Люцифера.

Начиная с XII в., схоласты активно берутся за рассмотрение темы дьявола в своих трудах. На тот момент зло продолжало трактоваться как недостаток и отсутствие онтологической реальности. Несмотря на то, что схоласты доказывали небытие зла (и с ними соглашался Петр Ломбардский), тем не менее все они признавали, что действие зла производит ощутимые эффекты.

Проблеме зла посвящена вторая глава (книга) «Сентенций» Петра Ломбардского. Освещая тему дьявола в данном труде, он ссылается на своего

72 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Образ дьявола в средние века. С. 265

73 Махов, А.Е. Hostis Antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии. С. 123

74 Там же, с. 124

современника, который являлся для него наиболее сведущим в данном вопросе, - а именно на Гуго Сен-Викторского.

Все начинается с рассмотрения дискуссии о материальности ангелов и демонов, а также о падении последних. Традиционный взгляд, изложенный в «Сентенциях», гласил, что ангелы и демоны обладают эфирными или воздушными телами. С этим соглашались практически все схоласты, кроме Альберта Великого и Фомы Аквинского. Они в свою очередь доказывали, что ангелы и демоны представляют собой чисто духовные создания. В качестве аргумента ими приводилось следующее доказательство: именно духовные, но несовершенные создания могут заполнить пропасть между Богом – чистым и совершенным духом, - и людьми – несовершенными духами, запертыми в материю⁷⁵.

Хотя большинство схоластов соглашались с тем, что Люцифер был высшим ангелом, такое утверждение вызывало противоречия. Если предположить, что существует иерархия ангельских чинов, то Люцифер имел бы соответствующий ему ранг серафима. В таком случае не совсем понятно, каким образом он мог быть побежден простым архангелом Михаилом, стоящим ниже его на иерархичной лестнице. В попытках решить эту проблему схоласты приводили скорее благоразумные и осторожные аргументы, чем логические обоснования. В частности, Фома Аквинский, заявляя, что Люцифер был высшим ангелом, в качестве доказательства говорил, что высшие ангелы наиболее склонны к падению, поскольку их статус к этому располагает⁷⁶.

Описывая падение, Петр Ломбардский говорит, что после того, как ангелы были сотворены, некоторая их часть обратилась к Богу – своему Создателю, - а другая часть обратилась против него. Группу противников Творца возглавил Люцифер.

Затем, размышляя о грехопадении человека, Петр Ломбардский высказывает интересное замечание по поводу внешности дьявола. Принимая

⁷⁵Мюшембле, Р. Очерки по истории дьявола: XII-XX вв. С. 216

⁷⁶ Фома Аквинский. Сумма теологии. Ia.63.7

во внимание его духовную (нематериальную) сущность, он говорит, что изначально Люцифер хотел принять более красивый вид, когда предстал перед Адамом и Евой, но Бог не позволил ему сделать это, чтобы соблазн не был непреодолимым. Поэтому дьявол смог принять только комично-гротесковый вид, который должен был стать отталкивающим, а именно облик змея. «Так как он не мог причинить вред посредством силы, он решил обмануть человека, чтобы обольстить его, не используя принуждение. Чтобы спрятать себя, он принял другой облик, дабы его не узнали и не прогнали. Чтобы обман не был совершенным, дьявол принял ту форму, где зло легко могло быть распознано. Поэтому дьяволу было позволено принять вид змея, хотя он хотел бы явиться голубем. Дьявол соблазнил людей посредством змея, в котором он говорил»⁷⁷.

Все схоласты соглашались с тем, что главным грехом Люцифера была гордость, однако, каждый богослов трактовал это понятие по-своему. Альберт Великий был солидарен с Ансельмом Кентерберийским. Петр Ломбардский вместе с другими схоластами, в частности с Гуго Сен-Викторским (ок. 1096-1141 гг.), двусмысленно говорил, что Сатана захотел быть равным Богу, но не пояснял, каким именно образом. «Он не хотел быть подобным Богу, но, скорее, хотел обладать равным с Ним могуществом»⁷⁸. Петр Ломбардский заявлял, что Люцифер, равно как и другие ангелы, изначально был создан добрым, а значит, по природе своей не был ни злым, ни проклятым. Но он склонился к греху, поскольку не устоял в добре⁷⁹. Здесь Петр Ломбардский соглашается с Ансельмом.

Схоластов также беспокоил вопрос о времени падения дьявола, что нашло отражение в «Сентенциях» Петра Ломбардского. Большинство богословов сходилось во мнении, что Люцифер был злым с самого начала. Петр Ломбардский не соглашался с этим утверждением, замечая, что в подобном случае Бог, сотворив дьявола испорченным, не дал ему свободы

77 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.21.2

78 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.21.6

79 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.3.6

выбора, и, следовательно, он несет всю ответственность за существование зла в этом мире. С другой стороны, добавляет Петр, Люцифер не мог медлить с выбором, так как ангелы постигают всю природу мира и всю суть мироздания сразу же, непосредственно и в целом. Однако, какой-то промежуток времени между сотворением дьявола и его осознанием своей ограниченности в сравнении с Богом все же должен был существовать. Именно в ходе этого промежутка дьявол сделал свой выбор. Петр Ломбардский также пересказывает рассуждения схоластов, касающихся последствий данного выбора. Во-первых, после его совершения Люцифер и другие падшие ангелы окончательно лишились шанса на спасение, поскольку, в отличие от первых людей, им нельзя было смягчить наказание, ибо они ни с кем не могли разделить вину. Во-вторых, Бог наделил всех ангелов более совершенным разумом, нежели человеческий, поэтому их вина неизмеримо больше. В-третьих, после падения они потеряли свою ангельскую природу⁸⁰.

В «Сентенциях» высказывается точка зрения на схоластический спор о взаимоотношении творения людей и падения ангелов. Большинство богословов, а вместе с ними и Петр Ломбардский, придерживалось мнения, что Бог создал людей, чтобы заполнить освободившиеся после падения ангелов места душами праведников. Из этой идеи вытекает абсолютно новый мотив вражды Дьявола с Богом: кроме желания разрушить гармонию созданного Богом мира существует еще зависть к более слабым существам, созданным для того, чтобы занять его место в небесной иерархии.⁸¹

В отличие от Ансельма Кентерберийского, который утверждал, что дьявол не имеет никакой власти над человеком, Петр Ломбардский полагал, что, хотя дьявол достаточно сильно ограничен в своих правах, он все равно сохраняет большую власть над людьми.

Большие проблемы у схоластов вызывал вопрос о том, куда делись падшие ангелы после своего падения? Петр Ломбардский опять же освещает все точки зрения, склоняясь при этом к одной.

80 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.7.5

81 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.21

1. Падшие ангелы осели в воздухе, но в таком случае неясно, каким образом они сами могут мучиться в огне и мучить там грешников;

2. Падшие ангелы осели в преисподней, но в таком случае не понятно, каким образом они могут ходить по свету, соблазнять души людей и строить козни;

3. Падшие ангелы будут летать по воздуху до Страшного Суда, после которого их заключат в ад. Но каким образом они могут свободно разгуливать по свету, пока их повелитель – Сатана, - сидит в аду?

Петр Ломбардский, а вместе с ним и Фома Аквинский, склонялись к идее, что ад – это не место, а состояние. Состояние лишения божественного присутствия⁸². Однако, данная идея не получила среди схоластов особого распространения, поскольку не соответствовала их желанию копаться в мелочах⁸³.

В «Сентенциях» также дается ответ на вопрос, каким образом дьявол может искушать людей, а именно как отличить искушение дьявола от божественного? Петр Ломбардский пишет: «Бог позволяет демонам колдовать, чтобы испытать верных или обмануть обманщиков»⁸⁴. Это означает, что когда некое действие противоречит природе, то это «или иллюзия, или природное явление, которое лежит за пределами нашей способности понимания»⁸⁵, а значит скорее всего происходит от дьявола, ибо Бог не станет прибегать к дешевым фокусам, чтобы пообщаться с нами. Поскольку дьявол может принять практически любой облик, ему легко манипулировать природой и нами, однако, только в рамках естественных законов.

С этого момента, а именно с XI в., дьявол начал приобретать свою особую форму и внешность. Кроме того, его стали снабжать антропоморфными чертами, хотя это происходило по большей части в культуре, например, в театре, чем в схоластических спорах. Но способность

82 Петр Ломбардский. Сентенции. 2.6.2-3

83 Мюшелембле, Р. Очерки по истории дьявола: XII-XIII вв. С. 217

84 Петр Ломбардский. Сентенции 2.7.

85 Рассел, Дж. Б. Князь тьмы. Добро и зло в истории человечества. С. 123

демонов принимать разные формы, описанная Петром Ломбардским, породила новую теорию, пришедшую по мнению Джеффри Бартона Рассела из схоластики⁸⁶. Это теория инкубов, которую Европа не знала вплоть до XII в. Инкубы – демоны, принимающие облик привлекательных мужчин, чтобы соблазнить и совратить спящих женщин. Их родственники суккубы принимали облик женщин для совращения мужчин. Они делали это не для того, чтобы получить плотское удовольствие, поскольку не имели плоти. Их цель – испортить жертву во грехе и лишить ее благодати.

Авторитет «Четырех книг сентенций» был настолько велик, что в последующем каждый уважающий себя теолог считал священной обязанностью написать свой комментарий на это сочинение. Так делают Альберт Великий и его ученик Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скотт и Уильям Оккам. К XVII в. число комментариев на «Сентенции» составляло более 1400⁸⁷. Для изучающих «Сентенции» в университетах даже учреждались отдельные кафедры и ученые степени⁸⁸.

Касательно вклада в изучение Люцифера, Петр Ломбардский достиг определенных успехов не только тем, что собрал, проанализировал и прокомментировал большую часть существующих рассуждений по дьявольской теме, но и тем, что он смог привнести новые идеи, которые стали превосходным интеллектуальным оружием Церкви против еретиков и других противников истинной религии.

86 Рассел, Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века. С. 203

87Новая философская энциклопедия. Т. III, Н – С. С. 227.

88Новейший философский словарь. С. 742

2.3. Соотношение дьявола и морального зла в трудах Фомы Аквинского

В середине XIII в. появляется наиболее авторитетный схоласт Фома Аквинский. Его также можно назвать самым педантичным, скрупулезным, последовательным и содержательным философом Средневековья.

Он родился в 1225 г. неподалеку от Неаполя. Его отец – граф Ландольф Аквинский, мать – представительница богатого неаполитанского рода. Еще ребенком Фома попадает в обитель монахов-бенедиктинцев, где живет и учится до 14 лет.

В 1239-1243 гг. он получает образование в университете Неаполя. Там он впервые знакомится с монахами-доминиканцами. Их учение производит на Фому Аквинского такое сильное впечатление, что он хочет вступить в орден. Однако, семья, видевшая его в будущем аббатом бенедиктинской обители, воспротивилась этому желанию. Но Фома смог настоять на своем и в 1245 г. принял обеты Доминиканского ордена.

Следующей его остановкой стал Парижский университет, где он учится у Альберта Великого – одного из самых влиятельных схоластов, теолога и философа. После переезда своего учителя в Кельнский университет Фома следует за ним. Его обучение там длится с 1248 по 1250 г. В 1252 г. он возвращается в Париж, а через четыре года получает место преподавателя теологии в Парижском университете. Здесь начинается его творческая деятельность. Один за другим он пишет свои первые труды ««О сущности и существовании», «О началах природы» и т.д.

В 1259 г. его карьера резко идет в гору, когда папа Урбан VI вызывает его в Рим. Фома Аквинский преподает богословие в Италии, параллельно работая над своими философско-богословскими сочинениями. Он также занимает должность советника по богословским вопросам и чтеца при папской курии. Здесь же Фома завершает труд под названием «Сумма философии», более известный как «Сумма против язычников», и приступает к написанию главного труда всей своей жизни «Суммы теологии», который он не успел закончить до своей смерти.

В 1269 г. Фома ненадолго возвращается в Париж, чтобы возглавить борьбу за «очищение» Аристотеля от арабских толкователей.

Насыщенная интеллектуальная деятельность Фомы Аквинского резко прервалась в 1273 г. после того, как он испытал мистический опыт, под влиянием которого осознал, что все, написанное им прежде, труха и ничего более.

Фома Аквинский умер 7 марта 1274 г. по дороге на вселенский Лионский собор.

Doctor Angelicus, или Ангелический доктор, как его еще называли, оставил после себя достаточно много произведений. Среди них два обширных трактата, охватывающих огромный спектр теолого-философских проблем: *Summa Theologica* («Сумма теологии») (1265-1274) и *Summa Contra Gentiles* («Сумма против язычников») (1259-1264). Кроме того, его перу принадлежат многочисленные комментарии, в частности на несколько книг Библии, на двенадцать трактатов Аристотеля, «Комментарии на «Сентенции» Петра Ломбардского», на трактаты Боэция и др. Еще он известен рядом небольших сочинений на философские и религиозные темы, среди которых трактат «*De malo*» («О зле») (1266-1267), и стихотворными текстами богослужений.

Прежде всего следует сказать, что Аквинат рассматривает дьявола в тесной связи с понятием зла. Эти две категории у него неразделимы и служат дополнением одна к другой. Само обращение к теме дьявола обусловлено

страстным желанием Аквината понять природу зла. Интересно также заметить, что Фома никогда не говорит о дьяволе во множественном числе, в отличие от некоторых других схоластов, соединявших понятия дьявол и демоны⁸⁹. Дьявол для Фомы всегда один – это сатана.

Свои рассуждения о дьяволе Аквинский начинает с рассмотрения вопроса о возможности бытия зла. Бог – это благо, совершенное бытие, всецело осуществленная актуальность⁹⁰. Все вещи могут существовать лишь в силу своей причастности к Богу. Следовательно, все, что существует, есть добро. Для Фомы Аквинского быть и быть добрым по сути одно и то же. Зло же в отличие от добра – это недостаток бытия, отсутствие блага. Оно не существует само по себе, а лишь может присутствовать как составная часть чего-то доброго. Например, слепота существует лишь благодаря существованию глаз. «Любое зло существует в добре»⁹¹, «Зло не имеет сущности»⁹², «Зло познается только посредством добра, в котором обитает»⁹³, «Ничто зовется злом не постольку, поскольку оно суще, но поскольку оно – это отсутствие, поэтому человек зовется злым, когда у него нет добродетели или глаз – когда он не видит»⁹⁴.

Фома приводит четыре вида зла.

- 1) Абсолютное зло – некая абстракция, не имеющая сущности, поскольку абсолютное зло есть абсолютное ничто;
- 2) Метафизическое зло указывает на несовершенство Божьих творений;
- 3) Зло как отсутствие того, что должно быть по природе, например, зрения;
- 4) Зло – грех или недостаток добра⁹⁵.

⁸⁹ Келли, Г.А. Сатана. Биография. С. 89

⁹⁰ Бандуровский, К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. – 1997. - №9. - с. 158.

⁹¹ Сумма против язычников, 3.11

⁹² Там же, 3.7

⁹³ Там же, 1.71

⁹⁴ Сумма теологии, 1.5.

⁹⁵ Бандуровский, К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. – 1997. - №9. - с. 158-159.

Более всего Фома Аквинский сосредотачивает свое внимание на последних двух видах. Рассматривая зло как отсутствие того, что должно быть по природе, он говорит о невозможности полной осуществленности. Когда творение лишается чего-то, что ему свойственно, зло становится помехой на пути к Богу, поскольку каждое творение желает осуществить себя в Боге. Однако, не каждое отсутствие блага есть зло. В этом случае Фома делит зло на отсутствие и лишенность. «Но не всякое отсутствие блага есть зло. В самом деле, отсутствие блага может быть понято как в смысле лишенности, так и в смысле отрицания. Отсутствие блага в смысле отрицания не есть зло, в противном случае из этого бы следовало, что зло – это все, чего нет, а равно и то, что все было бы злым по причине отсутствия у него достояния кого-либо другого. Например, человек, не обладающий стремительностью лани и силою льва, полагался бы злым. А вот отсутствие блага в смысле лишенности – это зло; так, например, лишенность зрения есть слепота»⁹⁶. Однако, следует сразу оговориться, что у Фомы Аквинского слепота не существует сама по себе – она всего лишь нехватка зрения. Таким образом, зло – это любой недостаток добра там, где его не должно быть. «Ничто не может называться злом иначе как по недостатку добра»⁹⁷, «Зло – это не «ничто», а недостаток определенного добра»⁹⁸, «Зло – есть недостаток добра, которое должно быть в сотворенных существах по природе»⁹⁹. Фома Аквинский также учитывал тот факт, что злом у человека является недостаток зрения, а не крыльев, поскольку зрение у него должно присутствовать по природе, а крылья – нет.

Аквинат, подобно другим схоластам, в ходе своих рассуждений столкнулся с проблемой совместного существования злого дьявола и доброго Бога. Если предположить, что Бог все милостив, все добр и всемогущ, то как тогда объяснить присутствие зла, голода, болезней, слепоты в нашем мире? Почему Бог такое допускает? В самом начале «Суммы теологии» Фома

⁹⁶ Сумма теологии, 2.48.3

⁹⁷ Сумма против язычников, 1.77

⁹⁸ Demalo, 1.1

⁹⁹ Сумма теологии, 2.49.1

Аквинский пишет: «Кажется, что Бога нет, ибо если одна противоположность бесконечна, то она уничтожит свою противоположность. Бог определен как бесконечное добро. Значит, если Бог есть, то зла нет. Но зло есть. Значит, Бога нет»¹⁰⁰. Фома признает, что наличие зла в мире – самый главный аргумент против существования Бога. Однако, затем он приводит пять рациональных доказательств в пользу бытия Бога, казалось бы, таким образом решая проблему существования. Но у него еще остается проблема сосуществования Бога и зла, которую он также стремится уладить.

Фома Аквинский начинает с того, что соглашается с утверждением предыдущих схоластов, согласно которому ответственность за все, происходящее в мире, лежит на Боге. Поскольку Бог является высшим принципом, единственным началом и причиной всего, можно утверждать, что он является первопричиной зла. Однако, если учесть, что зло – отсутствие, полное небытие, получается, что зло может реализоваться, т.е. получить сущность, только в добре. Это позволяет утверждать, что зло зависимо от добра. Зло паразитирует на добре, чье даже маленькое присутствие «разжижает» абсолютное зло, давая ему шанс на искупление, тогда как полное отсутствие добра приводит к тому, что абсолютное зло уничтожает само себя. Таким образом, дьявол оказывается зависим от Бога. Более того, он обязан своим существованием Богу, поскольку тот позволяет ему существовать. И поскольку дьявол существует, он должен быть добрым, ибо зло лишено бытия. Дьявола делает злым его испорченность, точнее, недостаток блага там, где оно должно быть¹⁰¹.

Итак, в «Сумме теологии» Фома говорит: «Любое зло имеет причину, позволяющую ему существовать»¹⁰². Далее он обращается к Аристотелю, чтобы доказать, что это причина не может быть ни целевой, ни формальной, ибо, повторимся, зло не существует само по себе. В таком случае зло должно обладать причиной либо материальной, а именно благом, на котором оно

100 Там же, 1.2.3

101 Сумма против язычников, 3.1.15; Сумма теологии, 1.49.2-3

102 Сумма теологии, 1.49.1.

паразитирует, либо действующей, так как вызывает недостаточность. Физическое зло (к нему относится и слепота) всегда имеет под собой физическую причину. И кажется, что подобные причины вызывает Бог. Однако, на самом деле они лишь случайные или побочные дефекты блага. Например, цитируя Джеффри Бертрана Рассела, «Бактерии производят в людях страдания лишь случайно: сами по себе они добры. Булыжник сам по себе добр, но, случайно попадая в проезжающий мимо автомобиль, он может причинить зло»¹⁰³. Бог всегда желает только добро, в котором случается зло. Он не хочет зла, но также не может позволить, чтобы оно исчезло. Почему? Фома Аквинский отвечает: «Бог не хочет, чтобы зло было, но и не хочет, чтобы его не было, но Он позволяет ему быть для большего добра»¹⁰⁴. Этим философ хочет сказать, что несовершенства и недостатки творений необходимы для того, чтобы в полной мере выразить все совершенство и величие Творца. Мир, в котором все совершенно, был бы статичным и нерушимым¹⁰⁵, и такой мир сложно было бы создать и поддерживать, не допуская при этом недостаточности, несовершенств и страданий.

Что касается морального зла, то Фома Аквинский пытается совместить на первый взгляд противоречащие утверждения. С одной стороны, он говорит, что в гармоничном и упорядоченном космосе все должно иметь причину. С другой, Фома хочет доказать наличие свободы воли, тем самым снимая ответственность за грехи с Бога. Анализируя первое утверждение, Аквинат определяет моральное зло как недостаток воли, который и является причиной греха. Но опять-таки непонятно, что вызывает данный недостаток: либо другой недостаток, либо Бог¹⁰⁶. Анализ второго утверждения проливает свет на эту неясность: Бог ни при каких обстоятельствах не может быть причиной греха. Грех является результатом акта свободной воли. Соответственно, он не может быть вызван ни Богом, ни чем-либо другим. Воля дана Богом и стремится к нему, но каждое разумное

103 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 249

104 Сумма теологии, 1.2.3

105 Коплстон, Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. С. 127

106 Demalo 1.3-4, 16.2; Сумма против язычников 3.4, 3.16.2

существо наделено свободой выбора, благодаря чему может по собственному желанию подтверждать, откладывать или игнорировать это естественное стремление. Таким образом, моральное зло, или грех, есть осознанное предпочтение зла¹⁰⁷.

Поскольку все разумные создания, наделенные свободой воли, могут грешить, перед Фомой встал вопрос, могут ли ангелы, безусловно, разумные и свободные создания, как и люди, грешить? Он отвечает на него так: если бы ангелы не могли грешить, то их свобода была бы фальшивой. А если бы они не могли свободно выбирать и делать добро, то и моральное добро превратилось бы в фальшивку. Поэтому ангелы могут грешить, но они не грешат, так как в отличие от человека являются совершенными созданиями и не имеют каких-либо недостатков. Демоны (падшие ангелы) также могут грешить¹⁰⁸. Дьявол был, предположительно, самым высшим ангелом и, как чистое духовное существо, был создан добрым по природе и обладающим наибольшей свободой воли¹⁰⁹. Он ясно понимал, что должен следовать воле Бога, но избрал обратный путь. Дьявол согрешил, и, подобно Ансельму Кентерберийскому, Фома Аквинский столкнулся с проблемой: каким именно образом он это сделал и в чем конкретно заключался его грех? Отвечая на первый вопрос, Аквинат в «Сумме теологии» пишет: «Ангелы не могут грешить по природе, но они могут грешить по отношению к сверхъестественному»¹¹⁰. Далее в трактате *De malo* читаем: «Грех дьявола относится не к естественному порядку, но к сверхъестественному»¹¹¹. Что именно Фома Аквинский понимал под словом «сверхъестественное»? Между тем он давал вполне четкое определение этого термина: это все, что лежит за пределами сотворенной природы. Ангелы и демоны являются частью природы, поэтому они естественны. Но Бог может дать им сверхъестественную благодать, в результате чего такая благодать выйдет за

107 Сумма против язычников, 3.10

108 Там же, 3.108-110

109 *Demalo*, 16.3-4; Сумма теологии, 1.63.7

110 Сумма теологии, 1.58.5

111 *Demalo*, 16.3

рамки их природы¹¹². Бог наделил Люцифера именно такой благодатью, в результате чего он обрел совершенство. Не имея недостатка ни в уме, ни в свободе воли, дьявол ясно понимал, что подобная благодать лучше любого мирского счастья, но все равно отверг ее. Содержание греха Люцифера заключается в том, что он предпочел мирское счастье вечной гармонии и совершенству. Фома Аквинский конкретизирует: дьявол осознавал всю невозможность такого стремления, как быть равным Богу, поскольку, как уже говорилось выше, был наделен совершенным умом. Скорее он хотел обрести некое богоподобие в том смысле, чтобы быть абсолютно свободным, самому определять путь совершенствования и достигать счастья собственными силами в тот момент, когда он этого захочет¹¹³. Дьявол захотел независимости от Бога, и в этом состоял его грех.

В «Сумме теологии» Фома Аквинский пишет, что ангелы способны только на два вида греха – это гордость и гнев, - поскольку все остальные грехи относятся к слабостям тела, а ангелы же являются бестелесными созданиями¹¹⁴. Формой греха дьявола является первый вид. «Он [дьявол] укрепился в таком чувстве превозношения себя, которое и есть грех гордости»¹¹⁵, «Он хотел добиться счастья собственными силами, без помощи Бога, как того хотел Бог»¹¹⁶. Независимость, которую возжелал Люцифер, была вызвана его стремлением к тому, чтобы ничем не быть обязанным своему Создателю. Такая трактовка пересекается с мнением Ансельма Кентерберийского: Люцифер мог получить желаемое только в том случае, если бы остался тем, кем он был.

Когда Люцифер согрешил? Он не мог этого сделать в момент своего создания, ибо в противном случае его свобода воли не имела бы возможности проявиться, и тогда вина за то, что Бог создал дьявола грешным по природе, ложилась бы вновь на Творца. Следовательно, Люцифер согрешил через

112 Там же.

113 Гертых, В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. — 1994. — № 1.- с. 37-42.

114 Сумма теологии, 1.13

115 Там же, 1.63.2

116 Там же, 1.63.3

некоторое время после своего создания, а конкретно тогда, когда осознал три вещи: свою отличность от Бога, свою зависимость от него и наличие выбора согласиться с таким положением дел или отвергнуть его. «В первый момент все ангелы были добрыми, но в следующий момент добрые ангелы отделились от злых»¹¹⁷.

Фома вводит интересное утверждение, согласно которому дьявол лишь косвенным образом ответственен за все зло в мире. Что это значит? Дьявол может склонять нас к греху или вводить нас в искушение, но он никогда не может лишиться нас свободы выбора и принудить к греху. «Ясно, что у дьявола нет возможности насильно склонить людей к греху»¹¹⁸. Сатана может заставить нас грешить телом, но душа всегда сохраняет свободу выбора между добром и злом. Отсюда можно сделать еще один вывод: ответственность за первородный грех лежит на человеке, а не на дьяволе, который всего лишь делал то, что у него получается лучше всего, искушал нас. Поскольку дьявол является косвенной причиной зла и, кроме того, не имеет над людьми абсолютной власти, Фома приходит к следующему умозаключению: нужно описывать само зло, без какой-либо персонификации. «Священное Писание и Предание требуют веры в дьявола, однако естественный разум и логика в этом не нуждаются»¹¹⁹.

В таком случае возникает вопрос, зачем вообще нужен дьявол? Фома в «Сумме теологии» отвечает на него так: «Дьявол возглавляет всех злодеев, так как они его последователи»¹²⁰. Далее он поясняет, что дьявол является не только и не столько их лидером, сколько принципом, объединяющим всех злодеев. Подобно тому, как Христа считают главой Церкви, выступающей Его Мистическим Телом и объединяющей всех праведников, так и Сатану можно считать главой всех злодеев, образующих мистическое тело дьявола¹²¹.

117 Там же, 1.63.5-6

118 Там же, 1.114.3

119 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 257

120 Сумма теологии, 3.8.7

121 Там же

Дьявол и примкнувшие к нему падшие ангелы в результате содеянного греха были низвергнуты с небес в нижний воздух и преисподнюю. Но суть их наказания заключается не в этом, а в том, что они таким образом лишены общения с Богом. «Некоторые теперь в аду, чтобы мучить грешников...; другие в воздухе, чтобы искушать людей...; в конце мира, после суда, они все будут в аду»¹²².

Касательно возможности спасения для дьявола и его приспешников Фома отвечает однозначно: «Злые ангелы, согрешив, закоснели в своих грехах»¹²³. Иными словами, Люцифер и демоны обречены на вечное проклятие и лишены возможности спасения или обращения. Люди руководствуются в своих поступках наблюдениями и рассудком. У ангелов же совершенно другая природа. В отличие от людей, они постигают истину с помощью интуиции, непосредственно и без помощи чувств или разума. Ангелы видят ситуацию в полном свете, с самого первого мгновения верно оценивая ее. Они всегда наделены достаточным количеством информации, чтобы сделать правильный выбор, в отличие от человека, чье восприятие сильно ограничено. Таким образом, и грех, совершенный ими, имеет более тяжелые последствия. Это в свою очередь порождает новую причину зла в виде ненависти и презрения, которые падшие ангелы питают к тем, кто обладает возможностью спасения. «Грешники имеют лютую ненависть. Злые ненавидят всех праведных, и счастье святых, в частности, раздражает грешников»¹²⁴.

Что касается идеи спасения, то Фома здесь практически полностью соглашается с теорией сатисфакции Ансельма Кентерберийского. Спасение человечества заключается в сатисфакции, предложенной Богу, после чего должно последовать восстановление возможности человека общаться с Господом. Страдания Христа вроде освобождают людей от власти Люцифера, тогда как на самом деле он никогда не имел над нами полноценной власти.

122 Там же, 1.64.3-4

123 Там же, 1.64.2

124 Там же, 1.64.3

«Люди искуплены Богом, а не дьяволом. Цена заплачена Богу, а не дьяволу. Поэтому Христос платит своей кровью за наше спасение не дьяволу, а Богу»¹²⁵. Следовательно, термины «выкуп» и «искупление» нужно рассматривать только по отношению к Богу, а не сатане, так как именно он платит за наши грехи.

Фома не смог разрешить старую проблему, существовавшую еще в досхоластический период средневековой философии. Она состоит в противоречии между тем, что страдания Христа разрушили власть сатаны над человечеством, и тем, что зло продолжает успешно свершаться. Дьявол продолжает существовать, вводя нас в искушения и нанося различный вред.

Также обратим внимание, что Фома, в отличие от предыдущих схоластов, совсем не касается вопроса о «скованности» Люцифера, рассмотренный Петром Ломбардским. Схоласты не могли не обращаться к проблеме заключения дьявола, так как данная проблема навеяна самой Книгой Откровения. Видимо, Фома считал подобный вопрос бессмысленным¹²⁶, так как представлял сатану и других падших ангелов бесплотными духами, о чем говорилось выше.

Вместо этого к достижениям Аквинского можно отнести скрупулезное, очень мелочное описание действий демонов и сатаны. Хотя такое педантичное внимание к деталям иногда приводило к абсурду, многие из описанных действий брались за основу последующими философами. Кроме того, среди современных исследователей существует мнение, что дьявология Фомы Аквинского повлияла на развернувшуюся в XV-XVII вв. охоту на ведьм, укрепив в человеческом сознании веру в демоническое¹²⁷.

Фома считал, что демоны постоянно атакуют людей, вводя их в искушение, чтобы воспрепятствовать установлению Царства Божьего на земле. Дьявол никогда не является причиной греха, но его зло заключается в том, что он поощряет грех в любой его форме¹²⁸. Каждый грешник, осознанно

125 Там же, 3.48.4

126 Келли, Г.А. Сатана. Биография. С. 89

127 Коплстон, Ф. История средневековой философии. С. 93

128 Сумма теологии, 1.114

или неосознанно, служит сатане, тем самым внося посильный вклад в борьбу с Богом. «Дьявол – владыка сего мира, не в смысле владыка вселенной, но господин тех, кто, живя мирской жизнью, служит ему»¹²⁹. Однако, все возможности дьявола ограничены позволением Бога, кроме того, они находятся в пределах физических законов. Дьявол не может превратить царевну в лягушку, но он может обмануть наши органы чувств, нарушить восприятие¹³⁰ и заставить нас поверить в то, что лягушка, сидящая перед нами, это царевна. Иногда он использует материальные объекты, например, золото, чтобы подкрепить свой обман. Не обладая материальным телом, дьявол может принимать практически любой телесный облик, с помощью которого вступает с человеком в половые сношения¹³¹.

Подводя итоги, следует сказать, что учение о дьяволе и зле у Фомы Аквинского тесно связано с теодицеей и концепцией блага. Стараясь оперировать логическими аргументами, а не только церковными догмами, он пытается доказать управление Вселенной добрым Божественным началом, несмотря на наличие зла в мире. Аквинский стремится показать, «что даже наличие в мире демонов не могло бы поколебать фундаментальную благость мира и его Творца в силу того, что Бог всегда направляет и использует злые деяния демонов к добру, и в силу того, что даже демоны были изначально сотворены благими»¹³². Таким образом, можно утверждать, что для учения Фомы характерен оптимистический гуманизм, наделяющий человека свободой воли, обеспечивающей ему стойкость перед лицом сатаны.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

129 Там же, 1.65

130 Рассел, Дж.Б. Люцифер. Дьявол в средние века. С. 259

131 Demalo, 16.9; Сумма против язычников 2.154

132 Бандуровский, К.В. Демонология Фомы Аквинского // Человек. – 1999. - № 5. - с. 83

В средние века философия была неотделима от теологии. Однако, данная связь включала в себя не только отношения подчинения, но и включенность философии в богословские споры и диспуты. Философская аргументация и терминология часто использовались в христианской полемике. С помощью нее опровергались и защищались основные догматы христианского вероучения.

Философия была неоднородна и изменялась на протяжении всей истории Средневековья.

Изначально она была представлена учением так называемых апологетов – раннехристианских авторов II-IV вв. При сохранении господства древних культов и античных школ они вынуждены были разработать целостную философскую систему для защиты своей религии. Апологетика внесла существенный вклад в формирование языка философии средневековья.

Следующим этапом стала патристика, названная так потому, что ее представители в своих трудах опирались на философские и богословские учения отцов Церкви. В данный период складываются три направления средневековой философии: креационизм, теоцентризм и провиденциализм.

Креационизм утверждает, что Бог сотворил всю материю, как живую, так и неживую, из ничего за ограниченный промежуток времени. Согласно принципу теоцентризма, единственным источником и причиной всего сущего выступает Бог. Суть провиденциализма заключается в том, что свободы воли человека не существует, поскольку все, начиная со всей истории человечества и заканчивая отдельными поступками людей, подчинено некоему высшему началу – Божественному Провидению.

Начиная с апологетики и патристики, средневековая философия в XI в. пришла в своем развитии к такому типу мышления, который впоследствии назовут главенствующим способом средневекового мировидения, а именно к схоластике. Схоластика, в отличие от апологетики и патристики, характеризуется строгой систематичностью, дидактичностью и

рациональным подходом к решению проблем. В какой-то мере ее можно назвать «школьной» философией из-за ее стремлений к различного рода нравоучениям и упорядочиванию всего сущего, созданию жестких иерархий. В схоластике столкнулись рационализм Античности и проблематика раннехристианских мыслей, что привело к рождению качественно нового образа мышления, типа философствования.

Схоластика не возникла спонтанно, а имела ряд обусловивших ее появления предпосылок. Среди них можно назвать следующие:

- изменение общественной и мыслительной парадигмы, в результате которого формируется новый тип людей, именуемых интеллектуалами;
- появление наряду с монастырскими школами мирских образовательных учреждений, а также появление и развитие первых университетов, привело к росту уровня образованности общества;
- диспуты, возникшие в стенах университета, вскоре перешли и в схоластику, вооружив ее мощным логическим и методологическим инструментарием;
- становление и развитие схоластики во многом было обусловлено признанием авторитета Аристотеля в качестве ведущего философа прошлого.

Отличительными особенностями схоластики являются:

- составление сумм,
- предпочтительная форма оппонирования – диспут или дискуссия;
- строгое следование логике;
- систематичность;
- дидактичность;
- рациональный подход к решению проблем;
- главная проблема схоластической философии – проблема универсалий.

Одной из ведущих проблем, волновавших людей с самых ранних веков христианства, стала проблема дьявола. Она включала в себя множество граней, «подвопросов», постепенно дополняясь новыми и новыми

затруднениями. Среди наиболее проблематичных из них можно назвать следующие: если Бог всемогущ и вседобр, почему он допускает существование зла в мире; если Бог всемилостив, почему он при сотворении мира позволил возникнуть злу; что такое зло, какова его роль, сила, имеет ли оно сущность и т.д. В средние века представления о зле прочно скрепились в человеческом сознании с фигурой дьявола как главного оппонента Бога.

Одними из первых, кто в той или иной степени подошли аналитически к теме дьявола и морального зла были схоласты. Их решения древних проблем дьявологии были очень оригинальными. Здесь абстракции парадоксальным образом соседствуют с деталями.

Наиболее видными авторитетами по проблемам, связанным с дьяволом, были Ансельм Кентерберийский, выдвинувший концепция зла как отсутствия, Петр Ломбардский, составивший полную энциклопедию схоластических представлений о зле, существовавших на момент его жизни, и Фома Аквинский, наиболее последовательный из всех схоластов по морально-этическим вопросам.

Святой Ансельм под злом понимал отсутствие добра, и, хотя концепция отсутствия существовала у более ранних философов, Ансельм внес в нее важные дополнения. Кроме того, его рассуждения на долгие годы использовались теологами в качестве оправдания Бога за существование зла в мире. Взгляды Ансельма дополнили теорию сатисфакции и открыли новые грани места дьявола в общей идее спасения. Его работы с одной стороны способствовали уменьшению роли дьявола в христианстве, с другой – способствовали решению проблем, вызванных существованием зла в мире, созданным вседобрейшим Творцом.

Петр Ломбардский достиг определенных успехов не только тем, что собрал, проанализировал и прокомментировал большую часть существующих рассуждений по дьявольской теме, но и тем, что он смог привнести новые идеи, которые стали превосходным интеллектуальным оружием Церкви против еретиков и других противников истинной религии. Авторитет

«Четырех книг сентенций» был настолько велик, что в последующем каждый уважающий себя теолог считал священной обязанностью написать свой комментарий на это сочинение.

Так сделал Фома Аквинский, который и в других своих сочинениях неоднократно ссылается на это произведение. Он, как и все остальные схоласты, пытался доказать управление Вселенной добрым Божественным началом, несмотря на наличие зла в мире. Учение о дьяволе и зле у него тесно связано с теодицеей и концепцией блага. Аквинский стремится показать, что даже наличие в мире демонов не могло бы поколебать фундаментальную благость мира и его Творца в силу того, что Бог всегда направляет и использует злые деяния демонов к добру, и в силу того, что даже демоны были изначально сотворены благими.

Общую целостную концепцию восприятия дьявола средневековыми схоластами можно свести к следующим положениям:

- 1 Бог не несет ответственности за появление дьявола, а вместе с ним и зла, в мире. Свобода воли, присущая всем созданным им существам изначально, возлагает вину за падение Люцифера на самого Люцифера.
- 2 Грех дьявола заключался не в том, что он захотел стать подобным Богом. Дьявол понимал всю невозможность осуществления такого желания, так как обладал совершенным умом, подобно другим ангелам. Скорее, он хотел обрести богоподобие в том смысле, чтобы быть абсолютно свободным, самому определять путь совершенствования и достигать счастья собственными силами в тот момент, когда он этого захочет. Дьявол захотел независимости от Бога, и в этом состоял его грех.
- 3 Власть дьявола над людьми сильно ограничена. Согласно же Ансельму Кентерберийскому, дьявол вообще не имеет над нами власти. Сатана и его демоны могут лишь вводить человека в искушение, но заставить его делать зло не в их силах.

- 4 Люди имеют как минимум два неоспоримых преимущества перед дьяволом и его армией, а именно постоянно имеющаяся свобода выбора и возможность спасения (т.н. «теория сатисфакции», подробно рассмотренная и дополненная Ансельмом Кентерберийским). Дьявол, выступив против Бога, окончательно утратил свою свободу выбора и теперь обречен быть его вечным оппонентом. Когда на земле наступит Царство Божие, единственным, на кого не распространится благодать Творца и кто не получит спасение, будет дьявол, поскольку его грех слишком велик и его невозможно искупить.
- 5 Дьявол – не абстрактное понятие и ни в коей мере не мифологическое существо. Схоласты придавали понятию дьявол четко определенный смысл. Это воплощение зла, его форма.
- 6 Дьявол является воплощением любого вида зла, существующего в мире. Сюда входит абсолютное зло, метафизическое, физическое и моральное зло, оно же грех.
- 7 Дьявол, а вместе с ним и зло, есть не что иное, как отсутствие добра, которое, однако, Фома Аквинский раскрывал несколько шире, чем Святой Ансельм. Но общие положения концепции отсутствия имелись у всех схоластов.
- 8 Всеми схоластами рассматривался вопрос, почему после падения дьявола всемогущий Бог позволяет злу существовать, почему он не искоренит его из мира, вернув туда гармонию и совершенство. Ответ схоластов в той или иной форме был один: зло необходимо для большего торжества добра. Несовершенства и недостатки творений нужны для того, чтобы в полной мере выразить все совершенство и величие Творца. Мир, в котором все совершенно, был бы статичным и нерушимым, и такой мир сложно было бы создать и поддерживать, не допуская при этом недостаточности, несовершенств и страданий.

Опасаясь, что в мире может укорениться представление об отсутствии четкого выбора между добром и злом, схоластика стремится утвердить идею благодати всего творения, причем даже в тех областях бытия, которые пребывают в тени. Поэтому она с такой тщательностью и скрупулезностью подходит к решению проблемы дьявола, анализируя и изучая данную фигуру со всех сторон.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

- 1) Ансельм Кентерберийский. Сочинения / Перевод, послесловие и комментарии И. В. Купреевой. – М.: Канон, 1995. – 400 стр. – (История христианской мысли в памятниках)
- 2) Начинкин, Е. Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком и Искупление. В кн.: Второй международный симпозиум христианских философов: материалы. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 286 стр.
- 3) Неретина, С. С. Петр Ломбардский. Четыре книги сентенций / С. С. Неретина // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): в 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб: РХГИ, 2001. – С. 477-493.
- 4) Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. // Перевод и примечания Т. Ю. Бородай. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2044. – 440 стр.
- 5) Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга III // Историко-философский ежегодник / Гл. ред. Н. В. Мотрошилова, Отв. ред. О. В. Голова. – М.: Наука, 2005. – С. 61–88.
- 6) Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопросы 1-43 // Перевод С.И. Еремеева (гл. 1-26), А.А. Юдина (гл. 27-43). – М.: ООО «Элькор-МК», 2002. – 560 стр.
- 7) Фома Аквинский. Сумма теологии. Вопросы 44-74 // Перевод, общая редакция и примечания С.И. Еремеева. – Киев: Эльга, 2003. – 336 стр.
- 8) Фома Аквинский. Сумма теологии. Том 2 // Перевод А. С. Апполонова. – М.: Издатель Савин С.А., 2007. – 654 стр.
- 9) The De Malo of Thomas Aquinas / By St. Thomas Aquinas; With Facing-page Translation by Richard Regan; Edited with an Introduction and Notes by Brian Davies. – Oxford University Press, 2001.

Литература:

- 1) Рассел, Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века / пер. с англ. Т. Антонова. – М.: Евразия, - 2001, 448 стр.
- 2) Поло де Бонье, М.-А. Средневековая Франция / пер. с франц. Н.И. Озерской. – М.: Вече, - 2014, 384 стр.

3) Лепин, С. А. Петр Ломбардийский / С.А. Лепин // Новейший философский словарь / Глав. науч. редактор и сост. А.А. Грицанов. - Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. - 896 стр.

4) Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. III, Н-С / Ин-т философии Российской акад. наук; Гл. ред. В. С. Степин. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Мысль, 2010. — 692 стр.

5) Неретина С. С. К истории средневековой философии / С. С. Неретина. – Архангельск: Издательство Поморского педагогического университета, 2009. – 386 стр.

6) Философия западноевропейского средневековья: Учебное пособие / отв. ред. Д. В. Шмонин. – СПб: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. – 299 с.

7) Соколов, В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. – М.: Высш. Школа, 1979. – 448 с., ил.

8) Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов. — М.: Высш. Школа, 1991. —512 с.

9) Философия. / Под общей редакцией проф. Ю. А. Харина. – Минск: Наука, 2011. – 486с.

10) Столяров А.А. Проблема универсалий / История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. - М.: Греко-латинский кабинет, 1995 - с.341-346

11) Шмонин Дмитрий Викторович. Вторая схоластика, XVI - начало XVII в.: Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.03. - Санкт-Петербург, 2003. - 429 с.: ил. РГБ ОД, 71 03-9/87-Х

12) Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. – М.: АСТ, 2010. – 832 с.

13) Жильсон, Э. Философ и теология / перевод с франц. К Демидова. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.

- 14) Купреева, И.В. Ансельм Кентерберийский. Биографический очерк / И.В. Купреева // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. - М.: Канон, 1995. - С. 273-305 – (История христианской мысли в памятниках)
- 15) Шаповалов, В.Ф. Философия. Общение. Человек. Прошлое и настоящее / В.Ф. Шаповалов. – М.: Амрита, 2011. – 640 с.
- 16) Коплстон, Фредерик. История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой; Послесловие М.Гарнцева. – М.: Энигма, 1997, 512 с.
- 17) Ларионов, И.Ю. Термин «sponte» в учении о свободе воли Ансельма Кентерберийского / О.Э. Душин, Д.В. Шмонин // Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. – 2005. - № 8. – с. 86-93.
- 18) Реале, Дж., Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. / пер. с ит. С. Мальцевой. – Спб.: ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 386 с.
- 19) Келли, Г.А. Сатана. Биография / пер. с англ. О. Когтевой, Л. Якушиной. – М.: Весь мир, 2000. – 328 с.
- 20) Махов, А.Е. HostisAntiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии / А. Е. Махов. – М.: Intrada, 2006. - 416 стр.
- 21) Мюшембле, Робер. Очерки по истории дьявола: XII-XX вв. / Перевод с франц. Е. Морозовой // М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 584 стр.
- 22) Рассел, Дж. Б. Князь тьмы. Добро и зло в истории человечества / пер. с англ. И. Ларионова. – М.: Евразия, - 2002, 448 с.
- 23) Бандуровский, К.В. Проблемы этики в «Сумме теологии» Фомы Аквинского // Вопросы философии. – 1997. - №9. - с. 156-162.
- 24) Коплстон, Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / пер. с англ. В. П. Гайденко // Долгопрудный: Вестком, 1999. - 276 с.
- 25) Гертых, В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии. — 1994. — № 1.- с. 37-42

- 26) Бандуровский, К.В. Демонология Фомы Аквинского // Человек. – 1999. - № 5. - с. 79-85.
- 27) Виндельбанд, Вильгельм. История философии: Пер. с нем. – К.: Ника-Центр, 1997. – 560 с. – (Серия "ПОЗНАНИЕ"; Вып.5).
- 28) Шлипер, Андреас. Трактат Сатаны. История Дьявола, рассказанная им самим / пер. с англ. Р. Секачева. – М.: АСТ, 2007. – 608 стр.
- 29) Махов, А.Е. Сад демонов. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / А.Е. Махов. – М.: Intrada, 2007. - 320 стр.
- 30) Аверинцев, С.С. Сатана [Электронный ресурс]: Энциклопедия культур DeJaVu / С.С. Аверинцев. – Электрон. текстовые дан. – М.: [б.и.], 2002. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/d/Devil.html>, свободный.
- 31) Иванов, В. Г. История этики средних веков / В.Г. Иванов. - СПб.: Издательство «Лань», 2002. — 464 с. — (Мир культуры, истории и философии).
- 32) Арон Реймон. Лекции по философии истории: Курс лекций в Коллеж де Франс. Пер. с фр. / Отв. ред. и автор послесл. И. А. Гобозов. Изд. 3-е. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. — 336 с.
- 33) Амфитеатров, А.В., Орлов, М.А. Дьявол. История сношений человека с дьяволом / А.В. Амфитеатров. - М.: Издат. центр МП «ВНК», 1992. – 839 с.
- 34) Боргош Ю. Фома Аквинский / Ю. Боргош. - М.: Мысль, 1975. -179 с.
- 35) Голосовкер Я.Э. Логика мифа. / Я.Э. Голосовкер. - М: Наука, 1987. – 218 с.
- 36) Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. / А.Я. Гуревич. - М.: Искусство, 1984. – 349 с.
- 37) Иванова Е.Ю. Мифология добра и зла. / Е.Ю. Иванова. - Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 1999. – 88 с.

- 38) Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. / Ф.Ч. Кессиди. - М.: Мысль, 1972. – 311 с.
- 39) Коган Л.Н. Зло. / Л.Н. Коган. - Екатеринбург: Изд-во Уральского Университете, 1992. – 109 с.
- 40) Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. / Г.Г. Майоров. - М.: Мысль, 1979. – 431 с.
- 41) Сандулов Ю.А. Дьявол. Исторический и культурный феномен. / Ю.А. Сандулов. - СПб.: Лань, 1992. – 192 с.
- 42) Скрипник А.П. Моральное зло в истории этики и культуры. / А.П. Скрипник. - М., 1992. – 352 с.
- 43) Фетисов В.П. Добро и зло. Опыт историко-философского анализа. / В.П. Фетисов. - Воронеж: Издат. Воронежского Университета, 1982. – 125 с.
- 44) Энциклопедия мифы народов мира в 2 т. под ред. С.А. Токарева. М., 1982.
- 45) Яковлев В.Г. «Добро» и «Зло» в христианском вероучении. Алма-Ата, 1973.
- 46) Лосский Н.О. Бог и мировое зло: Сборник. / Н.О. Лосский. - М.: Республика, 1994. - 432 с.
- 47) Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Республика, 1996. 478 с.
- 48) Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. М.: Факториал, 1998. 256 с.
- 49) Шейнман М.М. Вера в дьявола в истории религии. М.: Наука, 1977.- 110 с.
- 50) Шердаков В.Н. Добро и зло. Очерк нравственной философии. М.: Знание, 1992. 64 с.
- 51) Маковка Н.М. Проблема выбора в диалектике возможности и действительности. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1978. 194 с.
- 52) Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991.368 с.

53) Кузнецова Г.В., Максимов Л.В. Природа моральных абсолютов.
М.: Наследие, 1996. 128 с.