

А. И. Бродский

ВРЕМЯ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИЯ СВЯТЫХ ДАРОВ

КИЕВСКОЕ БОГОСЛОВИЕ И РОССИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ*

В статье утверждается, что философия, которая преподавалась в православных школах на территории Речи Посполитой в конце XVI — начале XVII в., а затем стала идейной основой движения «латинствующих» в Москве, может быть отнесена к так называемой второй схоластике. Особенности второй схоластики — это отрицание предопределения в богословии, использование вероятностных подходов в логике и этике, отрицание абсолютизма в политике. Эти черты сделали вторую схоластику неприемлемой для Российской империи и других возникавших в Европе абсолютных монархий, которые идеологически опирались на универсальный рационализм раннего Просвещения. И в Западной Европе, и в России вторая схоластика оказалась в «зоне культурного отчуждения». В то же время господство второй схоластики в православных школах Речи Посполитой совпало по времени со становлением культурного своеобразия Украины и во многих отношениях определило характерные черты украинского менталитета.

Ключевые слова: Россия, Украина, православие, вторая схоластика, Просвещение, культурное отчуждение.

A. I. Brodsky

THE TIME OF TRANSUBSTANTIATION OF THE HOLY SACRAMENT

Kiev's theology and Russian Enlightenment

This article argues that the philosophy that was taught in Orthodox schools in Rzeczpospolita in the late XVI — early XVII century, and then became the ideological basis of the movement “Latinism” in Moscow, can be attributed to the so-called second scholasticism. Features of the second scholasticism are the denial of predestination in theology, the use of probabilistic approaches in logic and ethics, the opposition to absolutism in politics. These features make the second scholasticism unacceptable for arising in Europe of that time of absolute monarchies, including the Russian empire, which was ideologically based on universal rationalism of early Enlightenment. In Western Europe and in Russia the second scholasticism has become “a cultural exclusion zone”. However, the dominance of the second scholasticism in Orthodox schools of Rzeczpospolita coincided with the formation of cultural identity in Ukraine and in many ways defined the characteristics of the Ukrainian mentality.

Keywords: Russia, Ukraine, Orthodox Church, second scholasticism, Enlightenment, cultural exclusion.

В исторической науке считается общепризнанным, что русская культура XVII в. формировалась под сильным влиянием так называемого *латинско-польского* образования, носителями которого являлись в основном выходцы из регионов, относимых ныне к территории Украины и Белоруссии. Образовательные процессы в России берут свое начало в конце XVI в. на западнорусских землях, входивших тогда в состав Речи Посполитой, и во второй половине XVII в. перекидываются на территорию

Бродский Александр Иосифович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9.

Brodsky Alexander I. — Doctor of Philosophy, Professor, Saint Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; abrodsky59@mail.ru

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00192), СПбГУ.

Московского княжества. Конец XVII столетия в Москве ознаменовался жестокой борьбой между партиями «латинствующих» и «гречествующих», главным пунктом которой стал литургический вопрос о времени пресуществления Святых Даров. «Вопрос о пресуществлении Святых Даров, — писал в конце XIX в. историк Г. Миркович, — был собственно поводом, предлогом для борьбы двух противоположных начал, двух принципов, двух цивилизаций. <...> Борьбу эту правильно будет назвать борьбой великоросской цивилизации, понимаемой тогда в смысле греческого образования, с малороссийской, понимаемой тогда в смысле латино-польского образования» [1, с. 10]. Борьба эта закончилась поражением обеих партий и переориентацией русской культуры после Петра I сначала на протестантские, а затем на просветительские образцы. И если греческие, византийские истоки русской культуры в дальнейшем неоднократно подвергались попыткам реактуализации, то латинско-польские влияния, похоже, навсегда оказались в зоне «культурного отчуждения»¹.

Во всей этой истории остаются неясными некоторые принципиальные моменты. Во-первых, не вполне ясно, что означает *польский* характер образования и чем *латинско-польское* образование отличается, например, от *латинско-французского* или *латинско-итальянского*. Во-вторых, не совсем понятно, почему именно вопрос о времени пресуществления Святых Даров стал главным поводом для раздора между сторонниками разных моделей образования. В-третьих, необходимо как-то объяснить, почему *латинско-польское* образование так и не прижилось в России, уступив место *немецко-протестантскому*. Наконец, в-четвертых, важно выяснить, повлияло ли как-нибудь это загадочное *латинско-польское* образование на дальнейшее развитие русской культуры и в какой мере оно определило культуру Польши и Украины. Настоящая статья не предлагает однозначных ответов на эти вопросы, но имеет целью предложить определенный подход к рассмотрению обозначенного круга проблем.

Вторая схоластика

Культурный и государственный расцвет Польши приходится на конец XVI — начало XVII в., т. е. на эпоху Контрреформации и так называемой второй схоластики. Нахлынувшие после Тридентского собора в страну иезуиты не только остановили развившиеся там реформационные процессы, но и сделали Польшу таким же оплотом своей философии и политики на северо-востоке Европы, каким на юго-западе была Испания. Не будет преувеличением сказать, что иезуитский неаристотелизм стал национальной философией Речи Посполитой. Таким образом, к концу XVII в. вторая схоластика, вытесненная на периферию культуры картезианством и сенсуализмом, сохранила свои позиции только на географической периферии Западной Европы — в Испании и в Польше.

В отечественной историко-философской литературе вторая схоластика долгое время рассматривалась как явление исключительно консервативное, пытавшееся повернуть развитие европейской культуры вспять. Только в последние десятилетия оценки стали меняться [3; 4]. Современные исследователи находят во второй схолистике много оригинальных и новых для своего времени идей. Однако недостаточно сказать, что схоластика конца XVI — начала XVII в. содержала новые по сравнению

¹ О зонах отчуждения, деактуализации и реактуализации в культуре см.: [2].

со Средневековьем идеи и подходы. На мой взгляд, речь может идти о некоей альтернативной Просвещению модели развития европейской культуры, которая не нашла осуществления вследствие целого ряда социально-политических обстоятельств, но потенциал которой еще может быть востребован в будущем [5].

Во главу угла всех богословских и философских построений вторая схоластика поставила идею свободы человека, которая противопоставлялась протестантской концепции предопределения. Согласно номиналистической метафизике Франсиско Суареса, действительно существует лишь индивидуальное и конкретное бытие, а не универсалии; различие между сущностью и существованием можно провести только мысленно, логически (*distinctio rationis*) — в реальных вещах этого различия нет. Это индивидуальное и конкретное бытие определяет себя самостоятельно, по своей внутренней причине [6]. Поэтому мир представляет собой не жесткую иерархичную систему, однозначно реализующую божественный замысел, а систему динамичную, с элементом неопределенности, в которой есть место для случайного и непредсказуемого. Случайное и непредсказуемое является объектом *апостериорного* знания, которое существует наряду с *априорным* знанием необходимого. В человеке эта самообусловленность индивидуального бытия обнаруживается как свобода воли. Поэтому богословие иезуитов истолковывало божественное *предопределение* (*praedestinatio*) как божественное *предзнание* (*praescientia*), оставляя место свободному целеполаганию и ответственности.

Чтобы совместить идею свободы с идеей всемогущества Бога, испанский иезуит Луис де Молина предложил концепцию «среднего знания» (*scientia media*): Бог заранее знает, что выберет человек, так как Ему открыто всё прошлое, настоящее и будущее; но Он не определяет выбора, не предпосылает выбору каких бы то ни было *необходимых оснований*, и единственным основанием выбора всегда остается свободная воля человека. Таким образом, «среднее знание» является промежуточным между априорным знанием *необходимого* и апостериорным знанием *случайного*.

Отрицание онтологической необходимости любых событий приводило вторую схоластику и к отрицанию логической необходимости любых истинных суждений. Поэтому для иезуитов характерно внимание не только к аподиктической логике, но и к логике правдоподобных мнений. Согласно Аристотелю, правдоподобное мнение — это мнение, которое «кажется правильным всем или большинству людей или мудрым — всем или большинству из них или самым известным и славным» [7, с.349]. Решить, какое из правдоподобных мнений следует предпочесть, можно лишь путем их обсуждения и оценки каждого мнения по следствиям, вытекающим из него. Техника подобного обсуждения изложена в «Топике», которая наставляет в искусстве спора. Не случайно в своей педагогической практике иезуиты отводили центральное место развитию навыков ведения диспута, умению сравнивать и оценивать различные точки зрения.

Применение отмеченных метафизических и логических идей к сфере этики привело к созданию системы так называемого *пробабилизма*. Теоретики пробабилизма (Т. Санчез, А. Эскобар-и-Мендоза, Г. Бузенбаум, А. Диана и др.) справедливо замечали, что если бы человек в своих поступках был вынужден полагаться лишь на несомненные и общезначимые основания, то он вовсе не мог бы совершать никаких поступков. В нравственной сфере мы имеем дело не с всеобщими и необходимыми истинами, а лишь с более или менее достоверными мнениями, т. е. с мнениями,

которые либо разделяются большинством людей, либо опираются на какой-нибудь авторитет. Человеку в каждой конкретной ситуации приходится на свой страх и риск выбирать одно из этих мнений, принимая на себя всю ответственность за последствия своих действий².

Важнейшим элементом второй схоластики являлась политическая доктрина Общества Иисуса, основы которой тоже были сформулированы Фр. Суаресом. Согласно этой доктрине, общество есть естественное состояние человека, вне которого он жить не может и, следовательно, представляет собой божественное установление. Общество, в свою очередь, не может существовать без власти, в этом смысле всякая власть — от Бога. Но принадлежит эта власть всему обществу, а монархия есть лишь результат ее делегирования. Монарх — делегат народа, а не представитель Бога, и если монарх нарушает договор, то народ вправе оказывать ему сопротивление, вплоть до свержения и убийства. Не случайно сторонников суаресовской политической доктрины называли *монархомахами*. Произошедшие на рубеже XVI–XVII вв. убийства Вильгельма Оранского в Нидерландах и двух Генрихов — Генриха III и Генриха VI во Франции были непосредственно связаны с этой доктриной.

Весь обозначенный комплекс идей второй схоластики подвергся в Западной Европе резким нападкам со стороны представителей философии раннего Просвещения.

Аристотелевская логика правдоподобных мнений стала главным объектом критики картезианцев и сенсуалистов. Неоаристотелизм иезуитов был атакован янсенистами из Пор-Рояля (А. Арно, П. Николь, Б. Паскаль и др.), которые противопоставили аристотелевскому принципу *достоверности* мнений принцип *очевидности*, восходящий к картезианскому учению об интеллектуальной интуиции [9]. Такой подход вполне соответствовал идеологии янсенизма с ее верой в божественное предопределение. Согласно янсенизму, основания для веры и жизни мы должны искать не в доводах людской мудрости, а в данных нам божественной благодатью ясных и четких идеях. Эти идеи не оставляют человеку никакого места для выбора. Люди могут либо «по невниманию» не видеть этих идей и «блуждать в потемках», либо, следуя правильному методу, узреть их и подчинить им свой разум и свою волю.

Те же янсенисты из Пор-Рояля подвергли наиболее беспощадной критике теорию пробабализма³. Именно они способствовали тому, что в европейской культуре прочно утвердился миф о якобы беспрецедентном цинизме иезуитской этики.

Метафизические принципы второй схоластики были подвергнуты обстоятельной критике Г. В. Лейбницем. В «Теодицее» Лейбниц категорически отвергает идею «среднего знания» и, опираясь на им же самим сформулированный *закон достаточного основания*, отстаивает идею априорной необходимости всех событий и явлений, на которой затем основывает свою теорию «предустановленной гармонии» [10, с. 154–157].

Что же касается политических воззрений иезуитов, то они не только были подвергнуты радикальному остракизму со стороны зарождающейся идеологии абсолютизма, но и не раз служили поводом для изгнания иезуитов из тех или иных стран и в конце концов привели к временному запрету ордена.

² О логических основаниях этики пробабализма см.: [8].

³ Речь идет о таких коллективных сочинениях янсенистов, как «*Teologie morale des Jesuits*» и «*Factum pour les cures de Paris*», а также о знаменитых «Письмах провинциалу» Б. Паскаля.

Таким образом, к концу XVII в. Польша, как уже было сказано, осталась чуть ли не единственным оплотом второй схоластики, и то, что в России называли латинско-польским образованием, в действительности представляло собой не что иное, как иезуитский неоаристотелизм. В трудах польских иезуитов XVI–XVII вв. (М. Smiglecki, W. Sokolowski, T. Elzanowski, T. Młodzianowski и др.) мы найдем весь комплекс перечисленных выше идей (см. подробнее: [11]). Пожалуй, единственным пунктом, по которому польские иезуиты расходились во мнении друг с другом, была политическая доктрина монархологии. Исходя из национальных интересов Польши и вопреки традиционным для Общества Иисуса убеждениям, Христофор Варшевицкий и Петр Скарга выступали защитниками абсолютизма. Но их точка зрения не стала господствующей, так как политическое учение иезуитов отвечало давним представлениям польской шляхты о Речи Посполитой как о «золотой вольности» и элективной монархии. Есть основания полагать, что именно господство суаресовской политической доктрины ослабило польское государство настолько, что оно в конце концов утратило свою независимость. И если это мое утверждение покажется слишком рискованным, то я, в духе самой же схоластики, позволю себе сослаться на «авторитетное мнение» и заметить, что именно такую точку зрения на польскую историю высказывает крупнейший русский историк Н. И. Кареев в своем фундаментальном исследовании Контрреформации в Польше [12].

Барочная Украина

На территории образовавшегося в середине XVI в. польско-литовского государства Речь Посполитая проживало более миллиона людей православного вероисповедания. Поэтому почти сразу после заключения Любленской унии, провозгласившей объединение Королевства Польского с Великим княжеством Литовским, началась подготовка к заключению религиозной унии, имевшей целью вернуть православных в лоно Римско-католической церкви. Эта подготовка сопровождалась появлением обширной полемической литературы. Общую направленность антиправославным сочинениям придала книга знаменитого польского проповедника Петра Скарги «О единстве Церкви Божией под единым пастырем» (1577). Особенность этой книги состояла в том, что акцент в ней был сделан не столько на догматических различиях между православием и католичеством, сколько на культурном следствии принятия «греческого» типа христианства. Таким следствием, по мнению Скарги, является культурная отсталость славянских народов. «Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение» (цит. по: [13, с. 41]). При этом Скарга уверял, что греки специально принесли христианство в славянский мир на национальном языке, а не на греческом или латыни, дабы держать славян в невежестве и тем самым сохранить за собой духовную власть над ними.

Перед защитниками православия в Речи Посполитой, возглавляемыми знаменитым князем Константином Острожским, встала задача противопоставить что-то католическому наступлению. Однако многие западные православные книжники были согласны с мнением Скарги о плачевном состоянии образования в Московском княжестве, тем более что среди них было немало беглецов из Москвы, подвергшихся

на родине преследованиям: князь Андрей Курбский, печатник Иван Фёдоров, бывший настоятель Троицкого монастыря Артемий, его ученик Марк и др. Совершенно естественно, что важнейшей своей задачей эти люди сочли создание православного образования. Просветительский кружок Константина Острожского и Андрея Курбского инициировал процесс создания православных школ, начавшийся с основания в 1580 г. Острожской коллегии и увенчавшийся преобразованием в 1631 г. Киевской братской школы в знаменитую Киево-Могилянскую коллегию. Как известно, выпускники этой коллегии были главными проводниками почти всех просветительских процессов в России на протяжении второй половины XVII — начала XVIII в.

Разумеется, образцом для русских православных школ того времени могли стать лишь католические учебные заведения, которые повсеместно создавались в этих районах иезуитами. Система образования, которая сложилась на рубеже XVI–XVII вв. в первых русских православных коллегиях и академиях на территории Речи Посполитой, почти полностью соответствовала системе образования, принятой в иезуитских школах. В трудах западнорусских православных богословов той эпохи (Герасима и Милетия Смотрицких, Василия Суражского, Кирилла Транквиллиона-Ставроецкого, Стефана и Лаврентия Зизаниев, Иннокентия Гизеля и др.) можно обнаружить почти все перечисленные выше идеи второй схоластики, включая наиболее спорный ее раздел — этику пробабализма. Акцент на свободе воли, номинализм, отрицание предопределения и допущение «случайных событий», пиетет перед логикой и риторикой — все эти особенности философских сочинений профессоров западнорусских коллегий рубежа XVI–XVII вв., в которых современные российские и украинские историки обычно усматривают признаки раннего Просвещения, являются, на мой взгляд, типичными проявлениями второй схоластики.

Особенно важно подчеркнуть, что отмеченные особенности теоретического мышления проявились в одно время с национальным и культурным самоопределением Украины и, вероятно, оказали огромное влияние на формирование самого украинского менталитета. В связи с этим приходит на ум популярная тема *украинского барокко*. Еще в середине прошлого века историк философии Д. Чижевский отмечал, что барокко для Украины — это не только стиль искусства и даже не только историческая эпоха, а основа всего культурного своеобразия [14]. А в современной украинской литературе утверждение о «барочной» природе украинского менталитета стало почти общепринятым (см., напр.: [15–17]). Считается, что «стиль европейского барокко с присущим ему пафосом борьбы и победы, пластической экспрессией и богатством художественных композиций оказался как нельзя лучше соответствующим взлету национального самосознания украинского народа в XVII–XVIII вв.» [17, с. 5]. К характерным особенностям украинского менталитета историки относят, например, любовь к противоречиям, индивидуализм, эмоциональность, представление о мире как о театре и т. п. Эти же черты считаются характерными признаками стиля барокко. Впрочем, на мой взгляд, такие характеристики теоретического мышления, как и само использование термина «барокко» за пределами изучения стилей искусства, страдают неопределенностью и метафоричностью. Когда речь идет о философской, теоретической деятельности, термины «неоаристотелизм» или «вторая схоластика» гораздо конкретнее и точнее передают суть дела. Конечно, определенная связь между философией «второй схоластики» и искусством барокко существует, но эта связь нуждается в специальном, выходящем за рамки задач данной статьи анализе.

Как известно, знаменитую Книжную справу середины XVII в., приведшую Россию к церковному расколу, осуществляли приглашенные в Москву из Киева ученые монахи во главе с Епифанием Славинецким. Однако вскоре обнаружилось, что среди украинских ученых тоже нет полного единства. К 60-м годам они разделились на так называемых «греческующих» и «латинствующих». Оплотом московских латинствующих стала созданная Симеоном Полоцким Спасская школа, в которой преподавание осуществлялось преимущественно на латыни, оплотом греческующих — возглавляемое Епифанием Славинецким Андреевское училище, где преподавание велось в основном на греческом. Оба инока были выпускниками Киево-Могилянской коллегии, а различие между ними историк Г. Миркович объяснял тем, что Епифаний учился в только что созданной коллегии, продолжавшей традиции старой киевской Богоявленской школы, где преобладали греческий язык и греческая литература, Симеон же учился в коллегии позднее, когда языком преподавания, на котором читались лекции и писались книги, стала латынь [1, с. 37]. Между Симеоном Полоцким и Епифанием Славинецким и завязался спор о времени пресуществления Святых Даров, который затем был подхвачен со стороны «латинствующих» — Сильвестром Медведевым и Иннокентием Монастырским, а со стороны «греческующих» — иноком Евфимием и братьями Лихудами и который завершился казнью Сильвестра Медведева (1691 г.) и бегством Лихудов из Москвы (1694 г.).

В чем состояла суть спора? В католической литургике считается, что претворение хлеба и вина в плоть и кровь Христову совершается непосредственно в момент произнесения священником слов Христа: «приимите, ядите, сие есть тело мое...». В православии же за произнесением слов Христа следует молитва Богу о ниспослании Святого Духа, и считается, что претворение хлеба и вина совершается именно во время этой молитвы. Очевидно, что эти литургические расхождения связаны с основным догматическим различием между православием и католичеством — с вопросом о нисхождении Святого Духа. Для претворения хлеба и вина в плоть и кровь Христову требуется благодатная сила Святого Духа. Согласно католической догматике, Святой Дух снисходит не только от Отца, но и от Сына (*filioque*), поэтому претворение хлеба и вина происходит под воздействием самих слов Иисуса (*verba consecrationis*); согласно православию, Святой Дух снисходит только от Отца и для претворения хлеба и вина требуется еще особое обращение к Святому Духу.

Однако в западнорусской православной церкви в конце XVI в. утвердилось мнение о том, что пресуществление Святых Даров совершается именно в момент произнесения слов Христа, а последующая молитва рассматривалась лишь как прошение о некоем освящении. Это мнение было закреплено в служебных книгах, например в служебнике Виленского православного братства 1617 г., в Киево-Печерских служебниках 1620 и 1629 гг. Такого же мнения придерживались и московские «латинствующие». Но в вопросе о нисхождении Святого Духа и западнорусские, и московские богословы оставались на позициях православной догматики и *filioque* не признавали. Как же в таком случае обосновывались изменения в литургии? Для ответа на этот вопрос необходимо вновь обратиться к философии второй схоластики.

В католичестве вопрос о времени пресуществления Святых Даров впервые получил метафизическое обоснование во время Тридентского собора, положившего

начало контрреформации и второй схоластике. Это обоснование находилось в тесной связи с учением об индивидуальности и конкретности бытия, единстве сущности и существования и свободе воле. Индивидуальное и конкретное бытие может быть достигнуто только одним определением, отражающим существенное. Применительно к литургии это означало, что каждый обряд должен логически вытекать из одной мысли, одного положения. Каждое таинство должно обладать только одной — *своей* собственной — *материей* и только одной — *своей* собственной — *формой*. Для евхаристии такой *своей* материей являются хлеб и вино, а *своей* формой — слова Христа. В результате соединения этой материи и формы рождается новая сущность — плоть и кровь Христова. Какие-то дополнительные материальные или формальные причины недопустимы. Но слова Христа не будут выполнять функцию формы без соответствующего намерения священника, или, как говорят католики, без соответствующей интенции. Если у священника нет интенции совершить евхаристию, то и пресуществление не произойдёт. С этой точки зрения, пресуществление зависит от воли священника, который несёт личную ответственность за то, свершится таинство или нет.

Приведенные схоластические рассуждения и были восприняты как киевскими, так и московскими богословами. Их можно обнаружить, например, в книге ректора Львовской православной коллегии Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого «Евангелие учительное» или в книге ректора Киево-Могилянской коллегии Иннокентия Гизеля «Мир с Богом человеку». Мнение о пресуществлении Святых Даров во время произнесения слов Христа принималось православными только по логико-метафизическим, но не по догматическим соображениям. Философия второй схоластики была усвоена «латинствующими» поверх конфессиональных различий. В своем богословии они оставались православными. Это осознавали и их противники, которые ставили в вину «латинствующим» не столько принятие католичества, сколько «увлечение новейшими иезуитскими силлогизмами».

Почему же философия второй схоластики не прижилась в России? Полагаю, что причины этого носили не религиозный, а политический характер. (Не случайно Сильвестра Медведева в конце концов осудили не за его религиозные воззрения, а по политическому обвинению в связи с Федором Шакловитым и заговоре против царя Петра Алексеевича.) Идеология второй схоластики находилась в явном противоречии с задачами создания Российской империи и укрепления самодержавия. Но отрицание политологии второй схоластики неизбежно вело к отрицанию её логики и этики. В основе просвещенного абсолютизма должна была лежать не аристотелевская логика правдоподобных мнений и вероятностная этика иезуитов, а просветительская вера в априорные и универсальные истины Разума. Поэтому в России, как и во многих других европейских странах, к началу XVIII в. вторая схоластика, которая, как я пытался показать, представляла собой не только направление в философии, но цивилизационный принцип, определявший модели образования, формы нравственности, методы политики и т. п., оказалась в зоне «культурного отчуждения».

Но и греческий опыт мало подходил формирующейся Российской империи, оборачиваясь препятствием на пути европеизации России. В результате русское богословие XVIII в., а след за ним и всё русское образование начиная с Феофана Прокоповича сориентировалось на протестантизм и просветительский рационализм лейбнизианского толка.

Уроки логики

В сознании многих образованных россиян поляки и в наши дни — самый набожный и самый логически одарённый народ Европы. Самым набожным этот народ считается потому, что, кажется, уже нигде в мире Римско-католическая церковь не пользуется таким авторитетом и влиянием, как в Польше. Логически же одарённым его почитают за то, что облик современной логики почти на пятьдесят процентов был определен польскими учеными XX в. Такое сочетание католицизма с логицизмом не является случайностью и уходит своими корнями в эпоху конца XVI — начала XVII в.

Философия Нового времени фактически исключила логику из сферы своих интересов. «В философии Нового времени, — отмечал Ю. Бохеньский, — серьезных логических исследований почти нет (исключением является творчество гениального Лейбница). Более того, успехи в логике, накопленные в предшествующие периоды, в это время предаются почти полному забвению» [18, с. 159]. Такому положению дел в логике, по мнению Бохеньского, не в последнюю очередь способствовало то, что «в отличие от Средневековья, периода господства католицизма, в Новое время заметно превалирует протестантская и рационалистическая мысль» [18, с. 161]. С этой точки зрения Речь Посполитая, оставшаяся к концу XVII в. чуть ли не единственным в Европе прибежищем католической схоластики, вместе со схоластикой сохранила и логическую культуру европейского Средневековья, которая оказалась вновь востребована лишь философией XX в.

Большим уважением пользовалась логика и в западнорусских православных школах. Еще Андрей Курбский сопроводил свой перевод Иоанна Дамаскина «сказом о логике», в котором сетовал на слишком краткое изложение силлогистики в «Диалектике» Дамаскина, и дополнил эту работу переводом сочинения протестантского богослова И. Спангенберга «О силлогизме». Что же касается Киево-Могилянской коллегии, то, как отмечает историк украинской философии В. С. Горский, здесь этой дисциплине посвящали даже поэтические произведения, например: «Здравствуй, славный труд, логика новая! Хорошее Украшение Паллады, красивое потомство Минервы, Свет высокого неба и нашей школы гордыня...» [19, с. 76]. На мой взгляд, не будет большим преувеличением сказать, что именно благодаря сохранившимся традициям логической культуры в советскую эпоху украинские философы (П. В. Копнин, М. В. Попович и др.) оказывали мощное сопротивление насаждавшемуся тогда мистико-идеологическому образованию, называемому «диалектической логикой»⁴.

Для сравнения замечу, что первые в России книги по логике, появившиеся в конце XV в., были отнесены церковью к разряду еретических книг и приписаны так называемым «жидовствующим». А в XIX–XX вв. отрицательное отношение к формальной логике стало чуть ли не родовой чертой русской философии.

Однако дело не только в том, что католическая Польша или православная Украина сохранили логические традиции схоластической философии. Существует содержательная связь между второй схоластикой и деятельностью в XX столетии знаменитой Львовско-варшавской школы. Попробую показать эту связь на примере одного из самых замечательных порождений этой школы — многозначной логики Яна Лукасевича.

⁴ О диалектической логике как идеологическом образовании см.: [20].

Как уже было сказано, главное отличие онтологии, логики и этики второй схоластики от отоологии, логики и этики рационализма Нового времени заключалось в своеобразном индетерминизме, в акцентировании моментов случайности, непредсказуемости, альтернативности и свободы. Иными словами, картезианская философия осмысляла мир в аспекте *необходимого*, а вторая схоластика — в аспекте *возможного*.

В 1918 г. Ян Лукасевич заявил с кафедры Варшавского университета, что ему удалось построить и обосновать систему трехзначной логики, в которой вводится промежуточное значение между «истиной» и «ложью», интерпретируемое как «возможно». Еще через пять лет Лукасевич расширил идею трехзначной логики до идеи *n*-значной логики, где «0 интерпретируется как ложь, 1 — как истина, а другие числа в интервале 0–1 — как степени вероятности, соответствующие различным возможностям» [21, р. 130]. Идея многозначной логики была подхвачена и развита целой плеядой польских ученых. Сам Лукасевич утверждал, что метафизической основой многозначной логики является индетерминизм, понимая под детерминизмом возможность в настоящем оценивать высказывания о будущем как истинные или ложные, т. е. веру в логическую необходимость тех или иных событий. «Если всё, что произойдет и станет истинным спустя некоторое время, является истинным уже сегодня и было истинно извечно, тогда будущее является таким же установленным, как и прошлое, и отличается от прошлого только тем, что оно еще не произошло» [22, р. 113]. Таким образом, многозначная логика Лукасевича является как бы формальным выражением теории *среднего знания* второй схоластики: знание, промежуточное между априорным знанием необходимого и апостериорным знанием случайного, не может быть оценено как *истинное* или *ложное* — оно должно оцениваться как *возможное* в интервале от 0 до 1.

Свою знаменитую варшавскую речь Лукасевич закончил мыслью о том, что создание трехзначной логики в идеальном плане может послужить «борьбе за освобождение человеческого духа». Действительно, в советской России, например, многозначная логика, вместе с другими видами современной неклассической логики, неоднократно использовалась учеными для борьбы с «диалектической логикой», поскольку она позволяла найти формально-логическое разрешение тех проблем, парадоксов и противоречий, на которых «диалектическая логика» спекулировала. В конце 1980-х годов один известный российский логик развернул на основе многозначной логики целую программу борьбы с тоталитаризмом [23]. Важнейшим признаком тоталитарной идеологии является убеждение, что высказывания о будущем уже сейчас истинны или ложны. На этом строится вера в историческую неизбежность осуществления провозглашаемых идеалов, а как следствие — вера в необходимость и общезначимость постулируемых ценностей и норм. Многозначная логика, напротив, постулирует принципиальную альтернативность будущего и с этой точки зрения противоположна любой тоталитарной идеологии. Таким образом, подобно тому как в XVII в. вторая схоластика противостояла идеологии *просвещенного абсолютизма*, в XX в. многозначная логика противостояла идеологии *тоталитарного историцизма*.

Впрочем, сейчас важнее подчеркнуть не идеологическое, а общефилософское значение второй схоластики. Представляется, что идеи и принципы этого направления соответствуют основной тенденции развития современной философии, кото-

рая, исчерпав модальности сущего, необходимого и должного, всё больше открывает для себя модальность возможного⁵.

Литература

1. *Миркович Г.* О времени преосуществления Святых Даров. Спор, бывший в Москве во второй половине XVII в. Вильна: [Б. и.], 1886. 254 с.
2. *Troitskiy S., Begun B., Voloshuk E., Chertenko A.* Strategies of studying zones of cultural exclusion // *Modern Studies of Russian Society: A collective monograph.* Helsinki: Unigrafia, 2014. P. 79–94.
3. *Verbum.* Выпуск 1. Франсиско Суарес и европейская культура XVI–XVII веков. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. 212 с.
4. *Шмонин Д. В.* В тени Ренессанса: вторая схоластика в Испании. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 277 с.
5. *Бродский А. И.* Альтернатива Просвещению. Вторая схоластика в России // *Философский век.* Альманах. Вып. 25. История философии как философия. Материалы конференции. Часть 2. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. С. 38–47.
6. *Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Рассуждения I–V. М.: Институт философии, теологии, и истории св. Фомы, 2007. 776 с.
7. *Аристотель.* Тописка // Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 347–532.
8. *Бродский А. И.* Casus conscientiae. Казуистика и пробатилизм с точки зрения современной этики // *Nomo philosophans.* К 60-летию проф. К. А. Сергеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 279–294.
9. *Арно А., Николь П.* Логика, или искусство мыслить. М.: Наука, 1991. 412 с.
10. *Лейбниц Г. Ф.* Теодицея // Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–467.
11. *Darowski R.* Studies in the philosophy of the Jesuits in Poland in the 16th to 18th centuries. Kraków: WAM, 1999. 302 p.
12. *Кареев Н. И.* Очерк истории реформационного движения и католической реакции в Польше. Москва: [Б. и.], 1886. 192 с.
13. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1988. 600 с.
14. *Чижевський Д.* Українське літературне бароко: Вибрані праці з давньої літератури. Київ: Обереги, 2003. 466 с.
15. *Довга Л.* До питання про барокову ментальність українців // *Mediaevalia Ucrainica.* Т. 1. Київ: АН України, 1992. С. 104–116.
16. *Парахонський Б.* Барокко: поезика і символіка // *Філософська і соціологічна думка.* 1993. № 6. С. 99–114.
17. *Кулиненко А. В.* Отражение специфики художественного мировосприятия в искусстве украинского барокко // *Барокко и классицизм в истории мировой культуры: материалы Междунар. науч. конф.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С. 5–8. (Серия «Symposium». Вып. 17).
18. *Бохеньский Ю.* Сто суеверий. Краткий философский словарь предрассудков. М.: Прогресс, 1993. 187 с.
19. *Горський В. С.* Історія української філософії. Київ: Наукова думка, 1997. 239 с.
20. *Бродский А. И.* Тайна диалектической логики. Гегелевская диалектика в советской России // *Русская и европейская философия: пути схождения: сб. материалов конференции.* СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. С. 172–181.
21. *Lukasiewicz J.* A numerical interpretation of theory of proposition // *Selected works.* Amsterdam; Warszawa: North-Holland Publishing Company — Polish Scientific Publishers, 1970. P. 129–130.
22. *Lukasiewicz J.* On determinism // *Selected works.* Amsterdam — Warszawa: North-Holland Publishing Company — Polish Scientific Publishers, 1970. P. 110–128.
23. *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М.: Наука, 1990. 214 с.
24. *Эпштейн М. Н.* Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001. 334 с.

Статья поступила в редакцию 15 сентября 2014 г.

⁵ Об этой тенденции современной философии см., напр.: [24].