

*СОБОЛЕВ Юрий Викторович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социальных наук Сибирского государственного университета науки и технологий имени академика М.Ф. Решетнева (г. Красноярск). Автор более 50 научных публикаций\**

## **ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭВРИСТИКА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ОТ ОБРЕТЕНИЯ ЛОГОСА К РАТИФИКАЦИИ РАЦИО**

В статье рассматривается проблема оформления мировоззренческого пространства в эпоху Средних веков и Нового времени. Предметом исследования является взаимосвязь мистического и рационального (веры и разума) в рамках европейской онтогносеологии. Автор, опираясь на наследие патристики, а также философско-антропологические и исторические штудии зарубежных и отечественных мыслителей, предпринимает попытку реконструкции онтогносеологических исканий от Античности до эпохи Просвещения, имеющих своим смысловым центром учение о логосе. Отмечая обилие предметных рефлексий по настоящей теме, автор фиксирует разрозненность и гносеологическую ограниченность существующих концепций. В частности, на примере экспликации учения о Христе-Логосе методом аналитической межпредметной компаративистики показывает не только возможный «выход» за средоточие мистических и рациональных трансформаций античного наследия и новоевропейских исканий, но и раскрывает модальный веер последующих, в т. ч. и современных, установок (таких как рационализм, герметизм). Исторический контекст, охватывающий средневековье, сфокусирован в статье главным образом на эпохе патристики и Реформации. Исследование святоотеческого наследия помогает расставить ключевые акценты над смысловыми доминантами учения о Логосе, а также проследить последующие периферийные векторы доктрины. Критический обзор эпохи Реформации дает возможность сделать вывод о превалирующей религиозной претензии сторонников «консервативной революции», которая оказалась определяющей в становлении новой эпистемы. Целью настоящей статьи являются: раскрытие специфических черт концепций логоса; аналитика влияния учения о логосе на становление новоевропейского научного знания; фиксация и рассмотрение периферийных явлений гносеологического мейнстрима (герметизма, оккультизма).

**Ключевые слова:** онтогносеология, средневековье, рационализм, герметизм, патристика, Реформация.

---

\*Адрес: 660025, г. Красноярск, просп. им. газеты «Красноярский рабочий», д. 31; e-mail: ysob@mail.ru

Для цитирования: Соболев Ю.В. Онтогносеологическая эвристика средневековья: от обретения логоса к ратификации рацио // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2018. № 2. С. 69–77. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.69

Вопрос соотношения веры и разума в философском дискурсе западной и отечественной традиции выглядит достаточно разработанным, но, несмотря на это, он и сегодня находится среди прочих академических вопрошаний любознательности в статусе актуального. Однако эта актуальность имплицитная, что обусловлено поиском новых методологических оснований посредством активного обращения современного философского «прицела» к практикам человека («технологиям себя», по М. Фуко) и переводит вынесенную в заглавие работы проблему в разряд «фоновых».

Иллюзия изученности темы периодически обнаруживает себя в учебных и научных материалах, где авторы освещают настоящий вопрос при помощи хрестоматийных и откровенно неудачных клише. Таким образом остаются без внимания вопросы о становлении научного знания в причинных условиях взаимоотношений церковного христианства и протестантизма; не снимается вопрос о влиянии ренессансной мысли на преобразование *линии логоса* в *линию рацио*; оказывается недостаточно изученной природа и специфика периферийных («снятых», по Г.В.Ф. Гегелю) гносеологических явлений, таких как герметизм и оккультизм, в свете проблемы веры и разума.

Меж тем обращение к этим вопросам, несомненно, актуально как с теоретической, так и с практической точки зрения. С одной стороны, это позволит избежать досадных неточностей и откровенных заблуждений в области медиевистики, с другой – на основе расширенных данных о специфике гносеологических исканий в эпоху средневековья расширит спектр взглядов на ряд современных методологических подходов. В настоящей статье предпринимается попытка актуализации обозначенных вопросов, определения стратегии их решения, обнаружения малоизученных граней заявленной проблемы.

Одной из таких граней, высвечивающих фундаментальные основания европейской онтогносеологической эвристики, является учение о логосе, обращение к которому хотелось бы начать с частного случая. В 1911 году увидела

свет программная работа русского философа В. Эрнэ «Борьба за логос». Причина, побудившая мыслителя взяться за перо, была нетривиальной, – издание нового журнала *философско-рационалистического* толка под названием «Логос»: «Начнем с “маски”. Многим она может показаться по существу безобидной. Логос так Логос – не все ли равно? Что касается до меня, то если бы мне насыпали между зубов целую горсть песка и заставили его жевать, то эту операцию я бы перенес с большим спокойствием, чем священное имя Логос на обложке нового Альманаха» [1, с. 74]. Почему же описываемое событие вызвало гнев философа Эрнэ? Для того чтобы это понять, перенесемся в века средокрестья древней и новой эры.

Кризисный пункт осевого времени («*der Achsenzeit*», по К. Ясперсу) этой эпохи предвозвестил себя на перекрестке культур в учении о логосе Филона Александрийского, застыв в вопросительно-ожидательной растерянности: архэ-логос греков? рацио-закон римлян? мессианское чаяние иудеев? Благая весть из Иерусалима – событие, изменившее ход и логику мировой истории (пришествие в мир Бога и Спасителя Иисуса из Назарета), – не стала ожидаемым удовлетворительным ответом ни на один из этих вопросов и в то же время разрешила их все. «А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1:23), – пишет апостол Павел в своем Послании. Слова апостола удивительно точно выражают суть сложившегося духовного конфликта – конфликта религиозного закона, рациональности и *веры*.

Впервые отчетливый призыв к вере – сознательный и определенный – прозвучал именно на страницах Нового Завета! Иудеи, находящиеся «под законом», ожидали Мессию – идеального правителя и спасителя нации, и слово «вера» не знало места в лексиконе ветхозаветного человека. У греков и римлян, чье сознание было подчинено цикло-ритмичному логосу Судьбы, фатальную предопределенность которой помогал объяснить разум, выступая скорее «организатором» практического мироустройства

человека, мы так же не находим лакуны для «света» веры.

Отметим два обстоятельства. Первое: постановка вопроса о соотношении разума и веры возможна лишь в сфере гуманитарного знания. Связано это с возникшим в эпоху новоевропейских ревизий и неизбежно устоявшимся сегодня научно-сциентистским мифом, согласно которому познаваемая реальность пассивна, а значит, и инструментарий как посредник в отношениях познающего (субъекта) и познаваемого (объекта) должен обладать прежде всего качествами достоверности и верифицируемости (новоевропейский *Mathesis universalis*), которыми вера, как принято считать, обладать не может, а значит, не может быть достойна и серьезного изучения. Однако часто забывается, что ставшая сегодня академической гносеологическая триада *разум–вера–знание* получает первые абрисы своего дискуссионного оформления не в XVII столетии, но уже в эпоху Античности (идеи Парменида), а на заре христианской культуры ставится под вопрос именно соотношение веры и разума (важным обстоятельством является факт признания веры в качестве гносеологического инструментария, а не его игнорирование).

Второе: нельзя считать достоверным высказывание о том, что христианское учение утвердило веру в качестве универсального или конвенционального источника истины. Известно, что авторитет рациональной установки в христианской культуре был и остается достаточно высоким, хотя вопрос о ее природе – инерционной (заимствованной у античности) или имманентной (характерной для христианской доктрины) – остается открытым, и здесь можно обозначить несколько точек зрения.

Историк христианства А. Гарнак называл патристику «прогрессирующей эллинизацией», предлагая различать христианство времени формирования корпуса Нового Завета и оформившееся христианство, выраженное в понятийном духе эллинской философии (начиная с III века) [2, с. 141]. Медиевист Э. Жильсон оспаривает такой подход: «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства

на протяжении четырех веков; скорее, как раз христианство спасло философию от гибели» [3]. Совершенно иную позицию занимает известный богослов Г. Флоровский, придерживающийся мнения о том, что античная философия не может быть совместима с библейским учением, т. к. противоположна ей по духу: «Старому эллинизму суждено было умереть, но новый был по-прежнему выражен по-гречески – христианский эллинизм нашей догматики от Нового Завета до св. Григория Паламы, да нет – до дня нынешнего» [4, р. 156].

Каждый из этих фокусов зрения имеет достаточно аргументированное плато, но, с нашей позиции, оптимальным представляется мнение русского богослова И. Мейендорфа, с одной стороны, выделяющего коренные отличия древнегреческой и христианской парадигмы, с другой – указывающего на практику заимствования христианством понятийного аппарата античной культуры с его последующим наполнением новым смысловым содержанием: «...византийское богословие <...> было всего лишь непрерывным усилием и борением за выражение Предания Церкви в живых категориях греческой мысли, для того чтобы эллинизм можно было обратить ко Христу» [5, с. 9]. Подытоживая, можно сказать так: христианская мистика как духовная практика теозиса человека обрела в лице античной философии инструмент теоретической экспликации веры. Своеобразной же скрепой, соединившей античную метафизику с евангельским учением, стала идея *логоса*. Универсализм именно этой идеи сыграл свою роль в том, что логос стал общим и адаптивным понятием для «Афин» и «Иерусалима».

Христианская традиция логоса берет свое начало непосредственно в Священном Писании: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть», – так начинается Евангелие от Иоанна (Ин. 1:1–3). Экзегеза этих новозаветных стихов у всех крупнейших толкователей от св. Иоанна Златоуста до Блаженного Феофилакта Болгарского одинакова: евангелист

говорит об Иисусе Христе. Удержать этот лейтмотив важно хотя бы потому, что вся смысловая и историческая структура авраамического культа была направлена к одной цели: ожиданию прихода Помазанника Божия – Мессии, который мыслится христианами свершившимся во всей полноте в новозаветном времени. Иисус Христос – Сын Божий, Слово Божие (Логос), которое «стало плотью» и занимает центральное место в христианском вероучении, будучи его важнейшим духовным средоточием: история учения о логосе, начавшаяся в античной Греции, оканчивается в Иерусалиме воплощением во Христе-Логосе, и этот «воплощенный Логос» становится *очевидностью* – Богочеловеком: такого «простого решения» ни религиозная, ни философская интеллектуальная культуры древности помыслить и предугадать не могли.

Французский философ и теолог П. Тейяр де Шарден выразил это следующим образом: «Тем, кто знает христианство только внешне, оно кажется безнадежно перегруженным ненужными подробностями. В действительности же, взятое в своих главных чертах, оно содержит чрезвычайно простое и изумительно смелое решение мира» [6, с. 420].

Именно с философии новозаветного Логоса начинается утверждение рациональной установки («победа разума») в последующем преобразовании евангельской вести в образ культуры; поэтому три первых века новой эры можно вполне рассматривать как уникальный культурный «зазор» между окончанием *эпохи логоса* и началом *эпохи рацио*. Эпоха патристики, созидаемая великими отцами церкви, – время обоснования и апологетики *веры*. Немаловажная деталь: благодаря «щиту» разума апология веры и становится возможной! Самый показательный ее образец мы обнаруживаем в «интеллектуальной иконе церкви» – Никейском символе веры: «Христианский “Символ веры” начинается словом “верую”. Многим это слово кажется архаичным, темным и дремучим. А я вижу тут признак высокой философской культуры. <...> При чем же здесь высокая философская культура? Да при том,

что философия как раз и учит сомневаться в себе и в том, что кажется тебе очевидным. Вот и христианство своим подчеркнутым “верую” признает, что не все и не всем оно может доказать и показать», – поясняет отечественный философ и богослов А. Кураев [7].

Но уже на закате «золотых веков» восточной патристики пробуждается *когитальный* ген христианской доктрины, с новой силой разгораются богословские споры. Именно *рационализмом* веры отличается творчество отцов поздневизантийского периода: Иоанна Дамаскина, Феодора Студийского (VIII–IX века), Григория Паламы (XIV век). И примерно в то же время программной для исследования делает тему *прямого вопрошания* соотношения веры и разума никто иной, как самый титулованный богослов западной церкви Фома Аквинский.

*Теоретическое* достижение учения Doctor Angelicus заключается прежде всего в опыте филигранного фьюжна философии и богословия (гармонии разума и веры); *практическое* же сводится к *апологии разума* и выдаче ему гносеологически властных полномочных авансов (именно *эта идея* главным образом была выделена из трудов св. Фомы его эпигонами в ренессансную эпоху, послужив идеологическим фундаментом для последующего главенства стиля разума). Известный неотомист Э. Жильсон дает такое разъяснение: «Для св. Фомы Аквинского проблема представлялась, скорее всего, в следующем виде: как ввести философию в священное учение, чтобы при этом философия не потеряла своей сущности, а священное учение – своей? Другими словами: как в науку откровения ввести науку разума, не нарушив чистоты откровения и в то же время сохранив чистоту разума?» [3, с. 19].

Таким образом, если интерпретировать логос как метафизически-целостный закон, взятый в качестве необходимого условия *экзистенциально-сбалансированной и мыслящей культуры*, мы обнаружим, что начиная со средневековья этот закон оказывается постепенно погребаемым под «новостройкой» прогрессивной просветительской мысли европейских деятелей.

Если понимать Логос в духе новозаветного учения как Богочеловека Иисуса Христа, то сначала в лице схоластики «христианство не вошло еще внутрь мысли» (Н. Бердяев), а затем и волна Реформации окончательно «вымыла» Логос из новоевропейской жизни, поставив ее представителей в оппозицию/вне Церкви. Эра полуторатысячетелетнего «кружения» вокруг логоса завершилась «выходом» за пределы известной, хотя и непознанной орбиты. Отчасти поэтому пафос Ренессанса, формально облеченный в гуманитарные ризы, остался нереализованным из-за неспособности к «самовозрождению», породив чуждые интуиции логоса «экспонаты»: «...сначала робко и неуверенно, потом все сильнее и самоувереннее, снова пробуждается стремление к самому познанию; оно первоначально проявляется в тех областях, которые всего более удалены от неприкосновенных принципов веры, но в конце концов оно неудержимо прорывается во все сферы; наука начинает обособляться от веры, философия от богословия» [8, с. 222].

Действительно, первые «побеги» научной мысли в ее современном понимании возникают в XV–XVII столетиях, и связаны они с именами Н. Коперника, Г. Галилея, И. Кеплера. Посему видится справедливым считать пионеров будущего естествознания не «борцами с церковью», а теми выдающимися головами, что «устраняли остатки античного конечного космоса с его системой абсолютных мест, различием надлунного и подлунного миров, естественного и насильственного движений, снимая онтологический барьер между естественным и искусственным, наукой и техникой и, соответственно, физикой и механикой, а также между математикой как наукой об идеализованном (сконструированном) объекте и естествознанием как наукой о реальной природе» [2, с. 163].

Ренессанс оформляется как масштабный феномен сращивания в единый клубок множества тенденций (мировоззренческих, эвристических, этических и др.) и вовлекает постепенно в этот «карнавал» практически весь Старый свет. Возрождение, опьяненное иллюзией редукции

к космосу античного мира, на глубинном уровне окончательно порывает с логосом античной и Логосом христианской традиции. В мистико-интеллектуальном плане это проявляется возникновением/реанимацией разного рода оккультных учений, в частности *герметизма* – в известной степени суррогата, состоящего, с одной стороны, из гностических учений Древнего мира и Востока, с другой – достижений средневековых научных и квазинаучных штудий: «...эти течения изменили *общемировоззренческую установку сознания* (курсив наш. – Ю. С.): они создали образ Человека-Бога, способного не только до конца познавать природу, но и магически воздействовать на нее, преобразовывать ее в соответствии со своими интересами и целями. Ослабив сознание человеческой греховности, герметизм сократил дистанцию между трансцендентным Богом и тварным миром» [2, с. 166].

Стало быть, воскрешение и активизация оккультной доктрины герметизма индицировало не просто кризис веры, но кризис и, собственно, закат *культурной* гносеологемы христианства. Логос-Христос как воплощение *истины*, открытой (ибо откровение!) человеку посредством *веры*, оказался тяжелой ношей: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). Не состоялось «возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:28–29). Герметизм же, ставший неотъемлемой частью концепции «*vita nova*» – подобно учениям позднеантичных школ с их жизненно-прикладной ориентацией, – предложил человеку *идолическую* рецептуру жизнестояния («возрожденная» линия Гермеса-Логоса). «Жизнь не терпит, и мы еще не раз убедимся в этом, когда ее подменяют ни верой в откровение, ни чистым разумом. Отсюда – кризис Ренессанса, отсюда же – суровый и загадочный кризис нашей эпохи. Тогда против откровения восстал чистый разум, теперь против чистого разума восстает сама жизнь, другими словами, разум жизненный» [9, с. 293].

Человек Ренессанса не просто начал примерять на себя полномочия *homo creator*, осторожно и с оглядкой, ощущая на себе «из глубины

Вселенной, с другого ее конца» «взгляд Отца» (И. Бродский), но с дерзостной и самостоятельной активностью мага, уверенного в конечном результате, демонстрируя публике всякий раз новый и еще более эффектный номер. «Остается лишь удивляться, что Церковь, столь опасно осторожно, столь бдительная по отношению к самым незначительным догматическим отклонениям чисто умозрительного характера, против которых она выступала с такою горячностью, предоставляла безо всяких помех разрастаться в умах учению этого бревиария аристократии», – искренне недоумевает известный нидерландский историк Й. Хейзинга [10, с. 322].

Впрочем, основание для самостоятельности творцу *ars nova* видится достаточным: это *разум*, который, по словам Данте, «есть первое благородство человека». Человек начинает возведение новой вавилонской башни: *культура человеческого разума* (в широком смысле – *гуманизма*) как памятника себе – монумента однозначного, нерушимого, «на века». А значит, главенствующая идея эпохи отнюдь не исчерпывалась благородным порывом к искусным образцам древности, скорее, напротив, то – благочестивая маска. Авангардная же мысль куда более проста и революционна: «Делай что хочешь!» (более резко высказался – за что и был удостоен изрядной доли критики – немецкий историк П. Вернле, заявивший, что сущность гуманизма заключается в полноте развития «человеческой бестии»). Именно эту мысль в том или ином виде обыгрывают в своих творениях деятели европейской «реставрации».

Стоит заметить, что критический взгляд на Ренессанс здесь не является оригинальным: так, начиная с XIX столетия величественные бастионы Возрождения, возведенные музой Клио, содрогнулись под натиском зарубежных и отечественных медиевистов и философов – Э. Жебара, К. Бурдаха, Э. Канторовича, Э. Левинаса, М. Фуко, Н. Бердяева, П. Флоренского, М. Алпатова, А. Лосева. Не вдаваясь в частные мнения авторов, отметим, что их историко-философские «наброски» с образа ренессансной эпохи, как то «раздвоенность человека и мира»,

«субъективизм», «релятивизм», «торжество самодовольной иллюзии», «узурпация мировоззренческого основания в лице субъекта», – есть не что иное, как симптоматика зарождающейся новоевропейской монополярности – *триумфа рации*.

Найти объяснение причины такого парадигмального сдвига в позднем средневековье можно, на наш взгляд, в антропологической концепции этнографа Б. Малиновского. Прочерчивая параллели с целью выявления общности и различия на уровне сравнительной аналитики, Малиновский вскрывает ряд важнейших коррелятов магии, науки и религии, причем научные и магические практики имеют больше сходных и общих черт, хотя это, как может показаться на первый взгляд, должно быть свойственно скорее магии и религии. Эта теория проливает свет на феномен ренессансной эпохи, в частности становится объяснимой эволюционная логика вырастания новоевропейской науки из оккультной среды как своеобразного промежуточного звена между религией и наукой (как известно, философами в средние века именовали алхимиков и герметиков). Иначе говоря, оккультная герметическая традиция как своего рода *фантом логоса* более «соседственна» научной установке, нежели религиозная, чья догматическая ограда неизменна.

Небезынтересна в этом контексте и традиционалистская позиция, которая – при общем согласии с позицией Б. Малиновского – имеет «центром тяжести» собственно *традицию*, а магия, религия и наука понимаются не более чем ее «модальный веер». Так, Р. Генон – видный представитель интегральной традиционалистики – отказывает в праве существования любой формы духовной деятельности вне ее «трансцендентного принципа». По мысли Генона, феномен герметизма универсален не столько удобной реадaptивностью, вызванной кризисным состоянием той или иной культуры, сколько своим изначальным онтогносеологическим статусом (философ именуется его «промежуточным миром»), без интеграции с которым всякая область смыслов будет неполноценной [11]. Настоящим объясняется становление эпохи Возрождения

как «колыбели» эзотерического учения (для убедительности достаточно привести в пример такие видные фигуры ренессансных «мистиков», как Д. Бруно, Д. Пикко делла Мирандола, Парацельс, М. Фичино, которые, не будучи учеными в строгом смысле этого слова, вошли в историю науки именно как деятели науки, несмотря на то, что их творчество развивалось в русле «просвещенного» оккультизма).

Общее же стремление homo renaissance одновременно «стоять» на всех полюсах духовного измерения человеческого бытия объясняется интенцией «второго бога», «творящей твари занять место Творца». Можно заключить, исходя из модального/традиционалистского положения, что для природы магии, науки и религии, а в античности – мифоса и логоса такое соотношение неслучайно, а *герметизм*, будучи инструментальным продуктом духовных поисков гуманизма, есть историческое *свидетельство* рационализации логоса.

Другим, не менее важным *свидетельством* рационализации логоса следует назвать Реформацию. При анализе предпосылки последней становится очевидной превалирующая *религиозная* претензия сторонников «консервативной революции», нежели амбиции социально-политического свойства (позиция К. Маркса, М. Вебера). Речь не идет о внутренних, сугубо богословских причинах реакции; глубинная причина заключалась в стремлении возродить дух раннего христианства, претерпевший серьезную деформацию в условиях исторического развития церковного организма. Не случайно религиозное сознание в лице М. Лютера, Ж. Кальвина, У. Цвингли откликнулось Реформацией не только на внутрицерковные изменения, но и на вульгарный эзотерический фон Ренессанса, т. к. и то, и другое в общем духовном знаменателе не обнаруживает *мистический* характер. Потому вовсе не обязательно полагать метафорой высказывание о том, что христиане XVI века предприняли попытку своего собственного «ренессанса», выраженного в «прорыве» к первоапостольской *вере* («евангельские христиане» – именно так протестанты

предпочитают именовать себя и сегодня) из среды тотального обмирщения.

«Новый Завет унаследовал представление о возрождении в выражениях *renasci, regeneratio, nova vita, renovari, renovatio*, с одной стороны, в связи с *эсхатологическими* надеждами на вхождение в рай и с верой в действие таинств (крещения, евхаристии), с другой – как образ первой посюсторонней ступени, предшествующей потустороннему воскресению, и нравственное выражение единения с Богом. Причем, подчеркиваем это еще раз, наравне с образом возрождения и нового творения используется образ *reformari, reformatio, преобразования в идеальную форму*» [10, с. 39], – напишет в своей сумме аналитики понятий «Возрождение» и «Реформация» немецкий филолог К. Бурдах, указывая на более точную семантическую близость этих понятий терминам «обновление», «модернизация».

Панорамный взгляд на Реформацию и ее вдохновенных эпигонов не может быть полноценным без учета глубинной иницирующей детерминанты, которую, вероятно, не всегда и не вполне осознавали и многие активисты этого движения. «Тоска» по *вере* – мистически-одномерное выражение истины, той Истины, в(с) которой *пребывали* христиане апостольских времен, и неудовлетворенность римско-католической системой («идолизированной», рационально опредмеченной) – вот та имплицитная сила, от действия которой содрогнулась Европа. Однако возведенные средневековьем «идолы» разрушены не были, отчего в итоге этот «рычаг» стал лишь средством «стрелочного перевода», переведшим «локомотив» истории с одного пути культуры на другой, еще более «идолизированный», замкнутый в пределах «добрых дел» (апологетикой постулата о божественном волонтаризме характерно отличаются реформаторы и эмпирики от католиков и рационалистов, которые считали основой всего сущего божественный разум, и потому вполне показательно, что католик Декарт был рационалистом, а протестант Ньютон – физиком-экспериментатором).

Предваряя подведение итогов, отметим следующее: всматриваясь в картину заката средневековья, можно диагностировать нарастающий диктат когнитивной установки, того, что чуть позднее будет названо *новоевропейским рационализмом*. В связи с этим следует выделить 4 вектора (и индикатора одновременно) преобразования раннехристианского логоса в новоевропейский *рационализм*: 1-й – *развитие теологии* (внутреннее течение, рациональное преобразование логоса); 2-й – *формирование естествознания*; 3-й – *реанимация гностицизма и появление доктрины герметизма*; 4-й – *возникновение Реформации*.

Возвращаясь к отправной точке настоящей статьи, заметим, что отнюдь не стихийным, а вполне ясным и осознанным был мотив В. Эрн, разразившегося критикой в адрес журнала «Логос», инициаторы которого, по справедливому замечанию А. Ермичева, настаивали «на идее разумно-философского обновления культуры», игнорируя и отбрасывая, по мысли русского философа, истинный и единственный Логос – Христа [11, с. 112].

Подытоживая, следует констатировать трансформацию античного рационализма (принципа

космической разумности) и средневековой веры в новый тип рациональности – *рационализм*:

– христианское вероучение, опиравшееся на теоретический инструментарий античной философии, не выделяет веру в качестве единственного универсального или конвенционального источника истины; общей идеей и понятием, соединившим античную метафизику с евангельским учением, стала идея логоса, выступившая финализацией античного *логоса* и началом европейской рациональности; непродолжительный раннесредневековый период холистического равновесия, времени «гармонии веры и разума», вытесняется диктатом рациональной установки; происходит преобразование евангельской вести в образ христианской культуры (окончание *эпохи античного логоса* и начало *эпохи рациио*);

– вопрос «веры-и-разума», прямо поставленный в позднем средневековье, окончательно оказывается под прессингом рациональной доминанты – *рационализма*, спровоцировавшего формирование таких явлений ренессансной культуры, как герметизм и Реформация, – исторических свидетельств рационализации логоса и кризиса евангельской веры.

### Список литературы

1. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 71–108.
2. Гарнак А. Сущность христианства. СПб.: Тип. Ф. Вайсберга и П. Гершунина, 1907. 223 с.
3. Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Унив. книга, 1999. 495 с.
4. Gilson É. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1965. 347 p.
5. Мейендорф И., прот. Византийское богословие: исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи солнца, 2001. 334 с.
6. Тейяр де Шарден П. Феномен человека: сб. очерков и эссе. М.: АСТ, 2002. 553 с.
7. Кураев А., диак. Бог изумляющий // Фома. 2005. № 1(24). С. 36–39.
8. Виндельбанд В. История философии. Киев: Ника-Центр, 1997. 560 с.
9. Генон Р. Символика креста. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 703 с.
10. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм. М.: РОССПЭН, 2004. 208 с.
11. Ермичев А.А. Идея «О мессии» // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. Сер.: Философия. 2009. Т. 2, № 4. С. 112.

### References

1. Ern V.F. Nечто о Logose, russkoy filosofii i nauchnosti. Po povodu novogo filosofskogo zhurnala “Logos” [Something on Logos, Russian Philosophy and Scientific Nature (Concerning the New Philosophical Journal *Logos*)]. Ern V.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, 1991, pp. 71–108.



2. Garnak A. *Sushchnost' khristianstva* [The Essence of Christianity]. St. Petersburg, 1907. 223 p.
3. Gilson É. *Le thomisme: Introduction au système de saint Thomas d'Aquin*. Vrin, 1922 (Russ. ed.: Zhil'son E. *Izbrannoe. T. 1. Tomizm. Vvedenie v filosofiyu sv. Fomy Akvinskogo*. Moscow, 1999. 495 p.).
4. Gilson É. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York, 1965. 347 p.
5. Meyendorff J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York, 1974 (Russ. ed.: Meyendorff I. *Vizantiyskoe bogoslovie: istoricheskie tendentsii i doktrinal'nye temy*. Minsk, 2001. 334 p.).
6. Teilhard de Chardin P. *Le Phénomène humain*. Paris, 1955 (Russ. ed.: Teyyar de Sharden P. *Fenomen cheloveka*. Moscow, 2002. 553 p.).
7. Kuraev A. Bog izumlyayushchiy [The Surprising God]. *Foma*, 2005, no. 1, pp. 36–39.
8. Vindel'band V. *Istoriya filosofii* [The History of Philosophy]. Kiev, 1997. 560 p.
9. Guénon R. *Le Symbolisme de la Croix*. Paris, 1931 (Russ. ed.: Genon R. *Simvolika kresta*. Moscow, 2004. 703 p.).
10. Burdach K. *Reformation, Renaissance, Humanismus*. Berlin, 1918 (Russ. ed.: Burdakh K. *Reformatsiya. Renessans. Gumanizm*. Moscow, 2004. 208 p.).
11. Ermichev A.A. Ideya "O messii" [The Idea "About Messiah"]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A.S. Pushkina. Ser.: Filosofiya*, 2009, vol. 2, no. 4, p. 112.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.69

**Yuriy V. Sobolev**

Reshetnev Siberian State University of Science and Technology;  
prosp. im. gazety "Krasnoyarskiy rabochiy" 31, Krasnoyarsk, 660025, Russian Federation;  
e-mail: ysob@mail.ru

## ONTOEPISTEMOLOGICAL HEURISTICS OF THE MIDDLE AGES: FROM FINDING LOGOS TO RATIFYING RATIO

This paper deals with the formation of the worldview space during the Middle Ages and the Modern era. The subject of the research is the relationship between the mystical and the rational (faith and reason) within the framework of European ontological epistemology. Guided by the heritage of patristics as well as philosophical, anthropological and historical studies of Russian and foreign thinkers, the author reconstructs ontoepistemological searches from antiquity to the Age of Enlightenment centred around the doctrine of the Logos. Pointing out the abundance of subject reflections on this topic, the author notes that the existing conceptions are disintegrated and epistemologically limited. In particular, taking the doctrine of Christ the Logos as an example and using the method of interdisciplinary analytical comparative studies, the author not only demonstrates the possibility of exceeding the bounds of the centre of mystical and rational transformations of the antique heritage and new European searches, but also describes a whole range of subsequent traditions, including modern ones (such as rationalism and hermeticism). The historical context covering the Middle Ages is primarily focused on the periods of patristics and Reformation. The study of patristic heritage helps us to highlight key points of the semantic dominants of the doctrine of the Logos, as well as to track the subsequent peripheral vectors of the doctrine. The critical review of the Reformation period allows us to draw a conclusion about the prevalence of the religious claim of the supporters of the "conservative revolution", which played a crucial role in the establishment of the new episteme. This article aimed to describe the special features of the concepts of the Logos, analyse the influence of the doctrine of the Logos on the formation of the new European scientific knowledge, as well as identify and study peripheral phenomena of the epistemological mainstream (hermeticism and occultism).

**Keywords:** *ontological epistemology, Middle Ages, rationalism, hermeticism, patristics, Reformation.*

Поступила: 28.02.2018  
Received: 28 February 2018

---

*For citation:* Sobolev V.Yu. Ontoepistemological Heuristics of the Middle Ages: From Finding Logos to Ratifying Ratio. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo univesiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2018, no. 2, pp. 69–77. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2018.2.69