

87
М 147

Г. Г. МАЙОРОВ



ФОРМИРОВАНИЕ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ



Г.Г. МАЙОРОВ

ФОРМИРОВАНИЕ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ

ЛАТИНСКАЯ
ПАТРИСТИКА



Москва
«Мысль»
1979

1 Ф
М 14

Редакции философской литературы

714399

Библиотека
Удмуртского
государственного
университета
г. Ижевск

М $\frac{10501-150}{004(01)-79}$ 20-79. 0302010000

© Издательство «Мысль». 1979



Введение

ПОНЯТИЕ И ПРОБЛЕМА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Деление истории на античную, средневековую и новую давно уже стало общепринятым. Однако применение такого рода периодизации к истории философии и истории культуры в целом вызывает серьезные трудности. Прежде всего встает проблема ее универсальной применимости в пространственно-географическом смысле. Можно ли говорить, например, об античности или средневековье по отношению к индийской, китайской, арабской или же русской философии и культуре? Или же говорить так — значит оказаться в плену у давно устаревшего европоцентризма? Другая проблема: если ограничить область приложения данной периодизации только культурной и идеологической историей Западной Европы, можно ли сколько-нибудь точно определить хронологические рамки каждого из периодов? Каким моментом следует заканчивать историю античной философии и с какого начинать историю философии средневековой? На чем останавливается средневековая философия и с чего начинается новая? Ответить на эти вопросы невозможно без уяснения того, какой смысл мы вкладываем в понятие «средневековая философия». Разумеется, не хронология будет определять этот смысл, а, наоборот, установленный нами смысл определит хронологию.

Рассмотрение средневековой философии просто как философии определенного временного отрезка — средних веков потребовало бы от нас предварительного уточнения самого термина «средние века», что

является задачей весьма непростой и до сих пор не вполне разрешенной¹. Недостатком большинства современных исследований по средневековой философии оказывается как раз то, что они либо связывают ее начало с какой-нибудь датой политической истории (с датой падения Западной империи — 476 г.; с датой коронации Карла Великого — 800 г. и т. п.)², либо вовсе опускают проблему ее начала, приурочивая ее возникновение к какому-нибудь из философов, например к Августину³, или же делая ее фактически простым продолжением философии античной⁴.

Более оправдан, на наш взгляд, такой подход к средневековой философии, когда с этим термином связывается прежде всего исторически своеобразный способ философствования, характерный для Европы и Ближнего Востока эпохи феодализма, однако возникший еще задолго до утверждения классического феодализма и сошедший с исторической сцены много раньше, чем окончательно сошел с нее европейский феодализм⁵. Своеобразием указанного способа философствования была его сопряженность с религиозной идеологией, основанной на принципах откровения и монотеизма, т. е. на принципах, которые были общими для иудаизма, христианства и мусульманства, но по существу чуждыми античному религиозно-мифологическому мировоззрению. Эта фундаментальная зависимость от религиозной идеологии не означала для философии полное ее растворение всегда и везде в религиозном сознании, но все же неизменно на протяжении всего периода определяла и специфику философских проблем, и выбор способов их разрешения.

Какова бы ни была позиция средневекового философа, она всегда отмечена глубокой «озабоченностью» религией и теологией, будь то озабоченность тем, как поставить философию на службу религии, свойственная раннему средневековью, или же озабоченность тем, как, сохраняя лояльность религии, освободить философию из-под теологической опеки, присущая средневековью позднему. Исторически обусловленное сожителство философии и теологии, иногда довольно мирное, иногда переходящее в от-

крытую конфронтацию (например, в случае с Беренгарием, Абельяром или Сигером Брабантским), но всегда неравноправное и почти всегда вассальное, придало философскому самосознанию средневековья неповторимый колорит, по которому его легко идентифицировать и отличить от философского самознания античности или Нового времени. Теологическая идея выполняла для средневекового философа ту же регулятивную функцию, какую для античного выполняла идея эстетико-космологическая, а для философа Нового времени — идея научного знания. Отсюда ясно, каковы должны быть хронологические рамки средневековой философии. Ее историю нужно начинать с того момента, когда философия впервые сознательно ставит себя на службу религии и теологии откровения, и заканчивать тогда, когда союз между философией и богооткровенной теологией можно считать в основном распавшимся. Но первые серьезные попытки использовать философию для целей религии откровения принадлежат Филону Александрийскому и христианским апологетам, а последние удары по философско-теологическому альянсу были нанесены в номиналистическо-сенсуалистической школе Оккама, где окончательно утвердилась идеологически подрывная для средневековья теория «двух истин».

Итак, в соответствии с указанным подходом историю средневековой философии следует начинать с I—II вв. и заканчивать XIV—XV вв. Только в этом случае можно избежать искусственного разъединения таких непосредственно связанных между собой феноменов идеологической истории, как патристика и схоластика⁶, а также верно истолковать антидогматическую и антиклерикальную заостренность философии эпохи Возрождения. Подобного рода подход к истории средневековой мысли реализован в работах Э. Жильсона, М. де Вульфа, М. Грабмана⁷ и некоторых других. Вместе с тем мы не найдем в указанных работах необходимого социально-исторического обоснования особенностей средневекового мышления. Взаимозависимость философии и теологии трактуется здесь как некая историческая данность, нуждающаяся скорее в феноменологическом,

нежели в детерминистическом анализе; начало и конец этой взаимозависимости видятся как события внутренней жизни культуры в отрыве от социально-экономического контекста. Разумеется, культурная и идеологическая история обладает известной самостоятельностью, что и позволяет нам прилагать к ней особую периодизацию (античность, средние века, Возрождение, Новое время) в отличие от периодизации социально-экономической, соответствующей общественным формациям. Однако факты истории культурно-идеологической обладают поразительным изоморфизмом по отношению к событиям истории социально-экономической и становятся вполне понятными только в связи с последними. Не случайно зарождение характерного для средних веков способа философствования в первые века новой эры совпадает с началом кризиса рабовладельческого способа производства и возникновением в греко-римском обществе протофеодальных отношений. Не случайно и то, что средневековые формы философствования начинают изживать себя именно тогда, когда в наиболее развитых районах Европы на смену феодализму приходит новый, буржуазный строй. Безусловно, средневековая философия есть в своей основе философия феодального общества, есть идеологически превращенное отражение бытия «феодального» человека. Но в какой мере феодальное общество имело свои предпосылки и свои «предвосхищения» в социально-экономических и идеологических реалиях общества поздне рабовладельческого, в той же мере средневековая философия начинала свою историю в лоне позднеантичной культуры как абстрактно-теоретическое отражение этих реалий, причем часто как отражение *опережающее*, улавливающее в едва заметных проблесках новой эпохи ее полуденное сияние. Как ни парадоксально, средневековая философия начиналась много раньше, чем завершилась античная, историю которой ко времени появления ее преемницы не только нельзя считать законченной, но, напротив, следует признать стоящей перед открытием одной из самых блестящих своих страниц, перед рождением в III в. неоплатонизма⁸, просуществовавшего в его античной форме

вплоть до VI в. Разумеется, и эта позднеантичная философия отражала в себе социально-исторические новации, преобразовываясь под их воздействием, однако отражала их на свой манер, как бы неадекватно и *ретроспективно*, тогда как рождающаяся средневековая философия делала это адекватно и *перспективно*. Многовековое параллельное существование двух способов философствования не означало их независимого существования. Монистический мистицизм Плотина, теософический иератизм Ямвлиха и схоластика Прокла не могли бы возникнуть без влияния той новой духовной и философской культуры, которую привнесла в античный мир монотеистическо-рevelяционистская идеология, оказавшаяся впоследствии собственной идеологией средневековья. Еще более очевидно, что никакое монотеистическо-рevelяционистское теоретизирование, будь то иудейское типа филоновского или же христианское патристического или схоластического типа, не могло бы появиться на свет без всестороннего усвоения античной философской культуры.

Со времени А. Гарнака стало обычным рассматривать антично-средневековое христианство и всю его культуру как сплав библейско-иудейских и эллинистических элементов, т. е. видеть их как бы двумерными, двуедиными. В отношении же эпохи перехода от античности к средневековью следует говорить о двуединстве и в более широком смысле, а именно в том смысле, что каждый культурный, и в частности философский, феномен этой эпохи принципиально двумерен: он может измеряться, во-первых, по запаздывающим критериям античности, во-вторых, по опережающим критериям средневековья⁹. Под этим углом зрения только и можно решать вопрос о регрессе или прогрессе философской культуры этого времени. Например, сращение философии с теологией и мистикой в патристике и поздних языческих школах по *запаздывающим* критериям классической античности было явной деградацией и упадком, но по *опережающим* критериям классического средневековья теологизация философии и через это приспособление ее к новым, «церковным», условиям культуры были явлениями прогрессив-

ными. Что случилось бы с античной философией, если бы она у самого входа в средневековье не вступила в союз с теологией, ставшей ее деспотической наставницей, но в каком-то смысле и опекушкой? Не была ли бы она полностью уничтожена нахлынувшими вдруг волнами варварства? Конечно, была бы. Христианизированные варвары и варваризированные христиане могли потерпеть в своем религиозно-ориентированном мире только философию либо замаскированную под теологию, либо искренне преданную теологии. Если высокий уровень философского теоретизирования, достигнутый античностью, не был совершенно сведен к нулю за полутысячелетний период раннесредневекового варварства, то этим мы обязаны тому, что философия в предыдущий период сумела закамуфлироваться или же мужественно отказаться от своей роли госпожи и смиренно возложить на себя обязанности служанки.

Философия средних веков не могла быть в условиях феодального теократического общества иной, чем она была. Следовательно, ее реакционность или прогрессивность в сравнении с античной философией должна оцениваться в соответствии с нашей оценкой феодализма. Феодализм же в сравнении с предшествующей ему рабовладельческой формацией был, без сомнения, явлением прогрессивным даже в культурном отношении: для Европы он был эпохой постепенного вовлечения в сферу культуры громадной массы народов, ранее находившихся на отдаленной периферии цивилизации. Античный мир был поглощен и растворен миром варварским, и, хотя образовавшийся «раствор» не имел уже яркой культурной окраски мира античного, он не имел уже и культурной бесцветности мира варварского. Это было нечто среднее между тем и другим.

Не нужно забывать и того, что обратной стороной теологизации философии была философизация и рационализация теологии, которая, оставаясь владычицей средневековой мысли, становилась благодаря этой рационализации более терпимой к самой философии. Ведь забота о судьбе философии была вверена в средние века не профессионалам-философам, а монахам и теологам, которые вряд ли про-

должили бы философскую традицию, если бы прежде теология не была хотя бы отчасти рационализирована. Эту важнейшую для средневековья задачу философизации теологии и теологизации философии выполнила *патристика*, авторитет которой в этом и других вопросах был для средних веков наивысшим после авторитета Священного писания. Отметим здесь тот курьезный факт, что философия средневековья не только *начинается* в античном мире, но и имеет в нем свою *классику* — патристику¹⁰: факт, который станет вполне понятным, если мы подробнее рассмотрим особенности средневекового способа философствования.

Характерными свойствами средневекового мышления вообще и философского в частности являются ретроспективность и традиционализм, т. е. обращенность в прошлое. Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания. Самое древнее — это Библия, и она есть единственный в своем роде полный свод всех возможных истин (Ориген), сообщенных человечеству божественной благодатью на все времена. Следовательно, достаточно уяснить смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии. Задача экзегета-философа и состоит в том, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные письма. Чем ближе экзегет стоит ко времени откровения, тем лучше он знаком с тайнами аутентичной экзегезы. Наоборот, чем дальше он отстоит от этого времени, тем большая вероятность его ошибки. В этом смысле патристика, прямая восприемница апостольской традиции, обладает наивысшей после Библии авторитетностью. Созданная ею философия, первая по времени в христианстве, должна служить прообразом всякого будущего философствования, его классическим образцом. Исходя из этого, средневековый философ постоянно обращается за подтверждением всех своих мнений к библейскому или патристическому авторитету, непрерывно цитирует христианскую классику, переписывая нередко вместо доказательства целые страницы древних текстов. Степень подобия своего

мнения мнениям древних есть для него степень истинности этого мнения. Любая форма новаторства считается признаком суетной гордыни¹¹, отступлением от архетипа, а значит, и от истины.

Понятия «плагиат» не существовало и не могло существовать в ту эпоху. Творческий метод средневекового философа, как и метод художника той эпохи, можно назвать *иконографическим*. Его задача — передать современникам и потомству образ истины таким, каким он дается в первообразе, не привнося ничего от себя и максимально исключая свою субъективность из творческого процесса. Для воспроизведения истины философ должен достичь *ekstasis'a* (выхода за пределы своей субъективности) и тем самым полной идентификации своего мышления с воспроизводимым архетипом. Это отчуждение личности мыслителя нашло свое отражение в не виданном никогда ранее культе авторитета и в самом анонимном характере средневековой культуры¹². Как почти все произведения искусства той эпохи, так и многие философские произведения дошли до нас безымянными. Нарушая все законы человеческого тщеславия, авторы нередко с легкостью приписывали свои сочинения более крупным авторитетам. Отсюда проблема псевдоавторства: псевдо-Аристотель, псевдо-Дионисий и т. п.

Но как средневековый иконописец при всей стесненности своих творческих возможностей, при всей нормативности изобразительных приемов все же сохранял за собой право на собственную художественную интерпретацию и фантазию, так и философ-экзегет, оставаясь в рамках теологически нормированного мировоззрения, в границах предельно узкого, *каноном* или *классикой* заданного универсума рассуждения, тем не менее обладал определенной теоретической свободой. Менее всего свободен он был в выборе предмета исследования: им почти всегда был текст, слово. В этом смысле средневековая философия, так сказать, филологична, «любословесна», литературна. Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру. Однако тот

же текст есть повод и стимул для размышления, толчок к исследованию. Дело в том, что, согласно средневековым представлениям, канонический или классический текст всегда многозначен, паранимичен, полон тайн и загадок, символичен. Эта многозначность и символичность текста как предмета медитации и есть начало относительно свободного теоретизирования, а следовательно, и условие самого существования средневековой философии. Будь канонические тексты однозначны (что, конечно, невозможно ни для какого текста вообще), не было бы ни патристики (которая насквозь экзегетична), ни почти всей средневековой философии; но тогда не было бы и теологии и даже самой религии откровения, ибо однозначность сакраментальных «логий» лишала бы их таинственности, а следовательно, и сакраментальности. Откровение, согласно Библии, есть также и сокровение. Так в силу исторической диалектики условие средневекового существования философии оказывалось одновременно условием существования самой религии.

Низшей ступенью экзегетического анализа текста был его *семантический* или даже *этимологический* анализ, образцом которого могут служить «Этимологии» Исидора Севильского. На этой ступени предметом довольно ограниченной философской спекуляции становились *слова* и сложенные из них *предложения* в узком, почти грамматическом смысле. Слово, найденное в авторитетном тексте, рассматривалось под углом зрения его этимологии и семантической эволюции; этимология (часто весьма произвольная) выводила экзегета за пределы содержания текста и давала повод к домыслам довольно общего характера; семантический анализ был обычно нацелен на морализирование.

Следующей, более высокой ступенью экзегезы был *концептуальный* анализ, когда предметом спекуляции становились не слова, а *мысли* автора комментируемого текста. Здесь экзегет претендовал на реконструкцию внутреннего и аутентичного смысла написанного, того, каким был действительный замысел и реальный ход мыслей комментируемого автора, когда он писал этот текст. Разумеется, каждый экзе-

гет давал свою и непременно «более точную», как он считал, реконструкцию мыслей авторитета, на деле вместо реконструкции создавая обычно *конструкцию*, навязывая авторитету свое собственное видение предмета. Правда, это было всегда рискованно. Экзегет должен был доказать не столько истинность своей трактовки вопроса, сколько сообразность этой трактовки общей позиции авторитета. Если ему это недостаточно удавалось, он подвергался церковному осуждению. Указанный тип экзегезы дополнял теологию метафизикой, использовал многие философские приемы и допускал достаточную самостоятельность мышления комментатора. В экзегетических трактатах подобного рода в основном и формировалась на ранней стадии та позиция по мировоззренческим, этическим и эстетическим вопросам, которая впоследствии стала характерно средневековой. Примером могут служить комментарии Василия Великого и Августина на первые главы книги Бытия, в которых был сформулирован в классической форме средневековый взгляд на космос и природу. В IX в. проблема свободы воли разрабатывалась в комментариях на сочинение Августина «De libero arbitrio». Проблема универсалий вошла в средние века через комментарий Боэция на «Введение» Порфирия (тоже своего рода комментарий) к «Категориям» Аристотеля и решалась в основном в различных комментариях на этот комментарий. Такими же комментариями «второй интенции» можно считать многие схоластические толкования на «Сентенции» Петра Ломбардского, относящиеся к XIII—XIV вв. Кроме христианских текстов канонических или классических, а также авторитетных текстов новых комментаторов предметом экзегезы нередко становились языческие классики, особенно в позднее средневековье, и прежде всего Платон и Аристотель. Комментарии на Аристотеля были обычными для арабской средневековой философии. В этих случаях форма экзегезы оставалась той же, но допускалось более вольное обращение с текстом и большая степень отвлечения от него. Поэтому трактаты, комментирующие античных классиков (а также комментарии «второй интенции» типа комментариев на Мак-

робия, Халцидия и т. п.), могут быть часто отнесены к экзегезе более высокой ступени.

Третья, и высшая, ступень средневековой экзегезы может быть названа *спекулятивной* или *системотворческой*, *конструктивной* ступенью. На этой ступени авторитетный текст или, чаще, избранные места текста становятся только поводом для развития автором собственных идей и философских построений. В древности комментарии такого типа писали Ориген и Григорий Нисский, в более поздние времена — теологи Шартрской школы, Бонавентура и др. Почти все значительные комментарии на Евангелие от Иоанна, начиная с Августинова, писались в этом ключе. Знаменитая первая глава четвертого евангелия служила лишь поводом для развития иллюминационистского философствования неоплатонического типа. Спекулятивная экзегеза не претендовала на реконструкцию мыслей авторитета, скорее она стремилась дать ответ на вопрос: какие следствия и какая философия могут быть выведены из данного тезиса? Подчас полученная философия выходила за пределы не только толкуемого текста, но и христианского мировоззрения; психогония Оригена и мистическая космогония Григория Нисского — ярчайшие примеры этого. Наоборот, были спекулятивные комментарии, в которых формировалось само ядро христианской философии того или иного периода; сюда относятся, например, комментарии Альберта Великого и Фомы на «Метафизику» Аристотеля, комментарий Дунса Скота на «Сентенции» Петра Ломбардского.

В литературной форме комментария и глоссария написана значительная часть средневековых философско-теологических сочинений. Но этим не исчерпывается приложение экзегетизма. Можно без преувеличения сказать, что вся интеллектуальная культура средних веков экзегетична. Какова бы ни была литературная форма сочинения, для автора той эпохи было неписаной нормой (а может быть, и писаной, если мы вспомним предписания Кассиодоровых «Институций») цитировать Библию и отцов церкви, интерпретируя соответствующие места в духе отстаиваемых тезисов. Есть, конечно, большая

разница в типическом применении экзегетики в раннее и позднее средневековье, в патристике и поздней схоластике. И она состоит в том, что в ранний период, как правило, философская экзегеза служила для рационального подтверждения позиций авторитета, например Писания; в поздний — все в большей степени служила для авторитетного подтверждения позиции самого автора. В этом отношении, как ни странно, позднесредневековая экзегетика подобна экзегетике античной, а патристическая и раннесредневековая — противоположна ей. Античная экзегетика, так же как и позднесредневековая, видела в нормативном тексте (мифа, оракула или классика, особенно Платона) повод для развития и подтверждения какой-либо философской доктрины. Примерами могут служить экзегетические сочинения Апулея («Теология Платона»), Порфирия («О пещере нимф»), Прокла (комментарии на «Тимея» и «Парменида») и др., в которых философская мысль кажется свободной вариацией на тему, заданную комментируемым текстом. Авторитет, вера служат здесь лишь началом и средством, философия и разум — концом и целью. Наоборот, для патристики и всего раннего средневековья средством служат разум и философия, целью — вера и авторитет Писания. Именно поэтому в этот ранний период философия вряд ли может рассматриваться как нечто самостоятельное, отдельное от теологии и история философии поневоле должна включать в себя рассмотрение теологических проблем. Изменение ситуации в поздний период средневековья было обязано тому, что на протяжении тысячелетия форма взаимодействия философии и теологии постепенно менялась, отражая уровень философского самосознания сменяющихся эпох. Патристика фактически не знала четкого различия христианской философии и теологии. Знаменитые слова Климента Александрийского: истинная философия есть христианская религия¹³ — могут служить эмблемой всего периода. Ранняя схоластика сделала первый шаг в направлении разграничения теологии и философии, сведя последнюю к «диалектике» — технической науке, обслуживающей теологию. Схоластика XII—XIII вв. вер-

нула этой технической дисциплине прежний вид мудрости и мировоззрения, чрезвычайно расширив круг вверенных ей предметов, включая и предметы теологические, но сохранив за ней приобретенную ранее самостоятельность в отношении теологии. Наконец, в XIII—XIV вв. объем философии настолько расширился, что эта «служанка теологии» угрожала вытеснить свою госпожу из ее собственного домена, результатом чего был временный компромисс между философией и теологией, выразившийся в теории «двух истин» и в окончательном размежевании владений обеих соперниц. Теперь медитации над каноническими и классическими текстами все еще считались необходимыми, но они уже далеко не составляли всего содержания философии.

Помимо традиционализма и ретроспективности к специфическим чертам средневекового способа философствования относятся дидактизм, учительство, назидательность. Почти все известные нам мыслители рассматриваемой эпохи были либо проповедниками, либо преподавателями богословских школ и университетов. Многие из сочинений, трактующих философские проблемы, писались в форме «гомиллий» и «дидаскалий», проповедей и учительских назиданий. Например, проповеди Августина представляют неоценимый материал для реконструкции очень важных сторон его философии, а «Дидаскалий» Гуго Сен-Викторского является одним из самых философичных произведений XII в. Средневековый мыслитель заботился не только о том, чтобы самому уяснить тот или иной философский или теологический предмет, но еще больше о том, как передать и преподать свое понимание этого предмета ученикам и вообще потомкам. Мыслитель — это прежде всего учитель. Отсюда то большое значение, которое средневековые теоретики придавали проблеме формы дискуссии и изложения. Дидактизм косвенно стимулировал интерес к проблемам логики и лингвистики, к некоторым проблемам теории познания. Учительский, профессорский характер средневековой философии проявился более всего в том, что в ней на протяжении столетий разрабатывались проблемы объяснения и почти вовсе не затрагивались

проблемы эвристики. Эта философия в буквальном смысле была «схоластикой», школьной философией, диалогом учителя и ученика, где учитель был уважаем за эрудицию и педагогическое мастерство, а ученик — за прилежание и восприимчивость. Эти качества учителя и ученика позволяли передавать давно сформировавшиеся типы умозрения, мыслительные навыки и приемы почти неизменными из поколения в поколение через века. Отсюда необычайная для других эпох консервативность и монолитность средневековой философской культуры; необычайная не значит абсолютная, ибо, как мы уже заметили, средневековая философия претерпевала хотя и медленное, но все же определенное развитие.

Высшим достоинством средневекового философа была эрудиция, которая имела тенденцию к универсальности, к энциклопедичности. Эта тенденция выразилась в условиях раннего средневековья в составлении различного рода литературных компиляций, бревиариев, толковников, словников, которые претендовали на охват всей мудрости века сего. Примерами таких компиляций могут служить лексикон «Суда», «Библиотека» Фотия или упомянутые «Этимологии» Исидора Севильского.

В позднее средневековье вследствие возрождения навыков самостоятельного философствования место компиляций заступают суммы — логически упорядоченные трактаты, обобщающие теоретические достижения эпохи в той или иной области с позиции автора. Наиболее известными и влиятельными были теологические суммы Альберта Великого и Фомы Аквинского. В таких трактатах рассуждение уже не следовало рабски за мыслью авторитета, как в сочинениях чисто экзегетических, и не приравнивалось к неискушенному восприятию, как в сочинениях дидактических, но свободно переносилось от проблемы к проблеме согласно логике самого предмета и субъективному намерению автора. Это не значит, конечно, что указанные суммы выпадают из нашей общей оценки средневековой философии как экзегетической и дидактической. Достаточно только вспомнить, что прославленная «Сумма теологии» Фомы содержит несчетное количество цитируемых и

толкуемых мест Писания и несколько тысяч ссылок на Аристотеля и что профессорская эрудиция и изощренная техника доказательств явно перевешивают в этом труде творческую оригинальность и конструктивный энтузиазм. И все-таки существование подобных сумм доказывает, что средние века не были вовсе бесплодны в смысле обобщающей теоретической деятельности и что философское системотворчество не закончилось вместе с античностью.

Разумеется, средневековая философская литература не исчерпывается перечисленными выше жанрами. Значительное место в ней занимает жанр философского монолога, автобиографии-исповеди, консоляции, классические образцы которых были даны Августином, Бэацем, Ансельмом, Абеяром. В сочинениях этого рода мы встречаемся с еще одной, характерной преимущественно для Запада особенностью средневекового способа философствования — с психологической самоуглубленностью, рефлексивностью. Однако эта самоуглубленность не означала ни эгоцентризма, ни субъективизма: литературная исповедь была способом нравственного очищения и публичного покаяния не столько в своих собственных интересах, сколько в назидание другим («соборность» и дидактизм сливаются здесь в одно целое). Беспощадность к себе, подчас доходящая до своего рода мазохизма, — неотъемлемая черта средневековых «исповедей». Вообще средневековому философствованию присуща необычайная искренность, не превзойденная никакой другой эпохой. Ему чужды поза и кокетство, свойственные философии Нового времени. Мыслитель говорит то, что думает, но думает, естественно, в соответствии со стандартами своего времени. Если его речь противоречива и двусмысленна — это не признак притворства и двуличности, а скорее отражение противоречивости и амбивалентности самой средневековой жизни. Средневековый философ в своих сочинениях не только фиксирует результат своих исканий, он доверчиво раскрывает перед читателем все секреты своей творческой лаборатории, излагает историю или же логику своих сомнений, колебаний, ошибок, неудач, находок и прозрений (ср. «Исповедь» Авгу-

стина и «Историю моих бедствий» Абеяра). При этом собственное «я» служит для мыслителя таким же равноправным объектом аналитического анатомирования, как и всякий другой, внешний предмет. Экстериоризация и объективизация авторской субъективности вряд ли могли сочетаться с субъективным идеализмом, который в основном чужд средневековому мышлению.

Психологическая самоуглубленность, выразившаяся, между прочим, и в самой популярности трактатов «О душе» и комментариев на аристотелевское «De anima», не исключала, как правило, своеобразный «реализм» средневекового философа, его глубокую убежденность в реальном существовании мира материальных, внеположенных вещей, правда чаще всего сочетающуюся с верой в сотворенность этого мира богом. Для средневековой философии не характерны также скептицизм и агностицизм ни в древнем, ни в новейшем значении этих терминов. Для нее мир, как сотворенный божественным разумом, рационален и постижим для человека. Его постижимость вытекает также из его конечности. Непостижим только сверхразумный и бесконечный бог, но это уже агностицизм не философского, а теологического плана. Теологическая апофатика не только не исключала, но даже, в известном смысле, стимулировала оптимизм в отношении философского, «посюстороннего» познания.

Таковы некоторые общие характеристики средневекового способа философствования. Рассмотрев их, мы все еще остаемся в затруднении: а есть ли у нас право отнести все эти формы средневековой теоретической и литературной деятельности к истории философии? Можно ли все это считать философией в собственном смысле? Разрешить это затруднение — значит решить вопрос о том, что мы вообще должны понимать под философией той или иной эпохи: то ли, что под философией понимали мыслители тех времен, или же то, что мы под ней понимаем сегодня? Нужно ли непременно искать у античных и средневековых мыслителей современную философскую проблематику, или же лучше их оценивать критериями их же собственной эпохи? Если мы

вслед за Гегелем будем рассматривать историю философии как историю самосознания, то нам, без сомнения, придется включить средневековую рефлексивную мысль в историю философии, даже если эта мысль почти целиком была погружена в религиозную стихию. В религиозном космосе средневековья философия выполняла вполне адекватную эпохе функцию: она, выражаясь языком Гегеля, была «инобытием» теологии. Но в еще большей степени сама теология была «инобытием» философии, отчужденной и несобственной формой ее существования. В плоскость теологии были перенесены в средние века такие фундаментальные философские проблемы, как проблема диалектического синтеза, психофизического взаимодействия, сущности и существования, свободы и необходимости, причинности и целесообразности, пространства и времени и т. д. В многочисленных трактатах «О троичности» или «О свободе воли» на теологическом, полуискусственном языке средневековый мыслитель говорил о вполне реальных вещах и решал свои задачи чаще всего вполне логическими средствами. Поэтому сама средневековая теология, рассмотренная как «инобытие» философии, символически прочитанная и расшифрованная, может стать частью истории философии.

Но даже если трактовать средневековую философию модернистски и оценивать ее по современным критериям, то и в этом случае она не выпадает полностью из общего хода философского развития. Разве современный интерес к герменевтике не имеет прецедента в средневековом экзегетизме?! Наибольшее пренебрежение к средневековой философии выказывают современные позитивисты. Однако по иронии судьбы именно они больше, чем кто-либо другой, могут считаться наследниками одной из сторон средневекового способа философствования. Эти новые схоластики с таким же усердием, что и средневековые, сосредотачиваются на проблемах лингвистического, логического и семантического анализа, рассматривают философию как своего рода экзегетику и дидактику науки, вверяя мировоззренческую часть философии идеологии, причем нередко идеоло-

гии религиозной. Нужно согласиться с Ф. Коплстоном, что современные буржуазные философы иногда просто повторяют то, что давно уже было сделано средневековыми. К примеру, узловая теория современной феноменологии — теория интенциональности — была выдвинута и отчасти разработана еще в XIII—XIV вв. Пьером Ореолем и Уильямом Оккамом: позднее средневековье задолго до Рассела знало различие между грамматической и логической формами предложения, школой Оккама устанавливалось то же самое отношение между «событиями» и «атомарными предложениями», что и Витгенштейном в его «Трактате»¹⁴. К этому можно только добавить в качестве заслуги средневековой мысли, что ей была чужда привязанность к тому расслабляющему субъективному идеализму и скептицизму, который сопровождает обычно современный позитивизм.

Конечно, не только позитивизм и феноменология могут найти в средних веках своих предшественников. Со средневековой мыслью еще больше связана вся современная религиозная философия — христианская, мусульманская и иудаистская. Экзистенциалистская идея отчужденности и заброшенности человеческого существования звучит как эхо средневековой идеи извечной греховности и конечности человека. И у неотомистов, и у атеиста Сартра мы вновь встречаемся с той же старой средневековой проблемой сущности и существования. Средневековье все еще современно. Оно современно и в том смысле, что без анализа его духовной культуры и его философии невозможно было бы ничего понять во всем последующем развитии европейской мысли: нельзя было бы, например, объяснить исторического поворота к философскому эмпиризму и рационализму в XVII в., просветительскую негатию средневековья и его романтическую реабилитацию в XVIII—XIX вв., глубокий интерес к нему немецких классиков, особенно Шеллинга, а также значительное внимание, уделенное ему классиками марксизма. Свидетельством его современности является и то, что и к средневековой культуре в целом, и к средневековой философии в частности в наши дни обнаружи-

вается всевозрастающий интерес у людей самых различных профессий и убеждений.

Перечисленные обстоятельства ободряют нас приступить к анализу формирования того способа философствования, который мы назвали выше средневековым и который, по нашему предположению, возник и приобрел свою классическую, первообразную форму уже в античную эпоху. Нам хотелось бы провести заданный анализ таким образом, чтобы читатель смог ясно себе представить, на какой социально-исторической основе и из каких идейно-мировоззренческих предпосылок возник этот способ философствования, чем он был на ранней стадии своего существования, кто придал ему каноническую форму и как он трансформировался в средние века. К сожалению, объем книги не позволил нам рассмотреть все детали этой трансформации. Мы вынуждены были сосредоточиться в основном на онтологии, гносеологии и этике, несомненно самой влиятельной части учений исследуемых мыслителей.

Кроме того, как показывает подзаголовок книги, речь в ней пойдет в основном о западной, *латинской* философии, а греческая философия будет привлекаться лишь по мере необходимости, когда потребуется установить происхождение тех или иных идей латинской патристики либо показать, что эти идеи были характерны не только для латинян, но и для всей движущейся в средневековье Римской империи. Анализ доводится примерно до середины VI в. Поэтому мы сознательно не останавливаемся на «Ареопагитиках», влияние которых на западную мысль начинается только с девятого столетия.

Исследование философии латинской патристики как мировоззренческой и методологической модели западноевропейской средневековой философии, насколько нам известно, до сих пор не предпринималось. Хорошо знакомая каждому философу-медиевисту книга М. Грабмана (*M. Grabmann. Die Geschichte der scholastischen Methode*)* при всех ее неоспоримых достоинствах дает представление в основном о «методологической модели» схоластики и не охва-

тывает значительной части поставленных патристикой мировоззренческих вопросов. Подобный же недостаток имеет дополняющая книгу Грабмана работа Ф. Овербека (*F. Overbeck. Vorgeschichte und Jugend der mittelalterlichen Scholastik. Basel, 1917*). Добротный анализ предыстории средневековой философии дан в книге Д. Ноулса (*D. Knowles. The Evolution of Medieval Thought. London, 1962*). Однако этот анализ не распространяется на латинскую патристику в целом и почти не касается проблемы ее своеобразия. То же самое можно сказать и о фундаментальной кембриджской истории поздней греческой и ранней средневековой философии (СН) **, где латинская патристика представлена лишь самыми крупными ее идеологами (Августин, Боэций). Написанная специалистами весьма различной философской ориентации, она, кроме того, лишена необходимого единства позиции. Из более специальных исследований патристической философии следует отметить книгу Э. фон Иванки (*E. von Ivanka. Plato Christianus*) *, в которой патристика (главным образом греческая) рассматривается как важнейший этап трансформации античного платонизма в средневековый.

В отечественной литературе последних десятилетий обобщающих исследований по латинской патристике нет вовсе. В то же время в книге С. С. Аверинцева («Поэтика ранневизантийской литературы») *, посвященной эстетико-философской мысли греческой патристики, содержится целый ряд интересных соображений, имеющих отношение и к патристическому философствованию в целом.

* Выходные данные отмеченных звездочкой работ см. в Примечаниях.

** См. Список сокращений.



НАЧАЛЬНАЯ СТАДИЯ:

I-IV ВВ.





Глава первая

ИСТОКИ

1. ПРЕДПОСЫЛКИ

Исторические обстоятельства, при которых появился на свет, принял классическую форму и стал господствующим средневековый способ философствования,— это социально-экономические, политические и идеологические обстоятельства эпохи Римской империи. Среди них определяющим было постепенное деформирование и последующее разложение рабовладельческого строя, сопровождавшееся возникновением «такого способа производства, в котором в зародыше уже содержался способ производства, господствовавший в средние века»¹. Укрупнение масштабов хозяйственной деятельности, связанное с аннексионистской политикой Рима и концентрацией средств производства и материального богатства в руках все более ограниченного круга рабовладельцев, вело к обезличиванию рабского труда, увеличивало дистанцию, отделявшую раба от рабовладельца, превращало раба из хотя и бесправного члена патриархальной рабовладельческой «фамилии», материальное благополучие которой он обеспечивал с известной долей заинтересованности, в безымянного участника громадной армии рабов, в субъект почти анонимной эксплуатации и почти механической утилизации. Это имело своим последствием, с одной стороны, дальнейшее обострение антагонизма между рабами и их хозяевами, что выразилось в массовых восстаниях рабов конца республики и в ужесточении законодательства против рабов начала империи; с другой стороны, падение производительности рабского труда, единственным

стимулом которого становилось физическое принуждение, что заставляло рабовладельцев прибегать к новым формам производственной эксплуатации: «прикреплять» рабов к земле и средствам производства и предоставлять им некоторую хозяйственную свободу². Деформация рабовладельческих отношений приводила к изменениям и в социальной стратификации. Помимо двух основных общественных классов — рабов и рабовладельцев — появляется множество прослоек и социальных групп, играющих существенную роль в общественной жизни: вольноотпущенники (либертины), свободные люмпены, колоны, профессиональные солдаты и т. д. Вместе с тем происходит постепенное перераспределение ролей различных социальных групп: по мере движения империи к своему закату доля участия в общественном производстве колонов и полусвободных все более возрастает, а доля участия рабов и свободных производителей уменьшается; значительная часть либертинов переливается в разряд эксплуататоров и обретает многие привилегии рабовладельцев; наоборот, громадное число свободных люмпенов и беднейших крестьян переходит в разряд экономически зависимых и лично несвободных. При Диоклетиане и Константине прикрепление свободных крестьян к земле и уравнение их с земледельческими рабами получают юридическое оформление в целом ряде государственных декретов. Одновременно с этим издаются декреты о прикреплении свободных ремесленников к ремесленным корпорациям. Преемники Константина продолжают ту же экономическую политику. К началу V в. по своей хозяйственной организации и классовой структуре римское общество уже больше напоминает не античное общество классического рабовладения, а протофеодальное общество средневекового типа. Варварские нашествия V—VI вв. лишь ускорили разрушение античных рабовладельческих порядков. Однако нельзя сказать, что они способствовали утверждению нового социального порядка, основы которого закладывались поздней античностью. Результатом нашествий был скорее экономический хаос и беспорядок. Пострадали не только социальные институты рабовладения, но

(хотя и в меньшей мере) и античные протофеодальные институты. К тому, что осталось, варвары добавили элементы характерного для них родо-племенного строя³. Последующая эпоха, которую принято называть эпохой раннего феодализма, представляет собой для Западной Европы сложнейшее переплетение позднеантичных и варварских общественно-экономических укладов; переплетение, преобразующееся постепенно в сплав или даже синтез, ставший в процессе своего развития экономической основой зрелого феодализма⁴.

Разумеется, всесторонний анализ социально-экономической истории не входит в задачу данной книги. Вместе с тем то, что мы сказали выше, сказано не только и не столько с целью показать исторический антураж интересующего нас здесь феномена — возникновения средневековой идеологии, сколько с целью доказать, что возникновение этой идеологии не было беспочвенным и что в социально-экономических реалиях поздней античности содержались необходимые предпосылки ее возникновения. То, что Римская империя в социально-экономическом отношении к V в. превратилась в общество с ярко выраженными протофеодальными чертами, служит опосредствованным основанием того факта, что именно в этот период формируются классические образцы средневековой идеологии, именно на этот, а не на последующий период экономического хаоса приходится жизнь учредителей средневековой духовной культуры. Более непосредственно указанный факт объясняется из политической и собственно идеологической истории.

«Основоположники средневековья», как назвал интересующих нас мыслителей американский историк Э. Рэнд⁵, были в большинстве своем «отцами» и «учителями» христианской церкви, отчего и период, на который приходится их деятельность (II—VI вв.), обычно называется эпохой «патристики» (от лат. *patres* — отцы). Но ведь эта церковь, зодчими и идейными наставниками которой они были, оставалась в продолжение всего средневековья не только самой влиятельной политической и идеологической силой, но в то же время и тем, пожалуй,

единственным институтом, который, несмотря на глубокие социальные перемены и варварские нашествия «темных веков», непрерывно сохранял и всячески поддерживал преемственную связь со своим античным прошлым. В глазах средневекового человека современная ему церковь была прямой наследницей церкви античной — наследницей достойной или недостойной в зависимости от времени и индивидуальных симпатий. Интересно, что средневековая церковь всегда оправдывала свое право на исключительность в делах веры именно своей наследственной связью с «апостольской традицией» и древней церковью, а христианские ереси, выступавшие против господствующей церкви, осуждали ее как раз за отступничество от принципов древней веры и призывали к возрождению чистоты первоначального учения. Таким образом, и ортодоксальное и неортодоксальное христианство средних веков так или иначе апеллировало к традициям, сложившимся еще в античном мире. Отсюда понятно значение для средневековой духовной культуры деятельности «отцов» и «учителей» церкви, стоявших у истоков этих традиций.

Разумеется, средневековье видело в древнем христианстве вообще и в патристике в частности больше единства и однородности, чем им было свойственно в действительности. Беспристрастное и критическое, а тем более историческое восприятие своего прошлого было ему чуждо. На самом деле, охватывающая несколько веков институциональная и идеологическая история раннего христианства, равно как и доктринальная история патристики, полна контрастов, перемен и расхождений; причем доктринальная неоднородность патристики в первую очередь зависела как раз от тех исторических перемен, которые произошли с христианством в целом за первые четыре-пять веков его существования.

Согласно известной оценке Энгельса, на стадии своего возникновения христианство было явлением революционным⁶. Будучи продуктом декаданса, «распада» рабовладельческого строя, оно в то же время само содействовало этому распаду, так как по своей сути представляло собой идеологию антирабо-

владельческую и, если можно так выразиться, *анти-античную*, заключающую в себе идеалы не столько современной, сколько будущей эпохи. Однако революционность и оппозиционность христианства естественным образом убывали, а его консерватизм и социально-политический конформизм возрастали по мере того, как античное общество под воздействием различных факторов, включая сюда мощное воздействие самой христианской идеологии, преобразовывалось в общество средневекового типа. Носителем и проводником христианской идеологии была церковь — вначале палеохристианская *профетическая* церковь-община с характерными для нее демократизмом и спонтанной религиозностью, затем «аристократическая» и бюрократическая *епископальная* церковь с ее жреческой кастой и культовой дисциплиной, с общеобязательной доктриной и претензией на религиозную исключительность. Уже в первые два века своего существования в условиях Римской империи христианская церковь «прошла путь от спонтанных форм самоуправления до иерархической организованности, от ожидания радикального изменения общества до принятия существующего положения дел, от отвержения «этого мира» до стремления контролировать изнутри традиционные инструменты власти «над миром»»⁷. В последующие два столетия, после легализации при Константине, церковь постепенно превратилась в решающую политическую силу римского общества, не только контролирующую «традиционные инструменты власти», но и представляющую собой нередко единственную реальную власть, ответственную за сохранение и дальнейшее развитие этого общества. Таким образом, уже на античной стадии своей истории христианская церковь претерпела существенные изменения, превратившись из оппозиционной и гонимой «страннической» церкви (*Ecclesia peregrina*) в церковь господствующую и «торжествующую» (*Ecclesia triumphans*).

Понятно, что на разных стадиях указанной эволюции церковь вносила соответствующие изменения и в свое учение — политическое, моральное, а отча-

сти и религиозное. Не оставались неизменными и мировоззренческие позиции христианства. Образно говоря, мир, увиденный с высоты христианских базилик IV—V вв., выглядел иначе, чем тот же мир, созерцаемый из глубины христианских катакомб II—III вв. Отцы церкви «торжествующей», как правило, видели в мире больше гармонии и порядка, чем отцы церкви «гонимой».

Конечно, многообразие мировоззренческих позиций эпохи патристики не может быть выведено только из факта трансформации церковных институтов и церковной идеологии. Не менее существенной причиной этого многообразия были непрерывные контакты древнего христианства с языческой античностью, в частности с античной философией. Гетерогенная и в то же время эклектичная философия поздней античности предоставляла христианским идеологам широкие возможности для заимствования самых разнообразных идей и понятий, нужных им на начальном этапе для формирования, а на более позднем — для философского обоснования собственно христианского мировоззрения. Усвоение различных, часто противоречащих друг другу античных философских представлений во многом определяло нетождественность взглядов (в том числе и теологических) христианских мыслителей: даже если они были современниками, одни из них больше зависели от стоиков и киников, другие — от платоников; одни — от аристотелевской физики, другие — от аристотелевской логики или метафизики и т. п. Что эта дифференциация античных влияний вела подчас к доктринальным расхождениям большой значимости, показывает история Антиохийской и Александрийской богословских школ, первая из которых благодаря господству в ней рассудочного аристотелизма произвела на свет учение Ария — крупнейшую христианскую ересь IV в.; вторая, пользовавшаяся методами неоплатонической диалектики, стала оплотом антиарианского правоверия.

Наконец, к важнейшим факторам, определившим специфику отдельных учений античного христианства, следует отнести непрерывно возрастающую

дивергенцию христианства западного (латинского) и восточного (греческого), predeterminedенную изначальным несовпадением социально-исторических и культурно-идеологических условий обеих частей Римской империи и ускоренную такими политическими событиями, как первый раздел империи на Восточную и Западную после Константина, окончательный ее раздел после Феодосия и предательство Византии в момент завоевания Западной империи германскими варварами.

Если учесть вышеперечисленные факторы, а также обстоятельства происхождения и внутреннего религиозного развития христианства, то все многообразие идей и учений, относящихся к античному периоду его существования, можно условно распределить по следующим рубрикам.

(1) Учения эпохи палеохристианства и первоначальной церкви, представленные книгами Нового завета, древнейшими христианскими апокрифами и сочинениями так называемых апостольских отцов — Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Папия, Варнавы и др.⁸

(2) Учения гностицизма — идейного направления, возникшего в христианстве и «около христианства» на стадии перехода от древнейшей иудео-христианской, «профетической» церкви к иерархической епископальной церкви (II в.) и явившегося побочным продуктом процесса освобождения новой религии от дисциплинарных и идеологических пут иудаизма.

(3) Учения эпохи утверждения епископальной церкви и превращения ее в церковь «вселенскую» (*catholica*), а христианства — в мировую религию. Эта группа учений распадается на две подгруппы: а) учения, в которых преобладает апологетический и идеологический элемент; б) учения, в которых преобладает спекулятивный и мировоззренческий элемент. В свою очередь первая подгруппа подразделяется на учения грекоязычных апологетов и учения латиноязычных апологетов. Последнее подразделение будет оправдано нами ниже.

(4) Учения эпохи легального христианства и господствующей церкви. Сообразно своей специфике

эти учения могут быть классифицированы по признаку восточного или западного происхождения, а также по критерию преобладающего влияния тех или иных античных идей. Например: «каппадокийская школа» — учения восточнохристианского (греческого) происхождения, зависящие от влияния неоплатонизма; учение Августина — западнохристианского (латинского) происхождения, также зависящее от неоплатонизма; учение Илария из Пуатье — латинского происхождения, зависящее от стоицизма, и т. п.

Из всех учений, охваченных данной классификацией, только некоторые из третьей и четвертой групп могут быть безоговорочно отнесены к истории философии. Их анализ и составляет основное содержание нашей книги. Все остальные учения имеют больше отношения к истории религии и мифологии, чем философии, хотя без их учета нередко бывает трудно понять происхождение тех или иных философских проблем патристики. Так, в учениях первой группы содержатся нормативные для патристической этики формулировки христианской морали. Уже в новозаветных Посланиях Павла ставится имевший долгую историю вопрос об отношении христианства к языческой культуре и философии. Несмотря на то что в этих Посланиях декларируется противоположность и, более того, несовместимость христианской веры и языческой мудрости (1 Кор. 1,27; 3,18—19), именно с них начинается длительный процесс ассимиляции христианством античной духовной культуры, процесс обрастания первоначальной вероисповедальной «керигмы» идеологическим «мифом». Уже в учениях этой ранней стадии христианство мало-помалу приобретает вид идеологии, составленной, по выражению Энгельса, «из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии»⁹.

Ко второй группе мы отнесли учения гностиков: Василида, Исидора, Гераклеона, Карпократа, Валентина и др., имеющие преимущественно мифотворческий характер, но важные для понимания того, как в условиях первоначальной автономизации христи-

анской идеологии и отрыва ее от иудаистской матрицы происходило ее сближение с «вульгаризированной философией» эллинизма и различными восточными представлениями неиудейского происхождения. Гностики отстаивали принцип полной духовной независимости своей религии от иудаизма, — принцип, который в менее категорической форме был выдвинут и в Посланиях Павла. Проводя этот принцип довольно последовательно, они в отличие от Посланий фактически отказались и от еврейского монотеизма и низвели ветхозаветного бога Израиля до положения злого демона — демиурга несовершенного мира. Но самое главное, что вместе с иудаизмом они отбросили и его сакральные книги — Ветхий завет (чего не сделал Павел) и тем самым оставили себя без авторитетного «священного писания», ибо никакого канонического текста Нового завета в это время еще не существовало. В такой ситуации им ничего не оставалось, как самим сочинять «авторитетные» сакральные книги, опираясь на устную христианскую традицию, на противоречивые разрозненные записи древнейшего христианства, а в основном на мифологически истолкованную философию язычников (прежде всего на вульгаризированный платонизм и стоицизм) и религиозные представления восточных народов (например, персов). Во II в. было создано великое множество подобного рода книг. «Священнотворчество» гностиков, грозившее профанацией и десакрализацией всей христианской литературы вообще, было остановлено усилиями становящейся епископальной церкви. В борьбе с гностицизмом идеологи этой церкви, такие, как Ириней, Ипполит, Климент Александрийский, Ориген и др., восстановили священные права Ветхого завета, отстаивали монотеизм и в каком-то смысле вернули христианству его законный статус своеобразного исторического преемника древнего иудаизма¹⁰.

Впрочем, по своему идейному содержанию учения гностиков были не так уж далеки от тех учений, которые христианскими критиками гностицизма были признаны каноническими. Более того, в Посланиях Павла мы найдем многие из тех представлений,

которыми будут оперировать гностики. Так, Павлово учение о «предызбрании» (Рим. 8, 29—30) в сочетании с идеей свободы избранных от «плотского закона» (Гал. 5, 1—13) вполне созвучно гностическому учению об «избранниках божьих». В тех же Посланиях мы найдем представление о трех родах людей: «плотских», «душевных» и «духовных» (Рим. 8, 1—5. 1 Кор. 2, 14—15; 3, 1—3), лежащее в основе учения гностиков о мистической иерархии человеческих существ. Имеются здесь и намеки на благодатное тайное знание, сообщаемое «совершенным» (1 Кор. 1,5; 2, 6—7), и на достижение этого знания («софия», «гносис») не через рассудок, а через «любовь» (Кол. 2, 2—3). В Посланиях встречается и важнейшее в гностической космологии понятие «плерома» — «полнота времен» (Ефес. 1, 10. Кол. 1, 19 и др.). Для Посланий характерен также дуализм земного и небесного, плотского и духовного, тьмы и света, имевший фундаментальное значение для гностицизма. Гностики придали всем этим идеям гиперболизированную и парадоксальную форму, построив на их основе сложнейшую многоступенчатую мифологию¹¹, настолько замысловатую и эзотерическую, что она никак не могла стать мировоззренческой основой «вселенской» религии. Вместе с тем отчасти благодаря гностикам ряд вышеупомянутых и других подобных идей глубоко укоренится в христианском сознании, а сам принцип «гносиса» — проникновения в тайный смысл религиозных откровений — станет принципом всей последующей христианской экзегетики. В рамках этой экзегетики произрастет большинство из тех нередко философских по смыслу учений, которые мы отнесли к третьей и четвертой группам нашей классификации. Однако, прежде чем говорить о них, необходимо раскрыть происхождение и существо экзегетического метода. А поскольку христианская экзегетика чаще всего имела своим предметом Библию, следует еще раньше уточнить, что же конкретно в содержании Библии давало повод выводить из нее далеко идущие мировоззренческие и даже философские следствия.

2. SCRIPTURA SACRA

Для истории христианской идеологии в эпоху средневековья, и особенно в эпоху патристики (II—VI вв.), первостепенное значение имело то, что христианство являлось, во-первых, монотеистической религией, во-вторых, «ревеляционистской» религией, т. е. религией откровения, религией священных писаний (*sacra scriptura*). Для любой ревеляционистской религии, будь то христианство, иудаизм или ислам, характерно благоговейное преклонение перед словом, книгой, особого рода литературой, что, между прочим, указывает на то, что ревеляционистские религии могут возникнуть только в достаточно развитых в культурном отношении обществах. Канонический свод священных христианских книг в основном был определен еще в IV в. на первых двух вселенских соборах. В него вошли некоторые сакральные книги древнего иудаизма, составившие вместе с избранными иудаистскими апокрифами Ветхий завет, и собственно христианские «священные писания», тщательно отобранные из большой массы раннехристианской литературы, одинаково претендовавшей на роль нового божественного откровения, которые составили Новый завет. Оба Завета вместе и образовали Библию.

Не вдаваясь в подробности происхождения библейских книг, упомянем только, что все ветхозаветные сочинения были написаны не позднее I в. до н. э., а новозаветные — не позднее II в. н. э.; следовательно, весь корпус библейских писаний вошел в обращение уже во времена зарождения и начального формирования христианской идеологии. Ветхий завет явился одним из первичных источников этой идеологии; Новый завет, будучи сам продуктом этой идеологии на ранней стадии ее развития, в силу обратной связи явился вторичным ее источником. Начиная с III в. обе части Библии становятся для христианских идеологов преимущественным предметом медитации и философско-теологической спекуляции. В сознание современников постепенно внедряется идея, что христианское мировоззрение есть простое следствие мировоззрения Библии, препод-

носимой как единое целое. Учителя церкви эпохи патристики и раннего средневековья убеждают себя и других, что их философия есть не более чем комментарий на «библейскую философию» или даже калька с нее. В действительности, как мы увидим, никакой систематической «библейской философии» вовсе не существовало, а то, что идеологи церкви называли христианской философией, было не столько воспроизведением, сколько их собственным произведением или, во всяком случае, произведением их эпохи. Вместе с тем неверно было бы думать, что учения отцов церкви в своей философской части имели единственным источником античную, греческую философию, что мировоззрение патристики было якобы результатом простого сопряжения иррациональной библейской веры и античного философского разума¹². Ибо, во-первых, создававшаяся на протяжении веков Библия не могла быть совершенно изолирована от посторонних философских влияний, и в ее поздних книгах нетрудно заметить следы эллинистической философии. Во-вторых, в мифологическую текстуру даже самых древних библейских книг были вплетены некоторые мировоззренческие идеи, которые независимо от идей греков и часто иным образом отвечали на те же вопросы, что и греческая философия. Противопоставляя себя язычеству, патристика именно эти идеи выдвигала на первый план, придавая рождающемуся христианскому мировоззрению существенное своеобразие. Например, христианский провиденциализм мог, конечно, найти подкрепление в стойко-платонических концепциях провидения, но непосредственным его источником, без сомнения, был необычайно выразительный, хтонический провиденциализм Библии. Креационизм происходил почти исключительно из библейского мировоззрения, хотя христианство и здесь находило аналоги в античной традиции, ссылаясь, в частности, на платоновский «Тимей». Хотя позднеантичная языческая культура по мере своего развития все более вырождалась в схоластику и герменевтику, все же сам принцип экзегетической теологии, столь существенный для всего средневековья, был заимствован христианством не столько из язы-

ческой философии, сколько из Библии, где он легко обнаруживается даже при самом поверхностном чтении. То же самое можно сказать и о христианском «историзме», концепции благодати и избранничества, о некоторых этических принципах, наконец, о христианском монотеизме, переданном новой религии в наследство древним иудаизмом. Насколько последовательный монотеизм был чужд эллинистическо-римскому сознанию, показывает тот факт, что даже само христианство, будучи продуктом эллинистического мира, усваивало монотеизм весьма болезненно, через преодоление различного рода плюралистических тенденций: дитеизма, тритеизма, субординационизма и т. п., борьба с которыми разрешилась в конце концов утверждением компромиссной библейско-эллинистической формулы триединства. Христианство опиралось на Библию и еще в одном своем основополагающем учении — учении о трансцендентности и непостижимости бога. Никакая эллинистическая философия не могла быть здесь для него теоретическим источником (неоплатонический «трансцендентизм» родился позже христианского). Библия привлекала внимание христианских идеологов к вопросу о «божественных именах» и вообще к проблеме этимологий. Таким образом, в своих самых характерных чертах мировоззрение патристики и раннего средневековья зависело от Библии никак не меньше, чем от античной философии.

Напомним теперь о тех местах Библии, которые имели наибольшее значение для формирования упомянутых христианских доктрин (все ссылки будем давать на латинский текст Вульгаты). Из Пятикнижия Моисеева наиболее важна книга Бытия. В ее 1-й главе речь идет о творении богом мира в течение шести дней. Мы не рискуем ошибиться, если скажем, что на этом «шестодневе» зиждется важнейшая часть патристической и средневековой космогонии. Помимо самой идеи творения здесь настойчиво проводится мысль о благоустроении сотворенного космоса («И увидел Бог, что это хорошо»), о противостоянии света и тьмы (4, 5, 14, 18), о созидательной функции божественного слова («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» и т. п.). Здесь же вводится

знаменитая тема творения человека по образу и подобию бога (26,27) и тема господствующего положения человека в природе (28, 29).

Во 2-й главе вновь говорится о творении человека, но на этот раз в ином ракурсе: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (7). Далее повествуется о создании рая, о «древе жизни» и «древе познания добра и зла», о наименовании человеком животных, о происхождении женщины из ребра Адама (Адам по-древнееврейски означает «человек») и освящении моногамии (24). В 3-й главе речь идет о грехопадении первых людей из-за вкушения запретного плода от «древа познания», а также о последствиях грехопадения. Сколь ни кажутся наивными и сказочными все эти библейские представления, именно они лягут в основу будущей христианской антропологии. Любопытно, что даже наивный библейский образ «древа познания» был глубоко философски пережит христианством. В нем был усмотрен символ суетности и греховности бесконтрольной любознательности человека. Вкушение «плодов познания», не апробированных религией, в интересующую нас эпоху будет оцениваться как дело весьма рискованное, а главное — безнадежное.

Из книги Исхода христиане больше всего цитировали и комментировали два места (3, 14 и 33, 20), где речь идет соответственно о том, что бог есть «Сущий», и о невозможности видеть образ бога. Тема непознаваемости бога более полно развивается в 4-й главе Второзакония (11—19). Здесь образ бога окутывается тем «мраком» (11), с которым отождествит впоследствии «божественный свет» Псевдо-Дионисий. В 20-й главе книги Исхода содержатся знаменитые десять заповедей, ставшие вместе с евангельскими моральными сентенциями основой средневекового морализирования. Тема «богоугодной» нравственности развивается также в Левите (17; 19) и во Второзаконии (напр., 27). Во всех пяти книгах Моисеева Закона проявляется интерес к сокровенным этимологиям и вообще к тайному и магическому смыслу слова (напр.: Быт. 1, 3—29; 11, 9; 16, 14; 17, 5; 32, 28. Исх. 2, 10; 6, 3 и др.). Еще большее

значение придается магии чисел. Мироззрение Пятикнижия в целом сугубо мифологично, хотя в сравнении с современными ему гомеровскими поэмами или индийскими Ведами Пятикнижие отличается более тесной связью с земными, историческими реалиями, с повседневной моральной и религиозной практикой; в нем царствует юридический и прагматический дух, подчиняя себе почти полностью сказочно-романтический элемент, столь характерный для поэм Гомера, и элемент медитативно-психологический, играющий важную роль в Ведах. В Пятикнижии нет никаких намеков на противопоставление материального и идеального, физического и психического. В Левите говорится, что «душа всякого тела есть кровь его» (17, 14). Совершенно отсутствует учение о бессмертии души, воскресении или загробном воздаянии. Божественный закон рассматривается почти исключительно как руководство к благополучию в этой земной жизни. Религиозность Пятикнижия сводится в основном к вере в то, что единый бог создал этот мир, поддерживает его и через свое провидение руководит его развитием (см. особенно Втор. 8, 17—18), что он открыл свою волю в знамениях и Законе и требует послушания. Иными словами, последующая философско-теологическая рефлексия могла вывести и вывела из Пятикнижия главным образом такие идеи, как монотеизм, креационизм, провиденциализм и ревелиционизм. Более детальную разработку все эти идеи получили в других книгах Библии, в особенности в так называемых дидактических и пророческих (пророческих), составленных значительно позднее Пятикнижия.

Дидактический цикл открывается книгой Иова, служившей в христианский период излюбленным предметом морализирующих комментариев. Тема этого необычайно поэтического и глубоко психологического произведения — искушение добродетели и оправдание бога за существующее в мире зло. Построенная как бы по принципу музыкального контрапункта, книга Иова органически связывает несколько контрастирующих мотивов: мотив ничтожества и тленности человеческого существования и

божественного всемогущества; мотив укорененности в мире зла и торжествующей добродетели; мотив бесполезности человеческих претензий на познание бога и мира и божественного всеведения; мотив неустроенности мира человеческого и мировой гармонии, указующей на ее создателя. Книга Иова — первая монотеистическая теодицея, по примеру которой составлялись многие христианские теодицеи. Очень ясно звучит в ней тема трансцендентности и непознаваемости бога: «Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя? Он превыше небес,— что можешь сделать? глубже преисподней,— что можешь узнать?» (11, 7—8). В отличие от Пятикнижия основное внимание здесь сосредоточено не на судьбе рода (Израиля), а на судьбе индивида, отдельной страдающей личности, которая, правда, служит символом судьбы любого человека вообще: «Человек, рожденный женою, краткодневен и пресыщен печальями» (14, 1); «А человек умирает и распадается; отошел, и где он?» (14, 10) и т. п. Полны драматизма рассуждения автора о смертности человека: «...гробу скажу: ты отец мой, червю: ты мать моя и сестра моя. Где же после этого надежда моя? и ожидаемое мною кто увидит? В преисподнюю сойдет она и будет покоиться со мною в прахе» (17, 14—16). Здесь нет и речи о бессмертии человека и посмертном воздаянии. Вместе с тем подчеркивается духовность и разумность человека (38, 36), хотя «дух» еще понимается вполне телесно (27, 3). Мудрость человека противопоставляется божественной «премудрости» (26; 28, 12; 36, 17 и т. п.). В книге Иова дух религиозной резиньяции сочетается с духом социального протеста и эгалитаризма (см., напр., 31).

По своему духу и идейному содержанию к книге Иова близки Псалмы, приписываемые Давиду. Здесь также в центре находится проблема зла и воздаяния за добродетель и порок. Но разрешение этой проблемы уже связывается автором с идеей царствования божественного помазанника (2; 109 и др.) и грядущего справедливого суда (9, 8—10). Протест против угнетения и неравенства еще более усиливается (9—11), однако угнетенным обещается уже

только эсхатологическое избавление (33). Следует сказать, что в Псалмах христианские экзегеты находили не только явные указания на грядущее пришествие Спасителя (Христа), но и на тождество Христа и миротворящего Слова (ср. 117, 4), которое они пытались отождествить с Логосом эллинистической философии.

Книга Притчей и книга Екклезиаста, приписываемые Соломону, имеют своей задачей наставление в мудрости и уже поэтому ближе всего стоят к философии, хотя и по форме, и по содержанию это книги не философские, а религиозные. Так, в книге Притчей есть такие стихи: «Когда мудрость войдет в сердце твое, и знание будет приятно душе твоей, тогда рассудительность будет оберегать тебя, разум будет охранять тебя...» (2, 10—11). Но несколько раньше сказано: «Начало мудрости — страх Господень...» (1, 7) — или же: «Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум...» (2, 6). Отсюда понятно, что ни о каком свободном и рациональном (т. е. философском) исследовании речь здесь не идет; речь идет о покорности богу и усвоении его откровения («Из уст Его...»). В Екклесиасте наряду с утверждением, что «мудрость дает жизнь владеющему ею» (7, 12) и «делает мудрого сильнее десяти властителей» (7, 19), имеются слова о том, что «во множестве мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь» (1, 18) и что удел мудрого тот же, что и глупого, — смерть и прах (2, 16). В конце же книги пессимистический и скептический настрой Екклесиаста, невольный заставляющий думать о нем как о вполне светском произведении, сменяется все той же религиозной резиньцей: «Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека» (12, 13). И все же не случайно Притчи и Екклесиаст вызвали особый интерес философствующих теологов средневековья. Ведь именно в этих книгах мудрость и разум становятся впервые специальным предметом интеллектуальной медитации. Именно здесь впервые, пусть даже в поэтической форме, ставятся вопросы о возможностях и границах человеческого познания, о достоинстве разума и теоретиче-

ской (умозрительной) деятельности: «Главное — мудрость: приобретай мудрость, и всем именем твоим приобретай разум» (Притч. 4, 7). Кроме того, в книге Притчей христианский экзегет мог легко найти важнейшее для него положение о божественной «премудрости» как творческой силе: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (3, 19); «Господь имел меня (премудрость. — Г. М.) началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» и т. п. (8, 22—36).

Тема творческой роли божественного разума и мудрости развивается далее в книге Премудрости и в книге Иисуса, сына Сирахова, называемой также Екклезиастик. По-видимому, обе эти книги написаны не без влияния эллинистической философии. В то же время их прямая зависимость от более ранних библейских книг очевидна. У нас нет возможности осветить все многообразные аспекты их мировоззренческого и этического содержания. Выполнение этой задачи потребовало бы специального исследования. Отметим только те моменты, на которые христианская экзегетика обращала особое внимание. В книге Премудрости они таковы: а) усвоение мудрости требует предварительного нравственного очищения (1, 4); б) к мудрости и знанию ведет вера (3, 9); в) мудрость выше силы (6, 1); г) по отношению к ней цари равны всякому смертному (7, 5—6); д) свет мудрости неуничтожим (7, 10); е) «Дух Божий переполняет мир» (1, 7); ж) бог является причиной только жизни, но не смерти (1, 13—14); з) человек сотворен из ничего (ex nihilo) (2, 2) и несет на себе следы своего «ничтожного» происхождения (2, 2—5); и) человек создан по образу и подобию бога для вечной жизни, но смерть к нему пришла от дьявола (2, 23—25); к) страдание добродетельных и безнаказанность нечестивых только временны (4); л) грядущий страшный суд рас судит всех по заслугам (5); м) божественная премудрость достигает всюду (7, 24); н) она есть излияние, эманация (emanatio) и зеркало божественного величия, образ его благодати (7, 25—26); о) она всем располагает и все упорядочивает (7, 29—30);

п) человеческая мудрость несопоставима с божественной (7, 13—16); р) божественная премудрость в качестве провидения правит человеческой историей (10—12; 16—18); с) она сотворила мир из бесформенной материи (11, 18); т) и все расположила согласно мере, числу и весу (11, 21). Как мы увидим, положения (с) и (т) будут играть в христианской экзегетике особо важную роль. Заметим также, что многие из приведенных выше положений могли быть с легкостью истолкованы как в духе ортодоксального иудаистического креационизма, так и в духе эллинистического пантеизма. Интересно, что в 14-й главе книги дается очень здравая теория происхождения идолопоклонства, напоминающая теорию евгемеризма (19—20).

Объемистая книга Екклесиастик толкует о божественной премудрости уже почти в терминах христианской теологии. Здесь утверждается, что: а) всякая мудрость происходит от бога (1, 1); б) источник мудрости — божественное слово (1, 5); в) бог един, творец и царь всего; он создал премудрость в «своем Духе» и распространил ее на все творение (1, 8—10); г) мудрость — другое название науки (*doctrina*) (6, 23); д) бог создал все одновременно по заранее установленному плану (18, 1); е) человек был сотворен из праха земного по образу и подобию бога (17, 1); ж) хотя человек сотворен со свободной волей, бог наперед знает все его поступки и помыслы (15, 14—22); з) все, что создано богом, служит красоте и благоустроенности целого и прославлению творца (39).

Мы коснулись здесь содержания библейских книг, мировоззренчески наиболее значимых. «Профетические», равно как и «исторические», книги больше влияли на средневековую теологию (в узком смысле), чем на философию. Лишь некоторые из них, например книга пророка Исайи, оказали косвенное воздействие на раннехристианскую этику и правовое сознание. С другой стороны, книги пророков вместе с книгами Маккавеев наиболее важны для уяснения происхождения и смысла новозаветных книг.

Книги Нового завета в мировоззренческом отношении, по-видимому, беднее ветхозаветных и во

многим зависят от последних, зато они содержат в себе очень развитое и нетривиальное моральное учение, квинтэссенция которого заключена в заповедях Нагорной проповеди (Матф. 5). Этические доктрины патристики и средневековья не могут быть поняты вне связи с этим учением. Однако и онтология, и даже космогония того же периода вряд ли представимы вне связи с другим новозаветным учением, содержащимся в Евангелии от Иоанна. Мы говорим о тех местах этого евангелия, где речь идет о Логосе-Слове и «истинном Свете»: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (1, 1); «В нем была жизнь, и жизнь была свет человека...» (1, 4); «Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (1, 9) и т. п. Эти рассуждения или, лучше сказать, речения четвертого евангелия не были чем-то новым и экстравагантным: они вполне согласовывались с ветхозаветным сакраментальным отношением к слову и свету и с почти таким же отношением к ним греков и римлян. Новым было то, что творческий Логос и просвещающий Свет были здесь однозначно отождествлены с воплотившимся богом, Мессией-Христом. Благодаря этому в сознании христианских экзегетов к античному рациональному логосу и «умственному свету» добавился элемент иррационального и трансцендентного. Логос-Свет выступил посредником между непостижимым и постижимым, бытием божественным и бытием тварным. Разумеется, это посредничество означало одновременно и некоторую рационализацию библейских представлений о боге. То и другое дало мощный толчок христианской теологической спекуляции.

Наконец, формирование патристического и средневекового философствования нельзя понять без так называемых Посланий Павла. Хотя они все писались на злобу дня, имеют конкретно-политическую и практическую направленность и совсем не философский адресат, именно в них закладываются основы некоторых важнейших концепций средневековья: о соотношении природы и благодати, о свободе и предопределении, о соотношении знания и любви и др. Большинство из этих учений родилось на поч-

ве ветхозаветной идеологии, удобренной родственными идеями эллинистической философии. Пожалуй, действительно новым, христианским открытием была только концепция любви. У Павла она лучше всего выражена в следующих словах: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви,— то я ничто» (1 Кор. 13, 2). Эта новозаветная идея любви, превышающей своим достоинством могущество, знание и даже веру, будет вдохновлять впоследствии многих христианских мистиков — от Григория Нисского до Экхарта. Мистики будут искать ее подтверждения и в Ветхом завете, соответствующим образом комментируя Песнь песней Соломона с ее знаменитыми словами: «Крепка, как смерть, любовь» (8, 6).

Таким образом, само содержание Библии давало немало поводов для философствования. Однако философия — это мышление в понятиях, а не в образах, и притом мышление систематическое и доказательное. Ничего подобного в Библии не содержалось. Поэтому, чтобы на основе Библии была сконструирована какая бы то ни было философия, ее «священные писания» нуждались в методическом истолковании, в переводе с языка образов на язык понятий с последующей организацией подходящих понятий в некую систему. Но перевод с одного языка на другой предполагает осведомленность в обоих и тем более данность обоих. Существовал ли какой-нибудь концептуальный язык, на который можно было бы перевести образный язык Библии? Да, существовал, и притом только один — язык греческой философии. Никакой другой философии в странах Средиземноморского региона не было. И перевод был предпринят. Правда, не для всех образов и представлений Библии в философском языке греков нашлись понятийные эквиваленты. Пришлось ввести ряд новых, не известных грекам понятий, а многие другие понятия радикально переосмыслить. И все же дело было сделано. Его результатом было рождение нового типа философствования, характерного для всей эпохи средневековья.

3. EXEGESIS

Родиной философии, покоящейся на истолковании, экзегезе «священных писаний», была Александрия. Этому благоприятствовали два обстоятельства. Во-первых, уже во времена первых Птолемеев Александрия превратилась в один из крупнейших центров эллинистической образованности и культуры. Сюда, ко двору преуспевающих монархов-меценатов, отовсюду стекались, покидая свои неблагополучные города и страны, выдающиеся ученые, поэты и философы. Они приносили с собой самые разнородные идеи и учения, светского и религиозного характера, восточного и западного, древнего и нового происхождения. Хранилищем этих идей и учений стала прославленная Александрийская библиотека. Правители Александрии не только не противились сосуществованию различных религиозных культов, но даже поощряли их взаимное сближение и слияние. В этой обстановке процветал философский и религиозный, а также религиозно-философский синкретизм, царил дух эклектики и полигисторства, филологии и комментаторства. К эпохе Птолемеев относится рождение александрийского поэтического стиля и первая филологическая редакция гомеровских поэм. Александрийские филологи предпринимают первые попытки аллегорического истолкования античной мифологии, «священных писаний» греков.

Во-вторых, Александрия явилась крупнейшим центром иудейской диаспоры. Многочисленная и зажиточная еврейская община была существенным фактором политического и культурного влияния. Продолжительное ее взаимодействие с эллинистическим миром имело своим последствием, с одной стороны, постепенную эллинизацию александрийских евреев (факт, признаваемый всеми), а с другой стороны, определенную семитизацию александрийского эллинства (факт, на который обычно не обращают внимания). В сфере культуры греческая ученость соединилась с иудейским раввинизмом. Печать раввинистической идеологии лежит и на всей александрийской экзегетике, как библейской, так и языче-

ской. Едва ли только эллинизацией евреев и забвением ими национального языка можно объяснить санкционированный Птолемеями перевод Библии с древнееврейского языка на греческий (*Septuaginta*). Причиной этому был, конечно, также возросший интерес александрийских эллинов к духовным ценностям иудаизма. Появление в III в. до н. э. Септуагинты дало новый толчок греко-иудейскому синкретизму. Платон и Моисей теперь заговорили на одном и том же языке. Образованные иудеи, учившиеся обычно в школах греков, пытаются перевести язык Библии на язык греческой философии. Для этого они пользуются утвердившимся среди александрийских филологов методом аллегорического толкования. Так родилась библейская экзегетика. Ее наиболее ранние образцы до нас не дошли. Виднейшим представителем этой экзегетики I в. до н. э. — I в. н. э. был **Филон Александрийский**¹³. Колоссальный авторитет сочинений Филона у христианских идеологов патристике и средневековья обеспечил им долгую жизнь и сравнительно хорошую сохранность: мы обладаем сейчас более чем тремя десятками его сочинений. Во многих отношениях сочинения Филона могут считаться прообразом и иконографическим архетипом всей будущей экзегетической литературы.

Предметом медитации и истолкования служило Филону Александрийскому преимущественно Моисеево Пятикнижие. Согласно Филону, Пятикнижие представляет собой иносказание, умышленно составленное Моисеем таким образом, чтобы под внешней формой мифа и исторического повествования скрыть от непосвященных глубочайший духовный смысл божественного откровения, заключающего в себе разгадку всех тайн мироздания и ответы на все те вопросы, на которые пыталась ответить греческая философия. Однако внутренний, скрытый смысл библейских писаний приоткрывается только избранным, наделенным божественной благодатью. Духовное постижение есть дар божий, и для него недостаточно одних только самостоятельных усилий человеческого разума (*Leg. alleg. II 85*)*. Но с другой

* Здесь и далее сокращения см. в списке, помещенном в конце книги (*прим. ред.*).

стороны, постижение, понимание есть дело разума, хотя бы и разума, укрепленного благодатью. Поэтому совершенствование разума, приобщение к наукам и философии, является предварительным условием овладения духовной экзегезой. При этом, как свободные науки (грамматика, риторика, диалектика, геометрия, арифметика, музыка и астрономия) служат приготовлением к философии, так философия готовит ум к теологической мудрости, т. е. к уяснению духовного смысла откровения (Ibid. III 244—245).

В представлении Филона греческая философия и мудрость библейская в конечном счете имеют один и тот же источник — божественный разум, Логос, хотя библейская мудрость имеет то преимущество, что она есть просто *слово* (Логос) *бога*, тогда как философия греков есть *человеческое* воспроизведение отраженного «слова» — образа божественного Логоса. Чтобы понять эту мысль Филона, столь важную для его обоснования экзегетического метода, необходимо коснуться некоторых сторон его философско-теологического учения, возникшего уже на основе применения этого метода.

Как верующий иудей, Филон был сторонником монотеизма и креационизма. Подкрепление обеим позициям он легко находил в Библии. Но, как александрийский интеллектуал, воспитанный в греческих философских школах, он не мог примириться с тем, что этот монотеизм и креационизм в Пятикнижии был выражен в форме наивного антропоморфизма и примитивного натурализма. Выход из положения был найден довольно простой: все библейские высказывания, расцененные Филоном как не соответствующие идее духовного бога, были отнесены им к классу мистических аллегорий. Наоборот, те места Библии, где можно было усмотреть хоть малейшее сходство с суждениями философской «теологии» греков, Филон всячески выпячивал, интерпретируя их в терминах пифагорейзма, платонизма и стоицизма. В результате ветхозаветный бог получал новые, эллинистические по звучанию, философские по смыслу атрибуты. Согласно Филону, библейский бог — это абсолютная монада, возвышающаяся над

всякой множественностью, или даже сверхмногом, ибо он есть такая единица, рядом с которой нет других единиц, и такое единство, которое совершенно неразложимо и неделимо (Ibid. II 2, 3). Сущность бога абсолютно проста, а потому и непостижима для дискурсивного разума. Мы можем знать, что бог есть, но не можем знать, что он есть. Вот почему в книге Исхода бог назвался Моисею только как «Сущий», «существующий» (Иегова) и не открыл других своих имен (Ibid. III 206). Язык человеческий слишком несовершенен и слишком чувствен и конкретен, чтобы выразить божественные имена. К пониманию того, что такое бог, можно приблизиться только путем отрицания того, что он не есть, т. е. путем отрицательной, апофатической, теологии. Например, справедливо сказать, что бог неизменен, бесконечен, нестрадателен, не нуждается для своего существования ни в чем, немножественен и неделим и т. п. Путем такой отрицательной редукции можно прийти к некоторому позитивному остатку, о котором уже вовсе ничего нельзя будет сказать, так как все рассудочные определения будут исчерпаны. Постигание этого остатка означало бы выход за пределы рассудка (экстаз) и переход на более высокую ступень познания — ступень мистической, сверхразумной интуиции, где божественная реальность созерцается лицом к лицу, но безотчетно и безмысленно, ибо свет этой реальности ослепляет рассудок настолько, что представляется ему абсолютной тьмой. Сверхразумное созерцание подобно трезвому опьянению и экстатическому ясновидению корибантов (De Abrah. 15—24). Пророчества Моисея, с точки зрения Филона, — это результат непосредственного внерационального внушения Моисею божественной воли. Соответственно и для усвоения их требуется не столько понимание, сколько простая вера. Вообще позитивное знание о боге и вещах божественных может быть получено либо через вдохновенный экстаз, либо через библейское откровение. Таков главный вывод филоновской мистической теологии. В противоречии с этим выводом находится другая, более философская, часть учения Филона. Мы имеем в виду его учение о Логосе.

Уже в ветхозаветных книгах (особенно поздних) проявилась тенденция толковать акт божественного творения мира как целесообразный и в каком-то смысле рациональный. Начало этому было положено в книге Бытия, где описание каждого момента творения сопровождалось словами: «И сказал Бог...», «И увидел, что это хорошо». При отсутствии иных указаний на основания и мотивы божественного творчества получалось, что единственным таким основанием автор книги Бытия считал божественное слово («сказал...») и что благоустройство мира он определял как непреложное действие этого же слова. Напомним, что в более поздних книгах Библии слово, а затем премудрость и разум бога толкуются уже совершенно недвусмысленно как основание, причина и модель творения. Уравнение слова с разумом, мудростью и порядком, характерное для позднейших ветхозаветных книг, было вполне естественным и закономерным. Оно выражало присутствующую всем древним народам осознанность реальной теснейшей связи языка и мышления. Еще нагляднее, чем в Библии, связь между словом и мыслью, разумом и рациональным порядком отобразилась в греческом понятии «логос», ставшем фундаментом всей греческой философии. В этом пункте две мировоззренческие традиции — древнееврейская и греческая — легко конвергировали. Точка конвергенции была сделана Филоном отправным пунктом теолого-философской спекуляции. Поэтому вряд ли правильно говорить, что учение о Логосе было чисто греческой добавкой к его библейской экзегезе. Хотя, несомненно, его концепция «слова» наполнилась богатейшим содержанием античного «логоса» и в ряде пунктов почти отождествилась с ним. Будучи писателем грекоязычным, Филон пользовался и соответствующим греческим термином «логос».

Филоновский Логос соединял в себе три группы значений: (1) значения, приписанные ему античной философией; (2) значения, выводимые из Библии; (3) значения, приданные ему самим Филоном. Как и в античной философии, Логос наделяется у Филона рационально-логической и структурно-упорядочивающей функциями. Логос — это мировой порядок,

красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству; через него реализуется всеобщая связь вещей, подобная магнетической связи (De opif. 141—142). От него — всякая форма, всякая устойчивость и определенность. Он имманентная миру сила, сохраняющая и поддерживающая его, мировой разум, управляющий космическим телом, подобно тому как человеческий разум управляет телом человека. Мир и человек соотносятся как макро- и микрокосмос. Человеческий разум — сколок с мирового. Все эти характеристики Логоса совершенно совпадают со стоическими. Другие качества филоновского Логоса свидетельствуют о влиянии платонизма. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями (De migr. 103). Мир создается богом по модели этих идей и служит их отображением. Логос предшествует космосу, как замысел художника предшествует создаваемому художественному произведению: произведение есть лишь воплощение идеи создателя — воплощенный Логос. Источником этих представлений Филона был, по-видимому, платоновский «Тимей».

Дальнейшие рассуждения Филона о Логосе имеют уже библеистическую окраску; их подоплекой служат креационизм и монотеизм. Бог творит мир из небытия (*ek tē ontōn*) силой своего Слова — Логоса. Логос — это сам божественный разум и одновременно производящая энергия: «Бог сказал, и совершилось», «Своей премудростью бог создал все вещи» (cf. De conp. 63). Будучи во всем подобен богу и разделяя с ним основной божественный атрибут — силу творчества, Логос представляется как бы «вторым богом», на самом же деле он только «образ» бога (Leg. alleg. III 207). Этот «образ» уникален, как и сам бог. Единый бог посредством единого Логоса творит единый и единственный мир. Человек творится из праха земного по образу бога, каковым является человеческий разум — подобие божественного Логоса. Логос-Разум божественный, космический и человеческий — это разные модификации одного и того же Логоса, связующего все бытие одной нераз-

рывной цепью. Логическое единообразие бытия служит гарантией возможности познавательного восхождения от творения к творцу: красота и разумность мирового порядка, единство мира должны возбуждать идею о едином творце этой красоты и порядка. Таковы те импликации, которые обнаруживали Филон и его предшественники — еврейские экзегеты в Библии. Легко видеть, что библейские представления подвергались в данном случае существенной рационализации и интеллектуализации. Таинственный ветхозаветный бог приоткрывал свою сущность в «логических» манифестациях. В свою очередь само рациональное, логическое приобретало черты божественного и богооткровенного. Согласно Филону, Библия и греческая философия не противоречат друг другу и именно потому, что как та, так и другая порождены Логосом: первая — божественным Логосом, открывшим себя пророкам непосредственно; вторая — Логосом, отраженным в человеческом разуме и в мире. Мудрость Моисея, Пифагора и Платона имеет один и тот же источник. Из того же источника черпают свои разнообразные представления о божественном все народы. Неадекватность этих представлений обусловлена только не полной проявленностью в их сознании силы Логоса (De mut. 19—21). Самораскрытие «естественного» Логоса неизбежно приводит к исходному библейскому монотеизму. Однако Пифагор и Платон, по мнению Филона, ближе других подошли к монотеизму не только благодаря «логической» одаренности и проницательности, но и благодаря прямому заимствованию из Библии. Как мы увидим ниже, этой идеей, возникшей из потребностей иудейской апологетики, впоследствии воспользуются христиане.

Собственно филоновские характеристики Логоса — результат довольно свободной экзегезы Писания. Филон называет Логос первородным сыном бога-Отца, «человеком бога», «небесным Адамом», «небесной манной», «архангелом» и т. п. (см., напр., De conf. 146), подчеркивая его функцию посредника между богом и миром, богом и человеком. Метафоры и аллегории Филона навеяны здесь некоторыми стихами Псалмов и, возможно, так называемыми про-

фетическими книгами Библии. Пророк Исаяя называет Сына человеческого ходатаем перед богом за людей. Подобную же функцию приписывает Филон Логосу. О посредничестве Логоса Филон говорит там, где библиеистический взгляд берет у него верх над эллинистическим, мистика — над рационализмом. Возвращаясь к идее иррационального, таинственного и трансцендентного бога, Филон оказывается перед необходимостью увязать эту идею с представлением о рациональной организации универсума и человека. Разделенные пропастью взаимоотрицающих свойств, бог и мир, бог и человек исключали бы всякую возможную коммуникацию. Без Логоса как посредника невозможна была бы и теология. Опыт средневековой мысли показал, что и «мистическая теология», не говоря уже о «естественной», не могла обойтись без этого посредника. Поэтому, введя Логос в свои рассуждения о боге, Филон, по-видимому, стал родоначальником всякой теологии в средневековом смысле. Введение этого понятия дало Филону основу для достаточно свободной аллегорической и философской экзегезы Писания. Оставляя богу свойство трансцендентности, Филон рассматривал все ветхозаветные епифании как явления не бога-Отца, а Логоса. В библейском повествовании о скитаниях Израиля в поисках «земли обетованной» он видит иносказание о странничестве человека в этой земной жизни. «Исход» евреев из египетского рабства он толковал как освобождение души от рабства тела. Вместе с платониками и пифагорейцами (его идейными наставниками) он считал тело началом зла и темницей души, видя аллегорическое указание на это в библейском рассказе о том, что после грехопадения Адам и Ева надели на себя «одежды кожаные», т. е. земные тела (Leg. alleg. II 30). Впрочем, идеал аскетизма и созерцательной жизни принимался им более буквально, чем платониками и пифагорейцами. Об этом свидетельствует его сочинение «О созерцательной жизни» (De vita contemplativa), где он описывает быт и нравы иудейской секты терапевтов¹⁴. С симпатией относится он и к другой ригористической иудейской секте — ессенам. Вообще Филон, как правило, хочет создать впечатление, что

он нигде не покидает почву иудаизма и не выходит за рамки еврейской традиции. Все важнейшие положения своего учения, даже если они имеют совершенно эллинистическое звучание, он стремится обосновать аллегорически истолкованными библейскими пассажами. Но удержать философски заряженную мысль в границах отеческой религии ему, конечно, не удастся. Опыт соединения античного логоса с иудейской верой вылился в неортодоксальность. Иудаизм вскоре фактически отрекся от своего философствующего адепта; ортодоксам не подходили такие заимствования у эллинов, как учение о переселении душ, учение о мире идей как «царстве божием» и многое другое, подобное этому, попавшее на страницы филоновских сочинений. Но работа Филона не пропала даром. Сферой ее влияния стала христианская мысль. Филоновский Логос, отождествленный с Христом, вскоре после смерти александрийского экзегета вновь появится в Евангелии от Иоанна, санкционируя не только допустимость, но и желательность духовной, «тео-логической» интерпретации Писания, не только возможность, но и необходимость соединения в русле экзегетики библейской веры с греческой идеалистической философией. У Филона будут учиться экзегезе Ориген и Григорий Нисский, Амвросий и Августин. Экзегетическое философствование на основе Библии войдет в плоть и кровь всей средневековой культуры. Но Филон был учителем христиан не только в экзегетике. Его метод оправдания религиозных принципов иудаизма средствами античной философии был уже во II веке приспособлен для целей идеологической защиты и мировоззренческого обоснования становящейся христианской религии.



Глава вторая

ГРЕКОЯЗЫЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

Первые попытки обосновать христианское мировоззрение философскими или, во всяком случае, логическими средствами принадлежат так называемым *апологетам*¹. У них же мы найдем зародыши многих из тех идей, которые расцветут пышным цветом в более поздних учениях философских классиков христианства и через этих последних станут достоянием средних веков. Термин «апологетика», «апологеты»² и номинально и по существу хорошо подходит для обозначения ранней стадии христианского философствования, ибо соответствующие сочинения христианских авторов этого периода нередко носили название и почти всегда имели характер аполлогий, т. е. сочинений, ставивших своей целью защиту и оправдание первых христиан в глазах власти имущего язычества. Но помимо этой «ходатайственной» цели апологеты имели всегда и другую — выработку достаточно убедительной и по возможности цельной христианской позиции по основным мировоззренческим проблемам. Будучи по образованию скорее риториками, чем философами, апологеты отличались не столько оригинальностью и глубиной мысли, сколько идейной убежденностью и эффективностью аргументации: их задачей было не открытие, а убеждение и доказательство. Однако, учитывая тот факт, что вместе с апологетами мы вступаем в философскую эпоху, где оригинальность мысли будет считаться главным пороком, а ее логическая убедительность, соотнесенность с авторитетом и иконографическая точность — главными достоинствами, а

Также учитывая важность для этой продолжительной эпохи тех проблем, которыми интересовались апологеты, мы с полным правом можем включить апологетику в историю философии, во всяком случае в историю *христианской философии*. Конечно, апологеты не были философами в современном или даже в аристотелевском смысле этого слова, но они, несомненно, были философами в понимании средневековом. Кроме того, их рассуждения вполне соответствовали тому представлению о философии, которое имело место в их время даже в среде языческой³. Поэтому не удивительно, что некоторые из них уже в то время получили прозвище философов, например Аристид-философ, Юстин-философ, Афинагор-философ и т. д. Единые в общем намерении оправдать и защитить христианскую религию, эти «философы» часто сильно расходились (вплоть до взаимного отрицания) в выборе средств и методов выполнения этой задачи. В ходе истории крайние точки зрения постепенно (как это обычно бывает) утратили свое влияние, уступив дорогу некоей *aurea mediocritas*, идеологически более приемлемой для последующих веков христианства.

Наиболее ранние апологии были написаны около середины II в. Марцианом Аристидом и Кудратом. До нас дошли только фрагменты первой. «Апология» Аристида⁴, адресованная императору Антонину Пию, содержала ряд идей, которым суждено было стать центральными в средние века: идею приоритета веры перед разумом, идею монотеизма, идею творения мира из «ничего», взгляд на мировой порядок как на произведение божественного разума. Все эти идеи уже знакомы нам по анализу библейского мировоззрения. Последняя из них могла иметь также и языческий, философский источник (платонический, стоический, герметический и т. д.). Однако Аристид впервые использует их для целей христианской апологетики, впервые осознает их как элементы некоторого особого типа мировоззрения и пытается аргументировать в пользу более высокой ценности этого мировоззрения в сравнении с господствующим⁵. Значительно дальше в том же направлении идут последующие апологеты.

1. ЮСТИН И ТАТИАН

Юстин-философ начинает собой ряд христианских мыслителей, для которых античная культура в ее наиболее гуманистических проявлениях была если не сестрой, то, во всяком случае, ближайшей родственницей христианства. Для Татиана и его многочисленных раннесредневековых последователей она была не более как сплошным заблуждением, или, выражаясь его словами, «творением дьявола». В ряду Юстина окажутся потом Климент и Ориген, Лактанций и Бозций. В ряду Татиана — Теофил и Тертуллиан, Арнобий и Григорий I. Августин так и не сможет сделать окончательного выбора между двумя этими позициями, но, как показывает его сочинение «De doctrina christiana», скорее будет склоняться к позиции Юстина.

Мировоззрение *Юстина*⁶ в своей основе эклектично. В наибольшей степени оно зависит от стоиков; заметно влияние Филона и стоизирующих платоников. Вместе со стоиками и платониками он убежден в высоком достоинстве человеческого разума и его способности найти истину. В «Диалоге с Трифоном» мы можем найти, например, такой пассаж: «Ничего не может быть лучше, чем доказать, что разум господствует над всем и что человек, руководствующийся им, может правильно оценивать стремления других и указывать им путь к счастью» (Dial. 3). Эти слова в равной мере могли бы быть приписаны и Гераклиту, и Платону, и стоикам. В своей первой «Апологии» Юстин, почти цитируя Платоново «Государство», пишет: «До тех пор, пока правители и народы не будут философствовать, государства не будут благоденствовать» (Apol. I 3). В этих словах, правда, есть существенное отличие от платонизма: Юстин — философ раннего христианства, которое Ф. Энгельс верно охарактеризовал как религию народных низов⁷, поэтому он, естественно, отчасти выражает идеологию этих низов и призывает философствовать не только правителей, но и народы. С его точки зрения, философия должна быть достоянием каждого, а не привилегией элитарного меньшинства избранного народа — греков (Ibid.).

Но мы неправильно поняли бы Юстина, если бы увидели в этом призыве философствовать идею необходимости расширения влияния светских философских школ или же киническо-стоическую идею философии как доступного каждому «откровения» природы. Для христианского апологета (каким был Юстин) быть философом в последнем счете означало быть знающим божественное откровение христианином, а «демократизация» философии означала прежде всего распространение христианского знания и христианской веры. В отличие от киников и стоиков, для которых достижение истины было делом личного, индивидуального усилия, для христианского апологета последняя истина уже содержалась в Писании в готовом виде и не требовала специального поиска⁸, скорее она нуждалась лишь в истолковании, распространении и защите. Все эти три задачи в какой-то мере входят в проблематику Юстиновых сочинений, но все же для Юстина главное — *защита* (апология).

Юстин не отрицает за языческой философией права называться мудростью, но считает ее мудростью низшего порядка по сравнению с мудростью христианской. Основания такой позиции сводятся у него к следующему. Во-первых, языческая философия, по Юстину, не является универсальной и всегда остается собственностью только малочисленной элиты, христианская же мудрость открыта всем. Во-вторых, то, что языческая философия говорит об истине, смысле жизни и т. п., выражено в труднодоступной и изоциренной форме, в то время как христианская мудрость говорит о том же лучше и в самых простых и понятных каждому словах. В-третьих, языческая философия разделена на многие школы, мнения которых часто противоречат друг другу, но истина и подлинная мудрость должны быть едиными. Именно такова, по Юстину, мудрость христианская, ибо она опирается на единый источник истины — святое Писание. В-четвертых, христианская мудрость имеет превосходство авторитета, ибо если языческая мудрость есть творение людей, пусть даже частично приобщенных к мировому Логосу, то мудрость христианская есть творение божествен-

ное. Наконец, преимуществом христианской мудрости является ее бóльшая в сравнении с языческой древность, ибо, по мнению Юстина, еврейские пророки изложили свои учения (наследуемые христианами) задолго до появления греческой философии. Рассуждая по принципу *post hoc ergo propter hoc*, Юстин вслед за Филоном использует критерий древности для доказательства влияния книг Ветхого завета на греческую философию.

Таким образом, у Юстина можно найти практически все основные виды последующей общей аргументации в пользу приоритета христианской мудрости над языческой, т. е. аргументы от *универсальности, простоты, единства, авторитетности и древности*⁹. И все же Юстин находил в греческой философии много истинного. Сюда он относил все те античные идеи, и прежде всего идеи знакомых ему платоников и стоиков, которые перекликались с христианскими воззрениями, среди них учение о едином боге, создании им мира, бессмертии души, провидении и т. п. Но эти идеи, по мнению Юстина, не принадлежали собственно языческой философии: «...все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам» (Apol. II 13). Подобное, казалось бы, сумасбродное заявление Юстин пытается оправдать двумя восходящими к Филону аргументами. Первый — уже упомянутый тезис о заимствовании греками своих лучших идей из книг древнееврейских пророков. Например, свое космогоническое учение (по «Тимею») и учение о свободе воли (вероятно, по «Федру», 248 с) Платон просто заимствует у Моисея (Apol. I 25). Отличие этого взгляда от подобного же взгляда Филона только в том, что здесь «наставник» греческой философии Моисей уже не столько учитель еврейского закона, сколько пророк Христа, мыслящий по-христиански задолго до появления Евангелия. Уже у Юстина христианство помещается в центр мировой истории и все события, ему предшествовавшие, трактуются как имеющие целевую функцию «приготовления» к нему. Под этим углом зрения Моисей и Платон лишь орудия провидения, и Платон направляется в египетское путешествие именно для того, чтобы заимствовать

часть Моисеевой мудрости и передать её язычникам. Другой аргумент — учение о Логосе, заимствованное Юстином в философской части непосредственно у стоиков, в теологической, по-видимому, у Филона и в Ветхом завете. Во всяком случае, Юстин не ссылается на четвертое евангелие и, вероятно, не знает его. Новым в сравнении со стоиками и Филоном Александрийским было отождествление Юстином Логоса с Христом. Поэтому для него «все те, кто жили согласно Логосу, суть христиане, пусть даже их и считали безбожниками, как Сократа или Гераклита» (Ibid. 13).

Как и Филон, Юстин делает Логос посредником между миром и богом. Библейский бог-Отец непостижим и невыразим в языке. Имена, которые ему приписываются в Писании («отец», «бог», «творец» и т. д.), служат не для обозначения его сущности, а для наименования его действий и проявлений (Apol. I 6). Будучи совершенно трансцендентным, бог осуществляет свою связь с миром через Логос, который и есть его Сын, рождающийся до творения мира. Рождение Логоса Юстин интерпретирует в терминах стоической теории «внутреннего» и «принесенного» слова. Вечно присутствуя в боге как его внутреннее слово, т. е. актуальная мысль, Логос получает самостоятельное существование, когда это слово провозглашается, исходит вовне. При этом, рождая Слово-Логос, бог ничего не утрачивает из своего бытия, ибо «слово не уменьшается в нас, когда мы его произносим» (Dial. 61). Рождение Логоса от бога подобно передаче света от одного факела к другому (Ibid. 128)¹⁰. Эти аналогии позволяют считать христологическую позицию Юстина достаточно ортодоксальной с точки зрения будущего никейского символа веры («Свет от Света»), но его подчеркивание того, что Логос был именно «рожден», т. е. получил самостоятельное существование перед творением мира, а до того был только внутренним свойством бога, могло стать в будущем одним из источников арианства. Вообще теологическая позиция Юстина неустойчива и противоречива — естественное следствие незрелости самого христианства, которое в эту эпоху только зарождалось.

Юстин не мог опереться на какую бы то ни было официальную теологию, ибо ее еще просто не существовало. На деле он сам на свой страх и риск должен был конструировать эту теологию. Что касается философской, или, лучше сказать, мировоззренческой, позиции Юстина, то многие ее особенности объясняются новизной и срочностью той задачи, которую он решал,— соединить философию с христианством, но соединить в отличие от гностиков без ущерба для христианства. Решая эту задачу, Юстин брал в качестве материала для построения христианской картины мира все то, что было под рукой, если только оно не вредило основной христианской идее. Его интуиция и опыт новозаветных книг подсказали ему, что в этике и натурфилософии можно кое-что взять у стоиков. И он заимствует стоическое учение о добродетелях и естественной (природной) основе нравственности. Использует стоическую теорию *notiones communes* — заложенных в самой человеческой природе общих понятий о нравственности, но особенно настаивает Юстин на прирожденности всем людям «естественного понятия» о боге (Dial. 93). Одобрив в целом гераклитовско-стоическое учение о логосе, он не приемлет фатализма и материализма стоиков и обращается за поддержкой к Платону и платоникам. У последних он находит учение о свободе воли («Федр») и творении мира единым богом («Тимей»). В «Тимее» (28с) он отыскивает подтверждение библейского учения о непостижимости бога, а во втором письме Платона — намек на доктрину троичности¹¹. Юстин опирается на платоников и в учении о душе, отстаивая ее бессмертие и божественное достоинство¹², но отвергает мнение платоников, что душа бессмертна по природе, считая вместе с христианством ее бессмертие даром бога (Apol. I 8). Разумеется, отвергает он и учение о метемпсихозе. В ключевых пунктах своей антропологии Юстин менее зависим от языческих философов и рассуждает скорее в духе Посланий Павла¹³.

Таким образом, Юстин открывает первую страницу многовековой истории сознательной ассимиляции христианскими мыслителями элементов языческой философской культуры. Его основная пози-

ция: греческая философия находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами — станет одной из классических позиций в последующую эпоху. Однако уже ученик Юстина *Татиан*¹⁴ продемонстрировал своим примером, что это была не единственная возможная позиция.

И Юстин и Татиан происходили с эллинистического Ближнего Востока, который считал христианское учение по преимуществу своей собственностью, дарованной им римскому миру. Горделивое чувство собственного превосходства в сфере религии, которое испытывали ближневосточные христиане, резко контрастировало с пренебрежительным отношением к ним как к *варварам* со стороны греко-римского языческого общества. Уже Юстин требовал по крайней мере уравнивания в правах языческой и христианской мудрости. Но он не страдал «комплексом провинциала», так обострявшим вполне понятное чувство протеста против эллинской исключительности у Татиана, у которого оно нередко доходило до слепой ненависти ко всему греческому.

В своей инвективе «*Adversus graecos*» Татиан предпринимает «варварское» нашествие на языческую культуру. «Ваши книги,— пишет он, обращаясь к эллинам,— подобны лабиринтам, а читающие их — бочке Данаид. Вы разорвали мудрость на части, лишив себя истинной мудрости. Бога вы не знаете и, споря друг с другом, опровергаете сами себя. Поэтому все вы ничтожны, и хотя присваиваете себе дар слова, но рассуждаете как слепой с глухим» (*Adv.* 25). Этой разорванной на части мудрости языческих философских школ Татиан противопоставляет «мудрость варваров», которая, по его убеждению, выше эллинской и в смысле своего единства, и в отношении универсальности, простоты, авторитетности и древности¹⁵, но особенно в отношении своей моральности. Уличая эллинскую философию в безнравственности, Татиан указывает, что у эллинов учения всегда расходились с реальным поведением: Диоген умер от обжорства, Аристипп был развратником, Платон был продан Дионисием в рабство из-за того, что тот не мог насытить его жадности, и т. п.

(Adv. 7) ¹⁶. И не только философы, но и всё, что носило гордое имя эллинского, изображается Татианом почти исключительно в черных красках. Что это? Злонамеренное искажение истины или риторическая экзальтация адвоката столетиями унижаемых и эксплуатируемых народов периферии Римской империи? Скорее последнее. В других местах своего сочинения Татиан ясно показывает, что суровое отношение к греческой культуре есть реакция, а не агрессия. «Зачем вы присваиваете мудрость только себе,— говорит Татиан грекам,— не имея ни другого солнца, ни других звезд над собой, ни лучшего происхождения, ни даже смерти, отличной от других людей?..» (Adv. 26). За требованием равноправия всех народов в отношении мудрости у Татиана стоит также требование равенства и в более широком, социальном, смысле. Татиан еще разделял палеохристианские надежды на то, что новая религия освобождает народы от рабства и тирании и даст им всем равные политические права (Adv. 29).

Если Юстин может быть назван идеологом умеренного (главным образом рабовладельческого) крыла христианства, то Татиан, несомненно, выражал мнения христианских низов. Он постоянно печется о судьбе мелкого люда. Он осуждает Аристотеля за то, что тот в своей этике лишал права на счастье всех тех, кого злая судьба не одарила ни знатностью происхождения, ни телесной силой и красотой, ни богатством (Adv. 2). О его демократизме свидетельствует также и положительная часть его учения, где преобладает вульгарный стоицизм и кинизм (близкие к обыденному мировоззрению простого народа) и почти полностью отсутствует (в противоположность Юстину) аристократический платонизм. Но лучшим свидетельством этому служит радикализм Татиана в отношении к элитарной культуре.

Татиан доводит до логического конца взятую у Юстина курьезную идею о плагиате греков. Всё, чем похваляются греки как своим личным достоянием, они украли у варваров: алфавит они взяли у финикийян, геометрию и историю — у египтян, астрономию — у вавилонян и т. д. Что же касается философии, то и ее греки похитили у варваров, а именно

у иудеев, но, не добавив к этому ничего, кроме библ-бок и заблуждений, до неузнаваемости ее испортили (Adv. 7, 35). У нас, современников развитой исторической науки, подобные утверждения могут вызывать только недоумение. Но в эпоху Юстина и Татиана они не выглядели настолько абсурдными. Даже мы производим европейские алфавиты от финикийского, а историю точных наук начинаем с Египта и Ассирии-Вавилонии. Историю древние представляли в основном как хронологию и палеографию, а древнейшие образцы той и другой действительно принадлежали Египту. Да и относительно заимствования философии многие могли поверить Филону, Юстину и Татиану (и это подтверждается самой продолжительностью существования этой «гипотезы»). Ибо, с одной стороны, древние не слишком верили (если вообще верили) в способность индивида к самостоятельному творческому открытию, особенно в философии, и всегда искали более древний источник той или иной философской идеи. Так появлялись общепризнанные цепочки: стоики и Аристотель — от Платона, Платон — от Сократа, Сократ — от Пифагора, Пифагор — от брахманов, брахманы — от самого бога¹⁷. Поскольку же, как правило, цепочки замыкались на том или ином боге¹⁸ и получалось, что учение в конце концов имеет божественное происхождение, постольку естественно было предположить, что по мере филиации учение тускнело и портилось, постепенно теряя с передачей из рук в руки первоначальную чистоту. Не удивительно поэтому, что степень глубины и истинности учения часто ставили в зависимость от его древности. Пифагорец Нумений именно по этой причине ставил Моисея и Пифагора выше Платона, а Платона выше Аристотеля. С другой стороны, греки были убеждены, что таинственные путешествия их «духовных отцов», Пифагора и Платона, на Восток оказались решающими для возникновения их учений. Учитывая сказанное, можно предположить, что этот экстравагантный аргумент Филона, Юстина, Татиана и их последователей не всегда бил мимо цели.

В положительной части своего учения¹⁹ Татиан менее удачлив, чем в критике. Он осудил греческую

философию, не успев ее понять, и стал на защиту христианства, не успев разобраться в Писании. Результатом было множество философских противоречий и догматических ошибок. Последние в конце концов увели его за пределы христианства и сделали на все времена «еретиком», основателем секты энкратистов. Современные католические историки любят с облегчением констатировать, что этот ненавистник античной культуры окончил свои дни вне лона церкви²⁰. В отличие от них весьма почитаемый католиками «учитель церкви» Иероним Стридонский говорил о сочинении Татиана «Adversus Graecos» как «о лучшем и полезнейшем из всех произведений» этого апологета (De script. 47). Такая оценка, конечно, не означает, что этот выдающийся филолог и знаток античности разделял мнения Татиана. Скорее в ней отразилась известная, так и неосуществленная мечта Иеронима искоренить в себе дух Цицерона и Сенеки и стать «чистым» христианским писателем. Но даже сам Татиан, казалось бы почти свободный (в отличие от Иеронима) от искушающего блеска греческой образованности, не смог избежать античных языческих влияний. Тем более не могли избежать их мыслители такой большой культуры, как Иероним и ему подобные. В смысле зависимости от античной образованности ближе, чем Татиан, к Иерониму стоит следующий апологет — Афинагор, ближе к Татиану — философский антипод Афинагора — Теофил.

2. АФИНАГОР И ТЕОФИЛ

По преданию, *Афинагор*²¹ до обращения в христианство был афинским языческим философом, современником Марка Аврелия. Известно также, что в конце правления Марка Аврелия в Южной Галлии и Африке имели место массовые гонения на христиан. Эти два обстоятельства, по-видимому, наложили свою печать на мировоззрение Афинагора. В своем «Ходатайстве за христиан» (Legatio pro christianis), обращенном к Марку Аврелию, Афинагор использует язык и некоторые идеи платоников и стоиков, чтобы убедить императора-философа в непричастности хри-

стиан к тем преступлениям, которые вменялись им в вину и служили поводом для гонений. Христиане обвинялись в атеизме и игнорировании государственной религии, в составлении заговоров, каннибализме, практике кровосмешения и т. п. Поскольку решающим поводом для преследований было обвинение в атеизме и так как сам адресат — Марк Аврелий был стойком платонизирующего и религиозного типа, Афинагор уделил главное внимание опровержению мнимого атеизма христиан. Доводы Афинагора лишены экстравагантности Татиановых, но просты и логичны, поэтому они действительно могли претендовать на понимание со стороны императора-философа. В целом их можно свести к четырем: (1) христиане верят в единого бога, но монотеизм не означает атеизма; (2) лучшие из греческих поэтов и философов (заметим — близких Марку Аврелию), такие, как Платон, Аристотель, Софокл, Еврипид, стойки, были монотеистами; (3) совпадение мнения христиан и наиболее выдающихся греческих мыслителей не случайно. Оно обязано тому, что монотеизм — более логичная и более адекватная истинной религиозности позиция; (4) если лучшие из греков, будучи сторонниками монотеизма, пользуются всеобщим уважением, почему монотеисты-христиане должны быть преследуемы, как атеисты? Что подобная аргументация отчасти фальсифицировала факты, мы увидим ниже, в разделе о Тертуллиане. Но во всяком случае доказательства Афинагора более стройны и убедительны, чем у его предшественников.

В отличие от Юстина и Татиана Афинагор не пользуется слишком наивным аргументом о заимствовании греками из Ветхого завета. Совпадение в ряде пунктов учений греческих философов с библейскими представлениями он объясняет, исходя из понятий «естественного» богопознания и мировой «симпатии», знакомых Афинагору по герметическим трактатам, которые он использует. Существование единого бога, считает Афинагор, может быть доказано из созерцания самого мира, который своей целесообразностью и красотой указывает на художника, его создавшего (Leg. 16; 22). Мир есть корабль, который движется под руководством искусного корм-

чего, и наблюдение за целесообразностью этого движения само должно наводить на мысль о кормчем, и притом единственном. Однако большинство людей (язычники) принимают корабль за кормчего и поклоняются творению вместо творца (Ibid.). Если же некоторые из язычников и обратили свои взоры к кормчему, то этим они были обязаны естественной симпатии (сочувствию, взаимному тяготению, родству) между всеми душами и божественным духом, между творцом и творениями. Этот дух Афинагор называет «художественным огнем» (Leg. 7). Он выполняет, как и у стоиков, функцию поддержания жизни мира.

То, что Афинагор говорил о корабле и кормчем, можно отнести к своего рода «индуктивному доказательству» бытия бога. Этот тип аргументации был хорошо известен христианам и до Афинагора. Но Афинагору принадлежала и первая в истории христианства попытка теологического «дедуктивного доказательства». Смысл его состоит в следующем: бог по самому своему понятию есть существо беспредельное и всеохватывающее, следовательно, он должен быть один. Допущение нескольких богов означало бы ограничение, «определивание» каждого из них, что противоречило бы самому понятию бога. Другими словами, бог объемлет все пространство, и другому богу или богам просто негде быть (Leg. 8). Это доказательство иногда называют топологическим. Оно предполагает пространственное, а значит, телесное существование бога и отражает зависимость ранних апологетов от стоицизма и вульгарно-натуралистических представлений.

Помимо топологического доказательства Афинагор пытался применить логическую технику также к вопросу о воскресении тел (трактат «О воскресении») и к проблеме троичности (Leg. 10). Можно сказать, что Афинагор одним из первых попытался дополнить веру разумом, принцип откровения принципом доказательства. Он даже ввел специальный термин «доказательные основания нашей веры» (Leg. 8). Учитывая то обстоятельство, что в своих логических рассуждениях о проблемах веры Афинагор проявил необычайное чутье в отношении будущей

ортодоксии и, как хороший капатоходец, удержал равновесие даже в наиболее трудных пунктах, не отклонившись ни в ту, ни в другую сторону от направления, которое через полтора столетия будет признано единственно нееретическим, Афинагора в определенном смысле можно считать *родоначальником* спекулятивной христианской теологии²².

В сравнении с рассудочными сочинениями грека Афинагора страстные филиппики сирийского уроженца *Теофила*²³ кажутся сплошной декламацией и возвращают нас к Татиану. Однако его апология «Три книги к Автолику» интересна тем, что помимо почти полного свода основных идей предшественников она содержит *первый* христианский комментарий на книгу Бытия (на первые главы о шести днях творения), открывая собой длинный ряд подобных же комментариев эпохи патристики и средневековья,— комментариев, через которые мы имеем нередко единственную возможность познакомиться с тогдашними представлениями о природе, т. е. с натурфилософией. Кроме того, апология Теофила, оставаясь в целом философски малозначительной, могла внести (и, по-видимому, внесла) определенный вклад в христианское философствование своими знаменитыми аналогиями.

Теофил разделяет мнение Татиана о плагиате греков, но еще сильнее настаивает на том, что греки безнадежно испортили то, что заимствовали у иудеев. Они смешали истину со своими заблуждениями, «как смертоносный яд с медом» (Aut. II 12). Теофил обращает главное обвинение, которое предъявлялось христианам,— обвинение в атеизме против самих же язычников, относя к безбожникам не только Эпикура, но и Сократа, Платона и их последователей. Мудрость языческих философов была ложной мудростью потому, что не опиралась на надежные предпосылки истинной веры. Всякое дело и всякое знание должно начинаться с веры. Ты не видишь, обращается Теофил к скептически настроенному язычнику Автолику, что во всех делах предшествует вера? Какой земледелец сможет получить урожай, если прежде не доверит земле семена? Кто отважится переплыть море, если прежде не доверится ко-

раблю и кормчему? Какой больной может излечиться, если он вначале не доверится врачу? Какому искусству или какой науке можно научиться, если прежде не довериться учителю? Но если земледелец верит земле, мореплаватель — кораблю, больной — врачу, то почему же ты не хочешь довериться богу? (Aut. I 8). Этот «креденциальный» (от лат. *credens* — относящийся к вере) аргумент Теофила будет повторяться почти в тех же самых выражениях на протяжении более чем тысячи лет и особое значение приобретет у Августина.

Хотя у Теофила мудрость означает прежде всего веру в откровение, он не лишен интереса и к рациональному доказательству. Как мы уже заметили, его излюбленный прием — «доказательство по аналогии». Часто этот прием сочетается с аргументацией от следствия к основанию. Считая бога непостижимым в его сущности (Aut. I 3) и объясняя этим тот факт, что язычники столько времени «блуждают в потемках», Теофил допускал возможность рационального заключения о существовании и некоторых свойствах бога, исходя из созерцания мира. Показательно использование Теофилом одной аналогии, которая в будущем станет неотчуждаемой собственностью всего августинизма, — аналогии между миром и человеческим телом, богом и душой: «Как душа человека, оставаясь невидимой и незримой для людей, познается через движения тела, так и бога нельзя видеть человеческими глазами, но его можно созерцать и познавать через его провидение и его действия». А вот еще одна аналогия, ставшая в средние века классической: «Как земного царя не все видят, но все знают по его законам, указам, армиям и изображениям, так и ты, если хочешь знать бога, узнавай его из его дел» (Aut. I 5, 6).

Эта страсть к аналогиям, полный перечень которых заставил бы нас проделать неблагодарную работу переписывания доброй половины всего сочинения Теофила, имеет своим источником стоицизм и еще больше филонизм, который, вводя аллегорическую экзегезу, естественно, должен был ввести и связанную с ней аналогическую технику. То, что Теофил находился под влиянием Филона, видно из его

комментария на «шестоднев», который есть довольно слабое подражание филоповскому «De officio mundi». В комментарии Теофил более настойчиво, чем уже известные нам апологеты, подчеркивает креационизм, говоря о творении мира «из ничего», «из небытия» и считая, что представление о демиургическом порождении мира из предсуществующей материи («Тимей») ущемляет божественное всемогущество. Бог именно потому и бог, что из ничего творит все, что хочет (Aut. II 4,9). Упор апологета на всемогущество бога найдет широкий отклик в воззрениях средневековых «иррационалистов» (если употребить этот термин для противопоставления их тем «рационалистам», которые делали основной акцент на другом божественном атрибуте — мудрости).

Среди других мнений Теофила, содержащихся в комментарии, упомянем его отождествление библейского святого Духа с Софией (Sophia) — свидетельство того, что гностическое влияние было повсеместным, — а также примитивный геоцентризм в космологии, который скорее именно в этой найденной у Теофила и у ему подобных мыслителей, а не в классической Птолемеевой форме станет частью мировоззрения раннесредневекового человека.

Из вышеизложенного можно заключить, что невысокий теоретический уровень его сочинений не должен автоматически повлечь за собой приуменьшение значения Теофила для истории христианской мысли. Нельзя забывать, что уровень мышления Теофила — это уровень мышления философски бесплодного II века — века неософистики и неомифологии Плутарха и Апулея. Во всяком случае нельзя недооценивать тот факт, что Теофил был первым греческим апологетом, который пространно заговорил языком аналогии и аллегии, предваряя тем самым александрийскую экзегезу.

3. ИРИНЕЙ И ИППОЛИТ

До сих пор, рассматривая взгляды апологетов, мы связывали их как бы по принципу контрастной ассоциации. Иринея и Ипполита скорее можно сравни-

вать по принципу подобия. Их творчество — свидетельство того, что в конце II — начале III в. христианские идеологи помимо уже известной нам задачи — защиты своих единоверцев перед судом языческой власти и языческой культуры — должны были решать и другую, столь же жизненно важную для них задачу — защиты христианской религии от ее внутренних врагов — гностиков.

Известно, что путь из христианства в гностицизм был в эту эпоху очень короток и увлекал многих перспективой интеллектуальной свободы и независимости от формирующейся авторитарной церкви. Главным козырем гностиков в этой драматической игре с церковью было обещание ими своим сторонникам «просвещенного» знания вместо «невежественной» веры. Выиграть эту трудную партию церковь могла только единственным способом: она должна была уличить гностиков в фальсификации, доказав, что на самом деле их хваленое знание (гносис) есть сплошное невежество, а христианская вера и есть истинное знание. Решение этой задачи и возложили на себя Ириней и Ипполит, хотя в ее выполнении первый больше проявил себя как «верующий», чем как «знающий», а второй — больше как «знающий», чем как «верующий».

Трактат *Иринея*²⁴ «Обличение и опровержение лжеименного знания», вскоре переведенный на латинский язык под названием «Против ересей» (*Contra haereses*), содержит, во-первых, весьма добросовестное и подробное изложение гностических теорий и, во-вторых, его аргументацию против этих теорий.

Общая мировоззренческая позиция гностиков парадоксальна: предельно пессимистический взгляд на мир сочетается у них с беспредельно оптимистическим взглядом на гносис. Как опытный критик Ириней противопоставляет гностикам позицию менее «предельную» и в то же время как бы перевернутую по отношению к гностической: его взгляд на мир довольно оптимистический, взгляд же на познание довольно скептический. Гностики претендовали на обладание полной истиной, что для них означало прежде всего знание бога и «божественных предметов» — тайного смысла религиозных символов, содержа-

щихся в христианских писаниях и мистериях. Оуждая гностическую самонадеянность, Иринея настаивает на двух положениях: (1) непостижимости и трансцендентности бога; (2) конечности и греховности человеческого существа и вытекающей отсюда ограниченности его познания.

«По своему величию,— пишет Иринея (Contr. haer. I 11),— бог выше нашего понимания, и всякое стремление человеческого разума постичь его тщетно. Наши слова о боге не выражают его сущности, которая остается недоступной для существ сотворенных». Все попытки гностиков вообразить себе ситуацию творения мира или порождения Логоса заранее были обречены на неудачу, ибо человек может мыслить только человеческими образами и понятиями, а предметы божественные требуют и понятий божественных. Именно поэтому гностики не пошли дальше уподобления сакраментального происхождения Логоса какому-то низкому животному порождению (Ibid.). Порицая в гностиках злоупотребление антропоморфными аналогиями и аллегориями, Иринея косвенно предупреждал против подобных же ошибок и своих правоверных братьев, таких, как Теофил.

Человек, согласно Иринею, следующему здесь Библии, создан «из ничего», из «ничтожества», как и все тварное. Это «ничтожество» человек несет в себе всю свою жизнь, как след своего происхождения. Отсюда его несовершенство, выражающееся в его изменчивости, в ограниченности его познаний и неполноте добродетели (Ibid.). Но положение это не безнадежно. Хотя человек произошел из «ничтожества», он сотворен богом, и, следовательно, в нем есть божественная искра — божественное «подобие», состоящее в разуме и свободной воле. Хотя он изменяем и несовершенен, сама эта изменчивость позволяет ему усовершенствоваться. Пусть он почти ничего не знает достоверно не только о боге, но и о мире (Ibid. I 11), стоит ему только сделать правильный выбор, и он преуспеет также и в познании. «Умей соблюдать порядок в познании,— говорит Иринея гностикам,— и не старайся опередить самого бога» (Ibid.). Однако теперешнее состояние человека есть состояние детства, и он не может в поисках истины по-

ложиться только на самого себя, как это делают гностики, нарушая «порядок в познании» и имея результатом не истину, а детские, наивные фантазии. Чтобы знать истину, человек нуждается в надежном учителе, которым, по мнению Иринея, может быть только церковь, предназначенная для этого самим богом. Другими словами, единственный путь к истинному знанию, по Иринею, начинается с веры и проходит через церковь (Ibid. IV 38) — концепция, которая будет править умами в течение всего средневековья.

Таким образом, введение «свободы воли» немного скрашивало гносеологический пессимизм Иринея. Но как мы уже сказали, другая, более оптимистическая сторона его позиции проявилась в учении о мире. Иринея отвергает космологическую фантазмагорию гностиков как логически несостоятельную, надуманную и в своей основе пантеистическую.

Сторонники Валентина, подражая Платону, делили всю область сущего на сферу блага и истинного бытия — «плерому», которая у них охватывала бога и все его эманации (30 эонов) и которую они называли «полнотой всего», и сферу неистинного бытия «кеному» — область психического и материального, где властвуют зло, непостоянство и смерть. Иринея справедливо указал, что подобный дуализм противоречит самому понятию плеромы (полноты всего). Или плерома не плерома, рассуждает Иринея, или кеномы не существует. Если плерома — полнота всего, то она включает в себя и кеному; если же кенома охватывает плерому, то она и есть истинная плерома (Ibid. II 1). Нетрудно заметить, что Иринея рассуждает здесь в пространственных категориях и его доказательство напоминает нам топологическое доказательство Афинагора. Здесь мы опять обнаруживаем все то же влияние стоиков.

Другое фундаментальное противоречие гностицизма Иринея усматривал в гностической теодицее. Гностики, как мы знаем, вводили промежуточные эманации — эоны, чтобы освободить высшее божество от ответственности за зло, присутствующее в этом мире. Их демиург не сам бог, а лишь низший из его эонов. Но тогда, как это видел Иринея, получалось,

что если демиург породил злой мир против воли бога, то бог не всемогущ; если по его воле — то бог зол (Ibid.).

Одним словом, пантеистический принцип у гностиков (как позднее и во всех других пантеистических школах) вступал в очевидное противоречие с христианским представлением о боге. Но уже Ириней хорошо понимал, что это представление должно быть креационистским. По его убеждению, мир есть *свободное творение* трансцендентного бога. Природа не есть эманация сущности творца, хотя, будучи творением бога, она полна красоты и блага. Именно эта ее благость и красота позволяют заключить о существовании творца: «Природа видимая есть арфа, звуки которой производят удивительную гармонию. Очарованный прелестью музыки, которая рождается от гармонических сочетаний различных звуков, не скажет, что каждый из них производится силами многих отдельных музыкантов, поскольку точно знает, что одна и та же рука — виновница гармонических звуков арфы и играет как на нижних аккордах, так и на самых высоких. То же самое — и в бесконечном разнообразии предметов творения: все указывает на своего творца» (Ibid. II 24). Увлеченный борьбой с мироненавистническими концепциями гностиков, Ириней не желал видеть в мире ничего, кроме добра и красоты, и это фактически увело его от решения проблемы происхождения зла — проблемы, которая, как покажет будущее, была не менее трудной для креационизма, чем для пантеизма.

На тех же креационистских основаниях Ириней утверждает, что человек был сотворен свободным и счастливым и что виновница его нынешнего жалкого состояния — его собственная воля. Тело не есть зло, как утверждают гностики, ибо оно входит в сущность человека, сотворенного по образу бога. Человек не есть только душа, но душа и тело *вместе*. Душа материальна и разлита, подобно тончайшей жидкости, по всему телу, оживляя его и управляя им (Ibid. II 19). Душа есть жизнь, и поэтому, раз возникнув, она уже не перестает быть. Разум не есть особое начало, но лишь естественное свойство души (Ibid. II 29). Все эти рассуждения Ириней пред-

ставляют собой ту психодную сумму, или, лучше сказать, *смесь* идей стоицизма и платонизма, которая вместе с элементами, почерпнутыми из Библии, легла в основу постепенно складывающегося собственно христианского представления о человеческой природе,— представления, уже содержавшего в самом своем возникновении признаки непреодолимой двойственности. С одной стороны, человек — творение бога, венец природы, свободное и разумное существо, предназначенное для счастья; с другой — конечная и несовершенная тварь, странник в этом мире, не способный своим умом различить истину и ложь, добро и зло. Обе альтернативы в средние века считались христианскими. Предпочтение одной из них определялось историческими обстоятельствами и темпераментом избирающего. Ириней еще считал, что они могут быть благополучно примирены, если обратить внимание на то, что обе они основаны на вере в сотворенность мира, т. е. именно на вере, а не на знании, и поэтому должны быть просто приняты без анализа, ибо последнее предназначение человека — такая же тайна, как и его творение. Именно такой смысл Ириней вкладывал в свое знаменитое изречение: «Истинный гносис есть учение двенадцати апостолов» (Ibid. IV 33).

Так же думал и ученик Ириней *Ипполит*²⁵, хотя он имел значительно более тонкий вкус в отношении знания и куда меньшую бдительность в отношении веры. Ипполит прославился как знаток античной философии. Иероним Стридонский позже назовет его самым образованным христианским писателем, у которого не знаешь чему больше удивляться — богословским или философским познаниям (Ер. 70). Герман Дильс включит его в число главных доксграфов Греции. Однако Ипполит вовсе не ставил перед собой цель быть историком языческой философии. Судя по его главной работе «Философумены», или «Опровержение всех ересей»²⁶, в его задачу входило доказать: (1) что источником гностицизма служит не Писание и божественное озарение (как заявляли сами гностики), а языческая философия и мифология; (2) что из этого языческого наследия гностики отобрали для себя идеи наиболее темные,

экстравагантные и сомнительные и притом взятые больше из языческих суеверий, чем собственно из философии; (3) что наиболее рациональное в языческой философии совпадает не с мифологией гностиков, а с учением христианской церкви; (4) что обвинение гностиками христиан в невежестве беспочвенно и опровергается самой эрудицией автора этого сочинения.

Отсюда понятно, зачем понадобилось Ипполиту подробно излагать историю философских учений, историю языческих суеверий, мифов и мистерий, дополняя это изложение множеством сведений из тогдашних наук²⁷. Мы должны быть признательны Ипполиту за то, что он невольно стал для нас важным и подчас единственным источником сведений по античной духовной истории. Излагая и оценивая языческих философов, Ипполит распределяет их по трем рубрикам: *физиологи* (натурфилософы), куда он относит досократиков, *этологи* (моралисты), куда относятся Сократ и Платон, и *диалектики* (логики), куда помещаются Аристотель и стоики, особенно «древние» стоики. Заметим, что эта классификация — не просто логическая или хронологическая, но, так сказать, «логико-историческая» — будет хорошо известна последующим столетиям. Интересно также, что уже ко времени Ипполита в силу известной конвергенции трех школ эллинической философии: аристотелизма, платонизма и стоицизма²⁸ — платоновское понятие диалектики («Софист» и «Парменид») было слито в общем мнении с аристотелевско-стоическим понятием логики (как мы бы сказали — формальной логики). Как раз в этом, эллинистическом, значении термин «диалектика» вошел в западное средневековье. На востоке благодаря Проклу еще долго будет жить платоновское понимание диалектики. Что касается Ипполита, то, посвящая Платону больше всего места в «Философуме-нах», он, конечно, вовсе не интересуется его диалектикой, находит у него почти исключительно только космологию и этику и видит их в свете так называемой теологии Платона. Вместе с современными ему платониками он делает упор на тройственном делении сущего у Платона: демиург — идеи — материя;

на отождествлении материи с началом зла; на учении Платона о верховном боге, бессмертии души, посмертном воздаянии и т. п. Многие из этого Ипполит одобряет у Платона. Он принимает в целом и платоновскую этику, в частности учение о четырех добродетелях, изложенное Платоном в «Государстве». Но он не приемлет учения Платона о совечности материи и бога, его космогонию и его доктрину метемпсихоза. В общем Ипполит трактует Платона в духе современного ему «среднего платонизма» и в этой интерпретации естественно находит у него больше родственного христианству, чем чуждого. Вследствие этого он считает Платона величайшим из философов (Phil. IV 3). Меньше чести достается Аристотелю и стоикам (Ibid. I 17—20). Но особенно далеки от христианства два учения — скептицизм Пиррона и эпикуреизм, которые Ипполит даже не находит возможным включить в какую-либо рубрику упомянутой классификации учений. Этот отец церкви хорошо понимал, что эпикурейский материализм и пирронистский скептицизм — два опаснейших и извечных врага догматической христианской теологии. Настолько хорошо понимал, что практически исключил их даже из числа философских учений. И это понятно: для религиозного мыслителя той эпохи философия и теология были одним и тем же. По своему замыслу труд Ипполита был в большей степени «теологуменами», чем «философуменами», история мудрости совпадает в нем с историей богоискательства. Поэтому-то Ипполит добавляет к главам о философах главы о теогонии Гесиода, о мудрости брахманов и мудрости друидов.

Изложив таким образом мнения тех, кого он относил к разряду философов, и показав, что гностики свои немногие философские идеи заимствовали у них, Ипполит утверждает, что к этим идеям гностики ничего не добавили, кроме чужих и собственных суеверий. Поэтому в IV книге своей работы он разбирает различные суеверия его времени. Он выступает против всякого рода псевдонаук: магии, астрологии, физиогномики, некромантии и т. п., высмеивая незатейливую подоплеку магических и мантических чудодействий, доказывая в то же время, что именно в

этой псевдомудрости гностики черпали бóльшую часть своих сведений. Наконец, X книга «Философумен» содержит собственное учение Ипполита, которое он противопоставлял «всем ересям»²⁹. Центральное положение в его учении занимают христологические проблемы, в решении которых Ипполит проявил типичный для его времени субординационизм, т. е. подчинение «персоны» Логоса «персоне» бога-Отца, и имел, видимо, тенденцию к дитензму, в котором его обвинял папа Зеферин. Сливая стоическое понятие семенных логосов с платонической концепцией идей, Ипполит одним из первых среди христиан трактовал божественный ум как вечный «топос» идей — парадигматических причин всего существующего. Отсюда — платонический, а не пантеистический смысл его стойко-павлинистской формулы: «Все было в боге, и он сам был все» (Contr. Noet. X 50). Вообще его историко-философский интерес сделал из него классического эклектика христианской эпохи. Но, будучи эклектиком, он, как и все апологеты II—III вв., предпочитал стоицизм. Последний проявился в космогонии Ипполита. Хотя, по его мнению, мир сотворен из ничего, все сотворенное представляет собой тело. Вначале были сотворены четыре простые субстанции: земля, вода, воздух и огонь. Эти субстанции бессмертны, ибо они просты и не могут быть разложены (смерть есть разложение). Затем из этих простых субстанций образовались сложные, которые смертны, поскольку все сложное разложимо. Субстанциально простыми из всего сотворенного остались только ангелы, которые состоят из одного огня. Души людей, как и звезды (которые подобны душам), состоят из огня и воздуха; тела — из воды и земли. Присоединение воды служит причиной разделения полов... и дальше в том же духе (Phil. X 32). Нарисованная здесь картина, пожалуй, даже древнее представлений стоицизма и возвращает нас чуть ли не к Эмпедоклу.

Ипполит интересен для нас отнюдь не глубиной философской мысли, но тем, что своим сознательным и всеобъемлющим эклектизмом он продемонстрировал, что в начале III в. христианство в лице своих идеологов все смелее шло на сближение с языческой

теологизирующей философией. Переболев младенческой болезнью гностицизма и пережив также внутреннюю антирационалистическую реакцию на него, христианская идеология, закаленная и ободренная непрерывно возрастающей крепостью церковных институтов (своей, так сказать, материальной базы), могла теперь снова вернуться к вопросу о своем отношении к языческой философии. Но как показал прошлый опыт, для серьезного состязания с философией язычников христианской идеологии недоставало систематичности и доказательности. Даже приемы и идеи, предложенные в этот век ранней апологетики, еще требовалось систематизировать и свести в одно общее учение, которое могло бы и по языческим критериям считаться философским. Эту задачу в той или иной мере решали Климент и Ориген.



Глава третья

НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ: КЛИМЕНТ И ОРИГЕН

В сравнении с раннегреческими апологетами Климент и Ориген кажутся одновременно и более просвещенными, и менее враждебными языческой культуре. Этим они обязаны Александрийской школе, из которой оба вышли.

Катехитическая христианская школа была основана в Александрии, по-видимому, в середине II в. и имела целью ввести в курс христианского учения желающих принять христианство. Она была рассчитана на публику, уже достаточно образованную и, следовательно, зажиточную. Когда Климент после долгих философско-религиозных исканий пришел в эту школу, ее главой был Пантен, в прошлом стоик, а в то время, по свидетельству Евсевия, один из «наиболее просвещенных христиан»¹. Возможно, от него Климент воспринял некоторые свои стоические представления и свой «педагогический» метод. Во всяком случае круг известных нам сочинений *Климента*² в своем содержании отражает круг тех задач, которые могли решаться в катехитической школе. Таков литературный триптих Климента: его первое сочинение — «Protreptikus» («Увещание» или «Ободрение») — имеет своей целью побудить колеблющегося язычника принять христианскую веру; второе — «Paedagogus» («Наставник», «Воспитатель») — учит катехумена христианской морали, которая призвана очистить его душу от плотских при-

взаимностей и переориентировать ее с земного на небесное; третье сочинение — «Stromata» («Смесь», «Разное») — должно было открыть тем, кто уже достаточно наставлен в вере и прошел через нравственный катарсис, некоторые тайны высшего христианского знания — гносиса. Отсюда видно, что задача, которую ставил перед собой Климент, уже не только и не столько апологетическая (хотя и она остается для него актуальной), сколько миссионерская, — задача обращения в христианство образованного язычника. Решая ее, Климент должен был, конечно, считаться со вкусами своей аудитории, а поэтому должен был идти на компромиссы, должен был «христианизировать» философию и «философизировать» христианство³. Результатом такого конформизма было то, что, с одной стороны, Климент оставил нам множество прекрасных рассуждений о высоком достоинстве философии и даже вслед за гностиками объявил о превосходстве знания (гносиса) над слепой, непросвещенной верой; с другой стороны, он вслед за Филоном подчинил философию теологии, выдвинув знаменитый тезис «философия — служанка теологии» (Str. I 5), и ограничил область гносиса сферой рациональной интерпретации положений веры, т. е. сферой будущей «рациональной теологии».

Проблема соотношения веры и знания, теологии и философии, которая будет одной из ключевых проблем средневековой мысли, впервые обстоятельно рассматривается именно у Климента. Позиция Климента в этой проблеме представляет середину между двумя крайностями: позицией большинства христиан, полагавших, что вера и откровение делают излишними или даже вредными познавательный поиск и философию, и позицией меньшинства (гностиков), считавших, что существуют некое особое знание (гносис) и особая философия, обладание которыми делает излишней саму веру. Возражая первым, Климент говорит, что философия есть «бесценное сокровище, обретению которого мы должны посвящать все свои силы» (Str. II 11) и что способность к философии, как и художественные или ораторские способности, есть особый дар провидения (Str. I 4). Не всем дано быть философами, но, кто имеет этот дар,

тот не должен пренебрегать им. Призыв философствовать содержится, согласно Клименту, и в Писании (Матф. 7, 7. Лук. 11, 9 — Str. VIII 1); этот призыв исходит и из самой природы нашего разума, который предназначен для познавательной деятельности. Однако следует отличать истинную философию от ложной, т. е. от софистики (Str. I 3). «Истинная философия,— пишет Климент,— есть знание предметов божественных и человеческих, есть наука, доставляющая нам понятие о наших отношениях к богу и миру, указывающая нам средства к достижению мудрости и добродетели» (Str. II 11).

Истинная философия (как и сама истина), по Клименту, может быть только одна, но пути, ведущие к ней, многообразны; два среди них отмечены особой заботой провидения: путь «варварской философии» и путь «эллинской философии», которые каждый по своему вели человечество к принятию «философии христианской» (Str. I 5). Различие этих двух путей состоит в том, что «варварская философия» (Климент называет так учение Ветхого завета) была *сообщена* еврейскому народу *самим богом* через его пророков, а греческая философия была результатом самообнаружения *естественного света разума*, свойственного всем народам, но дарованного грекам по преимуществу. Языческая философия была для греков тем же, чем был закон Моисея для евреев; языческие философы были пророками греков. И евреи и греки черпали свою мудрость из одного и того же источника — Логоса, хотя в одном случае (евреям) Логос-Слово явился в непосредственно *словесной* форме Священного писания, в другом (грекам) — в опосредствованно *природной* форме естественных законов мышления и нравственности (Str. VI 5; 8). Но помимо этой естественной основы греческая мудрость имеет еще и другую, обеспечивающую ее прямую связь с мудростью еврейской: по воле провидения греки заимствовали лучшую часть своих учений из Ветхого завета. Все эти рассуждения Климента уже знакомы нам по анализу воззрений Юстина и других апологетов. Даже аргументация в пользу плагиата та же, что и у них: знание приобретает через учителя, следовательно, греки должны были у

кого-то научиться своей мудрости. Однако здесь есть и глубокое отличие, которое состоит в изменении общей установки. Задача Юстина — показать убежденным язычникам, что христианское учение не является абсурдным с точки зрения наиболее «духовных» образцов языческой философии и поэтому заслуживает терпимого к себе отношения. Задача Климента — убедить христиан или желающих стать таковыми, что языческая философия в большинстве случаев не является абсурдной с точки зрения христианского вероучения, что она, более того, служила «приуготовлением» к христианству и поэтому заслуживает всяческого уважения и изучения. В первом случае — апология христианства перед судом античной культуры, во втором — скорее апология античной культуры перед судом христианства. Это исторически обусловленное изменение установки выразилось у Климента, например, в том, что он включает в длинный ряд идейных предшественников христианства почти всех известных ему античных философов, исключая полностью, пожалуй, только Эпикура, хотя и у него Климент допускает существование элементов истины (Str. I 7). В любой греческой философской школе и даже в любой секте (исключая самые аморальные) можно найти крупинцы истины, которые, однако, всегда оставались разрозненными, как куски тела Пенфея, растерзанного вакханками. Единство истины было восстановлено, по Клименту, только христианством (Str. I 7; 13).

Вопрос о единстве истины Климент рассматривает и в другом ракурсе, а именно под углом зрения единства философии и конкретных наук, а также философии и теологии. «Науки,— пишет Климент,— не только должны стремиться к одной цели, но и должны идти к ней одним путем, с той лишь разницей, что низшие науки проходят только первую часть этого пути, приводя к философии, а философия ведет дальше, приводя к теологии, которая, наконец, венчает труды» (Str. VI 11). Согласно этому заимствованному у Филона⁴ рассуждению, единственная дисциплина, имеющая абсолютную ценность,— это теология. Все остальные служат подготовкой к ней и имеют характер средства, ведущего к ней как к

цели. Относительная ценность других наук зависит от их отношения к теологии: философия непосредственно подготавливает к теологии и служит для доказательства ее утверждений, поэтому она «служанка теологии», но она же есть госпожа других, низших, наук, таких, как геометрия, астрономия, музыка, которые выступают как средства восхождения к философии и являются ее «служанками». Эта, образно говоря, сословно-феодалная субординация наук по принципу: сеньор — вассал — вассал вассала, служившая в средние века моделью для системы схоластического образования, самому Клименту представлялась гарантией сохранения органического единства истины. По его убеждению, в религии не меньше, чем в земледелии или врачебном деле, нельзя считать себя сведущим, не изучив предварительно наук и философии (Str. I 9). Философия не обязательна для всех христиан⁵, ибо не все способны ее воспринять, но она совершенно обязательна для богослова, ибо она дает ему средство защищать веру с помощью рациональных доказательств. Климент не сомневался, что положения христианской религии не страдают от философской рефлексии, и считал маловерами тех теологов, которые боялись логической дискуссии. Впрочем, по его мнению, и они тайком пользовались философией, не признаваясь в этом (Str. I 35).

Защищая философию перед теологами, Климент столь же страстно отстаивал ее перед учеными-эмпириками. «Многие,— писал он,— обольщенные обманчивым блеском подготовительных наук, которые в действительности суть только служанки, презирают науку-госпожу, т. е. философию, и состарились одни в музыке, другие в геометрии, многие в грамматике, а большая часть в риторике. А ведь науки и искусства только приучают душу, как верно заметил Платон, к созерцанию умопостигаемых предметов...» (Str. VI 11). За вычетом платонического идеализма этой фразы мысль Климента, выраженная в ней, могла бы быть адресована и многим современным неумеренным поклонникам конкретных наук. Но дело в том, что этот платонический идеализм как раз и составлял внутреннюю подоплеку всех рассужде-

ний Климента о высоком достоинстве философского знания, по крайней мере тогда, когда он противопоставлял свою точку зрения тем, кто ратовал за достаточность слепой веры.

Другая сторона позиции Климента по вопросу о соотношении знания и веры раскрывается в его полемике с гностиками. Здесь Климент, наоборот, подчеркивает значение веры. Гностики, своеобразно толкуя новозаветные тексты (Матф. 10, 26; 13, 11; 20, 16 и др.), считали, что спасение уготовано только избранным, владеющим высшим знанием — гносисом, и надежды простых верующих на спасение напрасны. Противопоставляя этой «аристократической» доктрине свою, более «демократическую», Климент настаивает, что для спасения достаточно простой христианской веры (Paed. I 25). Вера есть «сокращенное знание» того же, к чему вела и вся греческая философия. Но преимуществом веры является как раз то, что она доступна всем, а греческая философия была отрезана по крайней мере от половины всего человечества — женщин (!). Другим преимуществом веры является то, что это «сокращенное знание» дается человечеству как дар и в готовом виде, тогда как философия идет путем долгих доказательств и без гарантии полного успеха (Paed. I 10). Наконец, против гностической идеи самодостаточности знания Климент выдвигает свой главный и, пожалуй, наиболее интересный аргумент: акт веры вообще является неотъемлемой частью познавательной процедуры; в любом знании содержится элемент веры; вера и знание неразрывно связаны. Если мы возьмем, например, дедуктивное доказательство, которое лежит в основе всего теоретического знания, то легко убедимся, что оно немыслимо без допущения чего-то недоказуемого и принимаемого просто на веру. Если бы все положения необходимо было доказывать, то ни одно доказательство не только не имело бы конца, но и не опиралось бы ни на что твердое. Поэтому рассуждающий логически всегда полагает в основание своего рассуждения нечто предшествующее доказательству, будь то самоочевидное положение интуиции, гипотеза или мнение авторитета. Во всех этих случаях, считает Кли-

мент, рассуждающий производит акт веры: в случае интуиции он верит самому себе, т. е. безошибочности своего внутреннего опыта; в случае гипотезы он верит в истинность предположения и стремится оправдать эту веру самим доказательством. Наконец, опираясь в доказательстве на авторитет других, человек верит мнениям других. От этой «дискурсивной веры», т. е. от того, что мы примем за недоказуемые предпосылки рассуждения, зависит достоверность самого познания, также как прочность здания зависит от прочности его фундамента. Поскольку же при формальной верности доказательства истинность выводов целиком и полностью зависит от истинности посылок, а первые посылки полного доказательства суть основанные на вере, «креденциальные» предпосылки, постольку, заключает Климент, вера не только первее знания, но и критерий его. Без веры нет знания. Правда, и вера без знания есть не более как фундамент без здания (Str. VIII 3) ⁶. Поэтому правильнее говорить не о подчинении, а о *единстве* веры и знания, которое подобно единству слова внутреннего и слова произнесенного, где внутреннее слово — вера раскрывается через слово выраженное — знание. Наконец, вера (*pistis*) и знание (*gnōsis*) есть лишь разные человеческие проявления одной и той же универсальной силы, пронизывающей мир, — силы разумности (*phronēsis*) (Str. VI 15—17). Причем вера как нечто более первоначальное оказывается одновременно и более фундаментальным (она — основание), и более элементарным (она лишь начало и первый шаг) проявлением *phronēsis*, так что в этом смысле знание хотя и зависит от веры, но выше веры.

Климент, как мы видели, углубляется в феноменологию веры не из чисто теоретического интереса. Его задача скорее практическая: отстоять от гностических нападок веру, не умалив в то же время значения знания (*гносиса*), подвергавшегося в свою очередь нападкам «ортодоксов» ⁷. Но так как гностики, не придавая большого значения догматике, осудили «верующих» не по догматическим или собственно религиозным соображениям, а главным образом по соображениям, так сказать, чисто «психоло-

гическим», считая духовное состояние «веры» более низменным в сравнении с состоянием «знания», а поэтому и недостойным гностика, то и Климент вынужден был обратиться к анализу самой психологии веры. Разобравшись с верой как психологическим феноменом, он мог потом уточнить свое представление о месте религиозной веры в христианском мировоззрении. Окончательное решение проблемы соотношения веры и знания у Климента дается в терминах религиозной веры и «религиозного знания» и сводится к тому, что христианский гносис есть та же христианская вера, но доведенная до понимания посредством интеллектуального осмысления. По Клименту, подлинный гностик — это верующий христианин, но достигший совершенства в познании своей религии (Str. IV 21). Таким образом, Климент первым в истории христианской мысли отчетливо формулирует знаменитый принцип гармонии веры и разума, становясь в этом предшественником Августина, Ансельма, Фомы и многих других философских классиков средневековья. Этот принцип нередко служил окном, через которое в религиозный универсум средневековья прорывался свет античной мудрости. Вместе с тем введение этого принципа всегда сопровождалось появлением специфических философско-теологических проблем, разрешение которых требовало особой дискурсивной техники. С некоторыми элементами этой техники мы встречаемся и у Климента.

Предмет гносиса — постижение бога и его проявлений, т. е. предмет теологии. Метод гносиса — путь рационального доказательства, т. е. метод философии. Отсюда неадекватность предмета методу и все дальнейшие противоречия. Для Климента противоречия тем более сложные, поскольку он полностью разделяет античное мнение о том, что подобное познается подобным и что человек может познать бога, только полностью уподобившись ему (Protr. 6). Но в какой мере человеку не дано сделаться богом, в такой же мере ему не дано и познать бога. Поэтому положительная задача гносиса оказывается невыполнимой.

Предполагаемый выход из этого затруднения был подсказан Клименту Филоном и современными пла-

тониками. Он состоял, во-первых, в ослаблении понятия «тэосис» (обожение), во-вторых, в ограничении положительного гносиса рамками «естественной теологии» и библейской экзегетики и, в-третьих, в применении апофатической техники. Вслед за Филоном и платониками Климент полагает, что уподобление богу, а следовательно, и положительное богопознание есть бесконечный процесс, который может быть только начат в этой жизни и будет непрерывно продолжаться после физической смерти. В земном же существовании гностик может созерцать бога только через творение и под руководством веры, т. е. путем «естественного» и «откровенного» богопознания.

Говоря о так называемом естественном богопознании, Климент использует уже знакомые нам типы космологических доказательств и раннехристианскую доктрину о прирожденности каждому человеку и каждому народу идеи бога⁸. Однако оба пути: и внешний (бог доказывается из содержания природы), и внутренний (бог доказывается из содержания души) — приводят гностика только к идее существования бога, но не ведут к раскрытию его сущности или даже смысла его действий. Смысл божественного творчества лучше проявляется, когда гностик обращается к откровению, но не так, как это делает простой верующий, обращая откровение в предмет слепой веры, а так, как это должен делать истинный гностик, т. е. применяя к Писанию метод рационального толкования, филоновскую символическую экзегезу. Гностик Климента — это экзегет, предающийся медитациям над текстом Библии. Пример такого гностика — сам Климент. Иносказательное толкование Ветхого завета, в духе Филона, можно встретить во всех его трех главных работах. Но примечательно то, что Климент распространяет метод Филона и на собственно христианский Новый завет, тем самым становясь предшественником Оригена и всей последующей христианской экзегетики⁹.

Понятно, что всякое подобное истолкование ведется с точки зрения какой-нибудь философии. Понятно также, что для Климента такой философией мог быть или платонизм, или стоицизм, а точнее, смесь платонизма со стоицизмом, представлявшая фило-

софию его времени. В результате, например, библейский догмат о творении интерпретируется Климентом так, что мир творится богом из ничего (согласно Библии), но это «ничто» есть платоновское небытие (*тё оп*) или же беспорядок, упорядочиваемый в акте творения (согласно «Тимею») (*Str. V 14*). Творение совершается в продолжение шести дней (согласно Библии), но время начинает свой отсчет только с момента творения, ибо творится вместе с миром (согласно «Тимею») (*Str. VI 142*). Так же обстоит дело и с другими библейскими теологами. Христос есть едиnorodный Сын божий (согласно Писанию), но он одновременно есть стоический имманентный миру Логос и «энергия» Отца (согласно платоникам) (*Str. VII 7—9*). Душа человека есть образ божий и создана богом бессмертной (согласно Писанию), но она есть тончайшее тело, управляемое «логическим» началом (согласно стоикам) (*Str. II 22*). Наконец, то, чему учат христианские моральные заповеди, сводится у Климента к следующей стоической формуле: «Жить добродетельно — значит жить согласно с разумом: все, что противно ему, есть грех; все, что согласно с его законами, — добродетель. Этим и отличается человек от животных» (*Paed. I 13*). Нетрудно видеть, как далеко могла увести христианского экзегета вольная философская интерпретация¹⁰. Ведь фактически именно неограниченная экзегеза была виновницей многих критикуемых самим Климентом построений гностиков. Поэтому в отличие от Оригена Климент пользуется этим методом весьма умеренно и предпочитает в вопросах теологического гносиса негативный, или апофатический, путь.

Согласно Клименту, христианский бог трансцендентен, непостижим в своей сущности и невыразим в языке. Утверждения theologов о боге имеют омонимный характер, т. е. предполагают амбивалентность всех терминов, прилагаемых к богу. Сказать, что бог един, благ и справедлив (обычные атрибуты, приписываемые богу христианами) — это значит наделять эти термины более возвышенным содержанием, чем то, которым они обладают в человеческом языке. Бог един, но его единство выше единства са-

мой монады (Paed. I 71). Неспособность человеческого языка выразить божественную сущность Климент связывает с бесконечностью, а следовательно (по античным представлениям), с неопределенностью (ареігон) бога. В языке можно выразить только нечто определенное, имеющее предел, меру, форму. Но бог беспределен, безмерен и не ограничен конкретной формой, а поэтому он и безымянен (Str. V 12). Далее, все рассуждения о боге могут быть лишь предварительными и гипотетическими, но никогда строго доказательными, ибо «доказывать можно только на основании более первоначального и более известного, но прежде существа несотворенного ничего не существовало» (Ibid.). Здесь, как и во многих других местах, Климент пользуется логикой Аристотеля для целей теологии¹¹, что знаменательно, так как это могло послужить примером для будущего широкого использования Аристотеля схоластиками.

В общем Климент смотрит на возможности катэфатической (утвердительной) теологии довольно скептически, но особенно он выступает против антропоморфических и пантеистических представлений¹². Единственный, по его мнению, безопасный способ рассуждений о боге — это способ апофатической редукции, который дает возможность судить о нем путем отрицания того, что он не есть. Иллюстрацией этого способа служит одно место в пятой книге «Стромат». Чтобы представить себе, что такое бог, пишет здесь Климент, необходимо сначала абстрагироваться от физических измерений: длины, ширины и глубины. В результате получится представление о точке; затем надо абстрагироваться и от самой геометрической точки, переходя в область чисто трансцендентного. То, что останется, будет вне пространства, вне времени, вне выражения, вне мыслимого, — это и есть бог (Str. V 11). Таким образом Климент вслед за Филоном закладывал основы будущей апофатической теологии, которая достигнет расцвета в трудах каппадокийцев, Ареопагита и Максима Исповедника. Правда, в отличие от них Климент вводит свою апофатику не столько как элемент теологической системы (такой системы у него, можно сказать, и не было), сколько в полемических целях, стараясь огра-

ничить теософические претензии гностиков. Прежде чем допустить в христианство языческое знание (гносис), необходимо было сначала оградить от его подрывной силы само ядро христианской веры.

Полемическая и дидактическая направленность сочинений Климента не слишком располагала к философской глубине и оригинальности. Его положительное учение¹³ не систематично и несет на себе печать гностической эзотеричности: от своих оппонентов — гностиков он невольно воспринял черты стиля (чередование мало связанных между собой афористических «логий») и любовь к тайному гносису. Обращаясь к читателю «Стромат», он писал: «В моих книгах не ищите ни порядка, ни изящества; я имел целью запутывать и перемешивать предметы, чтобы понимать их могли только знающие и внимательные» (Str. I 48). В этом отношении мыслителем, противоположным Клименту, был Ориген.

*Ориген Александрийский*¹⁴ может по праву считаться первым систематизатором мировоззренческих и теологических учений христианства. В отличие от Климента он старался максимально прояснить и рационализировать христианские догматы и поэтому смело пользовался методом экзегезы, свободно интерпретируя библейские теологемы в терминах современной ему языческой философии. Этой философии он научился в школе Аммония Саккаса, основателя неоплатонизма, учителя знаменитого диалектика Плотина и филолога Лонгина. От Аммония Ориген мог воспринять и сам метод приложения греческих философских концепций к мифологиям и религиям Востока.

Ориген заимствует у античных философов много больше, чем его предшественники, и в сфере положительной доктрины, при этом, однако, принципиально отличаясь от них: он высоко ставит человеческий разум и философию, но еще выше ставит веру и религию; для него (в отличие от философа «античного») интеллектуальная деятельность — это не самоцель, а лишь средство, при помощи которого проясняются положения религии. Ориген вместе с тем полагал, что религиозные догматы христианства не содержат в себе ничего противоразумного или про-

твоестественного и даже, наоборот, при правильном понимании или (в большинстве случаев) укладывающихся в рамки рационального и естественного, или (как в случае «божественной сущности») трансцендируют разум и природу, но не противоречат им (In Rom. VIII 7)¹⁵. Отсюда сразу же выводится оригеновская точка зрения на взаимоотношение христианства и философии: правильно понятая Библия не мешает здоровой философии, правильно примененная философия не вредит Библии (Contr. Cels. VI).

Ориген считал Писание сводом всей мировой мудрости. В нем можно найти ответы на все философские вопросы, которые когда-либо ставились или будут ставиться человечеством. Однако, чтобы получить ответы, нужно, согласно Оригену, уметь правильно истолковывать словесное содержание Библии, так как за буквой библейских выражений часто скрывается многоплановый символический смысл. В экзегетических сочинениях Оригена слова, выражения и повествования Библии толкуются в нравственном, психологическом, онтологическом и мистическом смыслах. Но особенно характерным способом экзегезы, отличающим Оригена от Филона Александрийского, был для него метод, так сказать, провиденциального истолкования, открывающий в содержании Ветхого завета зашифрованные указания на евангельское учение. Все эти экзегетические приемы служили Оригену, с одной стороны, для доказательства высокой авторитетности Евангелия и Библии в целом, духовной значимости и нравственной ценности их содержания; с другой стороны, они служили ему для построения на основе библейского мировоззрения собственной философско-теологической теории, которая по его замыслу должна была стать для христианина тем же, чем была античная философия для просвещенного язычника. Результатом была своеобразная форма религиозно-философского синкретизма, слишком религиозная, чтобы конкурировать даже с позднеантичными философскими теориями в отношении доказательности, и слишком философичная, чтобы стать официальным учением христианской церкви. Язычники осудили Оригена за то, что **этот ученик античной мудрости использовал ее как**

орудие для рационализации «варварского суеверия» (In Gen. XIII 3). Христианская церковь осудила его за то, что этот защитник Библии использовал ее как материал для недопустимо вольной философской спекуляции¹⁶.

Основными понятиями положительного учения Оригена являются бог, Логос, мир, душа, свобода, т. е. понятия как теологические, так и философские. Однако идея бога, по мнению Оригена, должна предшествовать философской дедукции по праву «первого в себе», хотя «первым для нас» является не бог, а мир (Contr. Cels. VII 46). Бог — единственное самодостаточное бытие, он есть *монада* (*monas*), нечто абсолютно первое и единственное, но он также есть *генада* (*henas*) — неповторимая единичность и совершенная простота, не допускающая разложения и деления (De pr. prolog 6; 9). Как причина всякого бытия и всякой сущности, он выше самого бытия и самой сущности; как причина мышления, он выше мышления (Contr. Cels. VI 64). Поэтому в своем существе бог непостижим¹⁷. Но мы можем судить о некоторых свойствах бога аналогически (восходя к нему от его творения) и апагогически — путем отрицания тех свойств, которые противоречат его понятию. Так, будучи совершенной простотой и неделимостью, бог не может быть телесным, ибо все телесное сложно и делимо. Все материальное имеет свойство изменяться, а изменение предполагает ослабление и исчезновение одних качеств и появление других, т. е. предполагает незавершенность, несовершенство по крайней мере некоторых качеств. Но бога-монаду должно представлять совершенным, а поэтому и нематериальным. Отсюда Ориген делает вывод, что бог есть чистая мысль — мысль, мыслящая самое себя (De pr. prolog 9.). Этот вывод, аристотелевский по происхождению и неоплатонический по смыслу, имел в истории христианского учения трудно переоценимое значение; благодаря ему христианство начинает постепенно освобождаться от первоначального стоического влияния, замещая его в области теологии, а потом и философии влиянием платонического идеализма и спиритуализма. Для самого Оригена духовное представление о божестве

было основой для «духовного» истолкования Писания. Так, например, толкуя соответствующее место в Евангелии от Иоанна, он писал, что, хотя бог именуется здесь светом, это не означает, что его нужно представлять по образу света солнечного; он называется светом, «ибо в нем есть сила, через которую каждый из нас просвещается» (In Ioan. I 39). Эта сила, по Оригену, есть вторая тринитарная ипостась — Логос.

В трактовке Логоса Ориген был весьма непоследователен и колебался между субординационизмом платоников, имманентизмом стоиков и той позицией, которая была признана век спустя ортодоксально христианской. Средние века не простили ему этих колебаний и во многом благодаря Иерониму, переводчику и толкователю его «Начал», включили его учение о Логосе в число еретических. Объективности ради скажем, что указанное учение Оригена было не более и не менее «еретическим», чем большинство других раннехристианских учений с характерной для них субординационистской тенденцией.

Согласно Оригену, бог-Отец, т. е. ветхозаветный бог, совершенно трансцендентен миру, но он творит этот мир и заботится с ним через посредство своего едиnorodного Сына, который есть Христос и есть Логос.

Ориген трактует Логос двумя способами: *неоплатоническим*, приписывая ему те же свойства, которые Плотин приписывал Нусу (совпадение с Плотиним поразительно!), и *стоическим*, наделяя его чертами имманентной миру разумной силы. Как и у Плотина, бог-монада Оригена выше бытия, жизни и разума-истины, выше как их источник. Логос (так же как и Нус Плотина), наоборот, есть само бытие, жизнь и разум-истина, порождаемые богом (у Плотина эманулирующие из бога). Как у Плотина эманация, так у Оригена порождение Логоса происходит вне времени, и Логос так же вечен, как и бог-Отец. Однако Логос (как и Нус) ниже бога-монады, ибо есть только его следствие, порождение, энергия и образ, хотя это порождение и этот образ есть такое же необходимое свойство божественной природы, как «сияние — необходимое свойство света». Как мы ви-

дим, даже аналогии совершенно в духе неоплатонизма. Совпадают и ключевые понятия: Логос есть вторая причина, которая, будучи подчинена первой, меньше ее; он становится богом «через участие в божестве»; он есть «образ благости Отца, но не само Благо» (De pr. I 1). Как известно, у Плотина следующая за Нусом ступень эманации есть мировая Душа, которая служит как бы образом Нуса, т. е. «образом образа». У Оригена в роли такого «образа образа» выступает рациональная структура мира и человека. «Логос,— пишет Ориген,— есть высочайшая истина — прообраз разумных существ, начало причин всех вещей, источник всех сил, образец, по которому сотворен мир. В нем план мира и идеи всего сотворенного. Все, что есть разумное и благое,— от него...» (Contr. Cels. III 34). И далее: разумные существа так же относятся к Логосу, как Логос к богу-Отцу (In Ioan. II 2). Очевидное сходство с концепцией Плотина, особенно в пунктах вечного ипостасного порождения и ниспадающей иерархии образов, обязано, конечно, не прямому влиянию, а той философской среде Александрии, в которой формировались как Ориген, так и Плотин. Эта среда была преимущественно стойко-платонической. Стойко-платоником был, очевидно, и учитель обоих — Аммоний. Отсюда сходство. Различия же зависели от того, какому из элементов этого сплава отдавалось предпочтение: языческий интеллектуал Плотин предпочитал более тонкий платонизм, христианский пропагандист Ориген — более доступный стоицизм. Отсюда понятна стоическая тенденция Оригена низвести Логос до уровня имманентной миру мировой души: Логос есть разумная душа, оживляющая мир, есть как бы сердце и верховный разум мира! (In Ioan. II 29). Ориген часто пользуется и уже известной нам стоической аналогией между Логосом-Словом и Отцом-разумом, с одной стороны, и человеческим словом и его мыслью — с другой.

Космогония Оригена — это креационизм, причудливо соединенный со стоицизмом и платонизмом. Мир творится богом из ничего, так как в противном случае материя мира должна была бы быть совечной богу, что недопустимо, во-первых, потому, что су-

ществование двух первых начал противоречиво; во-вторых, потому, что вечное существование материи было бы беспричинным и не имело бы логического основания. Однако сам процесс творения вечен, и бог творил мир всегда. Если бы он когда-нибудь не творил, то не был бы и творцом, а это противоречило бы самому христианскому понятию бога. Бог по своему понятию всемогущ и благ, но всемогущество осталось бы непроявленным и благость бездейственной, если бы не было творения. Наконец, бог оказался бы непостоянным и изменчивым, если бы какое-то время он не творил, а потом стал творить мир. Если бог всемогущ и всегда может сотворить мир и в силу того, что он благ, всегда хочет его сотворить, то это значит, что он всегда его и творит (De pr. I 2).

Из аргументов Оригена с необходимостью следовало, что если мир и не вечен в том смысле, в каком вечен бог (вечность, по представлениям того времени, совпадает с неизменностью), то он во всяком случае бесконечен во времени, не имеет ни временного начала, ни конца, т. е. практически вечен. Ориген, по-видимому, считал вполне совместимыми понятия творения и временной безначальности мира и действительно совмещал их в идее «вечного творения». Однако идея вечного творения выглядела слишком экстравагантно и еретично. Поэтому Ориген дополняет ее стоической идеей мировых циклов. Если большинство христиан, рассуждал Ориген, верят в начало и конец мира, то они правы, так как имеют в виду наш мир. Этот мир сотворен во времени и будет в какое-то время уничтожен. Но им не исчерпывается творческая деятельность бога. И до нашего мира, и после него было и будет бесчисленное множество подобных миров (эонов), которые приходят и уходят, замещаясь последующими (De pr. III 4—5). Это учение о бесконечной множественности миров отличается и от древней концепции Анаксимандра — атомистов, и от концепции стоиков: от первой — тем, что Ориген отрицает возможность существования нескольких миров одновременно (Вселенная всегда есть только один мир); от второй — тем, что у Оригена сменяющие друг друга миры не повторяют один другого полностью, хотя

причина их возникновения и гибели всегда одна и та же. Тем самым Ориген оставлял возможность для провиденциального совершенствования миров по мере их прогрессивной смены, что исключалось стоическим учением. Здесь мы сталкиваемся с естественным для эпохи Оригена наложением библейского понятия линейного времени на античное понятие времени циклического. Первое было еще непривычно, второе хорошо знакомо. Комбинируя с циклизмом креационизм, Ориген получал космогонию, которая, с одной стороны, удовлетворяла его рационалистическим устремлениям, а с другой — могла найти подтверждение в Писании¹⁸.

Допуская бесконечную последовательность миров, Ориген считал эти миры конечными в пространстве. Творение бесконечного означало бы, по Оригену, творение неопределенного, безмерного (*apeiron*). Но то, что сотворено, вполне определено, и, как говорится в книге Премудрости (II, 21), бог устроил все согласно числу, весу и мере. Отсюда мир должен быть «умерен», т. е. конечен. Более того, само всемогущество бога должно быть, по Оригену, ограничено, ибо бог может все, кроме противоречивого и немыслимого и того, что несовместимо с его совершенством: например, бог может создать умеренное, но не безмерное, упорядоченное, но не беспорядочное, справедливое, но не несправедливое, оформленное, но не бесформенное (*De rg. II 9*). По этой причине Ориген рассматривал творение материи как материи уже оформленной, ибо считал материю без формы чистой абстракцией (*De rg. II 1*). В общем в попытках рационализировать догмат творения Ориген выходил далеко за пределы наивного ветхозаветного текста, хотя, по его собственному убеждению, не отступал от него ни на шаг и лишь комментировал этот текст своей философией. Но еще дальше в сторону от христианских воззрений шел Ориген, когда связывал свою космогонию с учением о душе.

Понятие «вечное творение» он, кажется, относил только к материальному миру, ибо совершенно ясно говорил о бессмертии души и в то же время о ее сотворенности. Миры гибнут и творятся вновь; души, раз сотворенные, не гибнут никогда, но лишь

претерпевают различные метаморфозы. Более того, в явном противоречии со своим учением о вечном творении, Ориген предполагает, что *вначале* были созданы чисто духовные, бестелесные сущности, а уже *потом* для них был создан телесный мир. Это предположение вносило существенное изменение в его космогонию, которая теперь выглядела так: созданные *вначале* чисто духовные субстанции были созданы совершенно равными, нравственно чистыми и одинаково счастливыми, иначе бога следовало бы признать несправедливым. Они были наделены также и свободой, т. е. способностью выбирать между добром и злом. В числе этих духовных субстанций был и дух Христа. Первоначальное блаженство всех духов состояло в созерцании бога и в единении с ним через любовь. Однако единение с высшим существом не есть состояние бездействия и покоя, но, наоборот, требует наивысшего напряжения энергии (здесь опять полное совпадение с Плотиним). Когда энергия ослабевала, духи отпадали от бога. Говоря точнее, отпадение духов от бога было вызвано неверным выбором, сделанным их свободной волей: творцу они предпочли творение, что символизировалось актом грехопадения. Предвидя эту ситуацию, бог сотворил материю, чтобы, с одной стороны, остановить дальнейшее отпадение духов и полную их аннигиляцию (бог — источник бытия, и отпадение от бога есть путь в небытие), связав духи телами и как бы заморозив их¹⁹; с другой стороны, чтобы наказать их воплощением за неверный выбор. Все таким образом воплощенные духи стали душами в павлинистско-гностическом смысле. Возвращение души в ее первоначальное духовное состояние есть, по Оригену, ее «развоплощение». С момента первого воплощения начинается оригеновский бесконечный круговорот миров и душ. «Так как эти конечные чувственные миры, — пишет Ориген, — вызваны к существованию вследствие известного состояния духов и так как эти духи никогда не будут лишены свободы, а следовательно, и возможности падения, то следует думать, что, как прежде этого мира были другие миры, так и после него тоже будут...» (De pr. III 4). Итак, материальные миры являются лишь придат-

ками мира духовного, средством воспитания падших духов и возвращения их в нормальное бестелесное состояние. Отягченный плотью, каждый дух претерпевает в этом мире катартическое страдание, которым оплачивается его обратный путь на «родину». Поскольку же бог, распорядитель духов, являет собой абсолютное милосердие, он не может допустить, чтобы изгнание духов было вечным; поэтому в конце этого мира должно наступить всеобщее возрождение, восстановление всего в первоначальное состояние, *апокатастасис*, когда все души, включая и душу дьявола, будут очищены, прощены и вернутся к единению с богом. Но и после апокатастасиса духи останутся свободными, а потому все может начаться сначала²⁰.

Вышеизложенное учение Оригена интересно нам, конечно, не своими философскими достоинствами; оно интересно как пример того, насколько желательным и одновременно затруднительным было для Оригена и других ранних христианских идеологов примирение космогонии и психогонии античной и библейской. Именно ради этой цели Ориген, как раньше гностики, изобретает сложнейшую фантастическую конструкцию, где в невообразимом смешении находятся понятия и образы, логика и игра религиозно аффектированного воображения.

Учение Оригена хорошо иллюстрирует тот факт, что внедрение античных парадигм в доктринальное тело христианства вело к его все большей спиритуализации и интеллектуализации, что способствовало последующему принятию его образованной частью античного мира. Можно сказать, что христианство идеологически побеждало античный мир, пользуясь его собственным оружием. В этом смысле Ориген оказал христианству неоценимую услугу. Он перенес в него из античных кладовых такие идеи, как идея нематериальности бога, нематериальности души, идея материального чувственного мира как отражения мира духовного и умопостигаемого. «Если есть такие, которые называют даже ум и душу телесными,— писал Ориген,— то позволительно спросить их: каким образом душа наша приобретает истинные понятия о предметах столь великих и столь тонких? Откуда

сила памяти? Как объяснить созерцание невидимых предметов? Откуда размышления о предметах бес-телесных? Как может природа телесная знать науки, искусства, причины вещей?» (De pr. I 1,7). Здесь — решительный шаг от раннего христианского стоицизма и кинизма в сторону имевшего тысяче-летнюю перспективу христианского платонизма. Тот же смысл имело представление Оригена о познании и созерцании истины как высшем предназначении человека, учение о предсуществовании душ и анамнезисе, которое у него обнаруживал Иероним. Однако Ориген еще во многом зависит от стоицизма в своем этическом учении²¹. А его учение об устройстве материального мира (космология) сильно напоминает халдейские и гностические мифы. В противоречии со своим платонизмом он одобряет также такие специфически христианские идеи, как идея воскресения мертвых и идея вечных мук, т. е. идеи, наиболее неприемлемые для античного интеллектуала. Сваливая все это в одну кучу, Ориген, конечно, не мог получить в итоге учение теологически чистое и философски убедительное, которое он желал бы сделать мировоззренческой основой христианской веры. Он не сумел реализовать заповедь Климента Александрийского о равновесии веры и знания, то слишком отклоняясь в сторону философии, то резко поворачивая к религии. Однако с точки зрения формирования средневековой философии место Оригена достаточно почетно: он был мыслителем, начинающим собой историю христианской философской спекуляции, — мыслителем, у которого будут учиться Григорий Нисский, Ареопагит, Эриугена и многие другие.



Глава четвертая

ЛАТИНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА

В доникейский период христианская философско-теологическая мысль достигла своего наивысшего развития в трудах александрийцев Климента и Оригена. После них вплоть до Афанасия и каппадокийцев, т. е. примерно в течение столетия, на греческом Востоке не появлялось ни одного христианского мыслителя, достойного быть включенным, даже с обычными оговорками, в историю философии¹. Это легко объяснимо тем, что большую часть периода христианство находилось в неблагоприятных условиях и должно было больше заботиться о своем выживании, чем о теоретических изысканиях. Напротив, как раз этот же период был временем пышного расцвета философии и теологии перешедшего тогда в наступление язычества и был отмечен такими именами, как Плотин, Порфирий и Ямвлих. Поэтому естественно, что для классической патристики IV в. ближайшими источниками философского влияния могли быть (и действительно были), с одной стороны, александрийцы, с другой — неоплатоники. Однако следует заметить, что в условиях все большей дивергенции Востока и Запада эти влияния осуществлялись по-разному в двух частях империи: более непосредственно на Востоке, более опосредствованно на Западе. Особенно это относится к влиянию александрийцев: легко видеть, что каппадокийцы прямо зависят от Оригена; но доказывать, что Августин зависит от Оригена, было бы делом более сложным. Вместе с тем Августин заимствовал у Амвросия именно то, что тот взял у каппадокийцев, а эти последние у Оригена,

т. е. метод символической экзегезы. Можно сказать, что через Оригена тот же самый метод экзегезы был передан и восточному и западному средневековью, оставшись на века одним из элементов их подобия. К таким же элементам подобия относились и влияния неоплатонизма. Но уже в век классической патристики кроме элементов подобия в мировоззрении христианских «отцов», восточных и западных, наблюдается существенная специфика. Откуда она и каково ее значение? Мы постараемся ответить на этот вопрос в последующих разделах книги. Теперь же, переходя к анализу латинской апологетики, скажем, что она своими особенностями как раз отчасти и объясняет своеобразие ее прямой наследницы — западной патристики IV—V вв. Особое место и особая роль латинской апологетики в истории западной христианской философии определяются следующими ее чертами:

1. Латинская апологетика не вышла на тот высокий уровень философской спекуляции, на который уже в III в. поднялась греческая апологетика в лице Климента и Оригена.

2. Она была намного теснее связана с собственно римской, латинской, классической культурой. А поскольку эта культура дала свои наиболее прославленные образцы в области литературно-художественной и юридической, латиноязычные апологеты стали преемниками именно этого направления, и в их апологиях преобладают гуманитарный и юридический аспекты.

3. Она черпала свои немногие философские понятия главным образом из трудов латинских, а не греческих авторов, таких, как Цицерон, Варрон, Музоний Руф, Сенека, Апулей, в сочинениях которых преобладала этическая проблематика. Отсюда большой вес «практического» философствования по сравнению со спекулятивным, которое почти полностью отсутствует.

4. Она почти не обращалась к Филону и не имела в своем распоряжении филологически удовлетворительных и авторитетно одобренных латинских переводов Библии, что лишило ее возможности вплотную заняться экзегетикой, что без труда мог делать Ориген, имея текст Септуагинты и опираясь на автори-

тет Филона. Этим объясняется, что метод символической интерпретации фактически не был известен латиноязычным христианам вплоть до того момента, когда Иларий из Пуатье и Амвросий позаимствовали его у каппадокийцев.

5. Влияние латинских апологетов ограничивалось в основном западной частью империи, а в дальнейшем Западной Европой, тогда как влияние грекоязычной апологетики, особенно Юстина, Климента и Оригена, прямо или косвенно коснулось обеих частей средиземноморского мира.

6. Латинская апологетика составила вместе с латинской патристикой IV—V вв. непрерывную линию развития, соответствующую особенностям социально-политического и культурного развития латинского мира той эпохи.

Все эти особенности латинской апологетики заставляют нас выделить для ее исследования специальный раздел, который в рамках общей задачи книги соотносится с собственно латинскими истоками западной средневековой философии.

1. МИНУЦИЙ И ТЕРТУЛЛИАН

Первыми латиноязычными апологетами были Минуций Феликс и Квинт Тертуллиан. Оба — из римской провинции Африка, оба — образованные в латинской манере риторы. Однако если сравнивать их с уже известными нам грекоязычными апологетами, то Минуций скорее может быть отнесен к типу мыслителей, подобных Юстину и Клименту, тогда как Тертуллиан будет больше напоминать Татиана и Теофила.

*Минуций Феликс*² оставил нам одно-единственное произведение — диалог «Октавий». По своей форме «Октавий» подобен цицероновским диалогам. Близок к классическим римским образцам он и по тщательности литературной отделки, и по видимой беспристрастности в изложении мнений противников. Но дух и содержание диалога уже христианские: поиск истины заканчивается принятием веры.

Участниками диалога являются: сам Минуций, просвещенный язычник Цецилий и его христиан-

ский оппонент Октавий. По-видимому, двое последних также исторически реальные лица. Известно, что впоследствии принявший христианство Цецилий стал учителем Киприана. Следуя античной традиции, автор диалога дает возможность нелицеприятно высказаться как христианской, так и языческой партии диалога — случай, может быть, единственный во всей истории раннехристианской литературы. В этом смысле содержащаяся в диалоге длинная обвинительная речь Цецилия против христиан заслуживает особого внимания. Цецилий — типичный представитель философствующей римской интеллигенции конца II в. Он разделяет ее пессимизм и скептицизм, вызванные начинающимся упадком античного общества, и вместе с тем ее уважение к традиционной античной культуре и римской государственности. Минутий называет его последователем Цицерона.

Первый, «скептический», аргумент Цецилия направлен против христианского догматизма. «Не вправе ли мы жаловаться и негодовать, — заявляет Цецилий, — когда наблюдаем, как некоторые, не имея ни образования, ни даже какого бы то ни было понятия о науках и искусствах, с уверенностью судят о начале и устройстве мира, т. е. берутся решать такие вопросы, которые и философия, обладая огромным числом школ, до сих пор не смогла разрешить?» (Oct. 5). Человеческое познание в лучшем случае вероятно, а чаще всего сомнительно и недостоверно. И это даже тогда, когда человек исследует более близкие ему предметы. Как же можно претендовать на обладание истиной, когда речь идет о боге и его промысле? Что выше нас, того нет для нас (*Quod supra nos nihil ad nos*) — таким должно быть последнее заключение человеческой мудрости. Если бы человеку удалось лучше узнать самого себя, то и этого уже хватило бы для его счастья. И далее. Христиане утверждают, что мир творится и управляется справедливым богом. Но опыт показывает нам, что скорее мир управляется слепыми и безличными силами, для которых не существует ни добра, ни зла. В мире, как в море во время кораблекрушения, судьбы добрых и злых одинаковы; молнии убивают и грешных и святых; если бы чума была карой небес-

ной, то от нее не гибли бы все без различия. Из этого следует, что или последний смысл всего происходящего безнадежно скрыт от нас, или же его просто не существует. В первом случае претендовать на его познание было бы нечестиво, ибо это означало бы претендовать на раскрытие божественных тайн; во втором случае искать то, чего нет, было бы просто абсурдно (Ibid. 5). Поэтому христиане либо нечестивцы, либо глупцы.

Второй аргумент Цецилия, «прагматический», вытекает из первого и сводится к следующему. Если религиозные предметы недоступны теоретическому познанию и тем не менее религии существуют, то выбор той или иной из них есть дело практического разума. Последний говорит нам, что лучше следовать религии отцов, которая освящена многовековой традицией и сопутствовала самому становлению величия Рима. Вера в своих богов укрепляла римлян в покорении целого мира. Самый строй и культура римлян проникнуты язычеством, и измена общественным богам есть измена патриотизму. Никакое новое учение не может оправдать национальное отступничество (Oct. 6—8).

Третий аргумент Цецилий направляет против реальной религиозной практики христиан, обвиняя их в разврате, игнорировании общественных интересов, подрывной деятельности против государства. Он высмеивает их варварские обряды и экстравагантные суеверия (Ibid. 9—11). Наконец, Цецилий высказывается и по существу христианского учения, считая в нем наиболее абсурдными представления о конце мира и воскресении. «Какое безумие,— восклицает Цецилий,— проповедовать конец неба и звезд и обещать вечность мертвецам, т. е. существам, которые исчезли и которые родились, чтобы умереть. Сколько сменилось поколений, сколько прошло веков и никто еще не воскрес из мертвых!» (Ibid. 11). В заключение Цецилий замечает, что сама бедность и бесчисленные несчастья христиан служат свидетельством суетности их религии: «Что это за бог, который помогает мертвецам и не помогает живым? Так оставьте ваши мольбы к богу небесному и обратите свой взор к тому, что у ваших ног» (Ibid. 12).

Итак, Цецилий, казалось бы, убедительно доказал мировоззренческую, моральную и даже теологическую несостоятельность христианства, более того, его социальный вред и историческую бесперспективность. Но аргументация Цецилия имела множество слабых мест, что и позволило Минуцию Феликсу допустить ее в таком большом объеме в свой христианский диалог. Главной ее слабостью был скептицизм. Во все времена скептицизм был позицией неустойчивой и переходной; во все времена он провоцировал новый догматизм и фидеизм. Утверждая непостижимость истины рациональными средствами, Цецилий невольно побуждает своего оппонента обратиться к средствам иррациональным, к вере. Идеологический успех христианства в первые века новой эры во многом был обязан как раз той безнадежно скептической и пессимистической ситуации, которая сложилась в ту эпоху в Римской империи.

Другая слабость — опора на чувство имперского патриотизма и национальные традиции. Во II в., т. е. в период катакомбного христианства, главным объектом ненависти рядовых христиан было как раз римское государство и римские традиции. Для угнетенных народов периферии, в среде которых родилось христианство, победы римского оружия были вестниками рабства и нещадной эксплуатации. Появление прекраснейших храмов римлян на новых территориях сопровождалось новыми поборами и грандиозными принудительными работами по их строительству. В общем Рим большинству народов представлялся, по слову Апокалипсиса, «блудницей», его патриотизм — империализмом, а его политеизм — зловещим сборищем демонов.

Ссылка на нравственность была столь же невыгодна, ибо моральное состояние языческого общества II в. было предельно низким. Подобные же слабости содержались и во всех остальных аргументах Цецилия. И все же, как ни странно, эти аргументы были достаточно сильны, чтобы еще несколько столетий удерживать в лоне античной культуры интеллектуальные слои римского общества. Отчуждение их от него, конечно, постепенно нарастало, но аргументы в его защиту оставались по существу теми

же, что и у Цецилия. Такими же типическими для эпохи становления христианства были и контраргументы Октавия.

Октавий прежде всего возражает против права судить об истине исключительно философам. Каждый человек наделен природным разумом, поэтому каждому доступна мудрость. Так что тезис: то, что было недоступно философам, не доступно никому — неприемлем для Октавия. Относительно важности самопознания Октавий говорит, что оно действительно важно, но, во-первых, ограничить разум одним самопознанием — это значит обеднить его, а во-вторых, даже и самопознание невозможно без познания других вещей: «В мире все соединено и связано единой связью. Нельзя ничего достоверно знать о человечестве, если не иметь понятия о божестве, как нельзя установить справедливых законов частного общества, если мы недостаточно знаем законы, которые управляют всяким человеческим обществом и миром в целом» (Oct. 17). В противоположность Цецилию он подчеркивает красоту, гармонию и целесообразность мира, которые, по его мнению, с очевидностью указывают на единого разумного творца его. Те, кто объясняют устройство Вселенной случайным стечением обстоятельств, слепым случаем, кажутся ему «лишенными ума, чувств и даже глаз». Наоборот, те, кто умел смотреть, чувствовать и мыслить возвышенно, давно уже пришли к идее единого бога — создателя Вселенной. Среди них были самые просвещенные философы греков, такие, как Платон, Гераклит, Демокрит и даже Эпикур (Ibid. 18). Как в этот перечень попали материалисты — дело загадочное. Правда, автор диалога добавляет, что все эти «христиане до христиан» называли бога несобственными именами и фактически достигли только понимания того, что мир управляется единым законом. Но скорее всего Минуций Феликс просто был недостаточно знаком с греческой философией и воспринимал ее через латинский эклектизм, стремившийся объединить даже несовместимые учения.

От констатации божественного первоначала Октавий переходит к утверждению его непостижимости.

Здесь его мнение сходится с мнением Цецилия, но его агностицизм имеет не философско-скептический, как у Цецилия, а сугубо теологический характер. Применяя уже знакомую нам световую символику, Минуций-Октавий пишет: «Если мы не можем смотреть на солнце, то как можем мы смотреть на создателя солнца, на самый источник света? Бога нельзя видеть, он слишком блестящ для наших глаз; его нельзя обнять — он слишком велик для рук; его нельзя воспринять, ибо он слишком велик для наших чувств. Бесконечный и неизмеримый, он может быть понятен только самому себе. Каким бы именем я его ни назвал, я умалю его. Кто не хочет его приуменьшить, тот не должен покушаться его постигнуть. Наше сердце слишком тесно для того, чтобы вместить его, и мы только тогда его достойно постигаем, когда признаем непостижимым...» (Ibid.). Таким образом, как видно из этой цитаты, в своем возникновении латинская христианская мысль ничуть не меньше, чем греческая, была расположена к негативной теологии. Заметим, однако, что эта начальная тенденция не получила на латинском Западе сколько-нибудь существенного развития. Здесь не было создано той особой апофатической техники, которая, уже начиная с Климента, усиленно разрабатывалась на Востоке. Поэтому-то теологи западного средневековья, когда они вступали на путь апофатики (Эриугена, Фома и др.), обращались не к латинским, а к греческим источникам.

Следующий аргумент Цецилия, который мы назвали прагматическим, Октавий отвергает на основании того, что авторитет предков не освобождает языческую религию от ее низменной сущности. Он ссылается на земное происхождение языческих верований и на слишком земное происхождение тех идолов, которым язычники поклоняются. Согласно Минуцию-Октавию, происхождение язычества связано с историческими причинами. Первой из них является невежество и чрезмерная наивность первобытных народов. Отсюда они охотно верили разного рода вымыслам типа Сциллы и Харибды, Гидры и кентавров и т. п. Второй причиной было то, что наши предки воздавали своим царям божеские почес-

ти, а когда те умирали, превращали их в своих богов. Поэтому-то у разных народов разные боги, и притом наделенные всеми человеческими пороками. Еще более недостойным выглядит связанное с язычеством идолопоклонство. «Если отнять у ваших идолов,— пишет апологет,— ту чудную красоту, которую сообщил им резец великих художников, в них не останется ничего, кроме бесформенной материи» (Oct. 23). Разве не смешно поклоняться мраморным и деревянным изваяниям, вырубленным человеческими орудиями из грубых кусков материи, в которых обитают крысы и мыши и которые оплетают паутинами пауки?! (Ibid.).

Подобная критика могла, конечно, возыметь действие: она затрагивала самое болезненное место языческой религии, ибо не столько политеизм, сколько именно идолопоклонство отталкивало многих, и особенно просвещенных, римлян от традиционных верований. И все же эта критика была довольно пристрастной. Как мы знаем от языческих «теологов», таких, как Плутарх, Апулей, Прокл, поклонение идолам в греко-римскую эпоху меньше всего означало поклонение материальным изваяниям и предполагало скорее некоторую мистическую коммуникацию между верующим и образом или даже между верующим и символом. Язычник не сомневался в том, что почитаемая им статуя не есть сам бог, а есть только образ, а для некоторых — символ бога, хотя он верил, что в силу физического (как думал простолюдин) или в силу смыслового (как думали философы) подобия между богом и его образом или символом существует реальная магическая связь. Кроме того, религиозное поклонение статуе бога начиналось не с того момента, когда она была изготовлена в мастерской художника, а только с момента ее «освящения», т. е. исполнения над ней определенных сакральных обрядов. Ничего принципиально отличного от литургической практики христиан во всем этом не было. Те же вещественно-магические и образно-символические компоненты содержались и в двух самых древних таинствах христиан — крещении и евхаристии. Сохранялось здесь и таинство освящения. Правда, ранние (вре-

мен Минуция) христиане еще не поклонялись изваяниям, но позже христианство фактически вернется к тому, от чего оно вначале убеждало отказаться язычников: оно наполнит свои храмы мозаиками, фресками, иконами и, наконец, статуями. Причем для оправдания этого нового идолопоклонства оно использует как раз аргументы поздних языческих «теологов» — неоплатоников.

Отвечая на другие обвинения, выдвинутые Цецилием против христиан, Октавий-Минуций отстаивает чистоту и духовность христианской морали, политическую лояльность христиан, их готовность к мученичеству во имя веры, защищает раннехристианский идеал бедности. В свою очередь он подвергает уничтожающей критике аморализм и изверство в религиозной и гражданской жизни языческого мира.

Убедив Цецилия в преимуществах христианской религиозной практики и нравственности, Октавий пытается переубедить его и в отношении абсурдности христианских догматов, в частности догмата о воскресении мертвых. Ища рациональное объяснение этому догмату, он ссылается на повторяемость и цикличность природных явлений как на пример своего рода воскресения того, что, казалось бы, ушло в небытие. К тому же, по его мнению, признав доктрину творения, мы тем более должны допустить доктрину воскресения, ибо сотворить что-то заново труднее, чем повторить то, что уже было (Ост. 34). Так античные и библейские представления переплетались в диалоге Минуция Феликса во имя достижения главной для него цели — доказательства того, что христианство не противоречит почитаемому римлянами разуму и что, более того, христиане — законные наследники античных философов.

Совсем другого мнения на этот счет был современник Минуция, один из самых знаменитых апологетов — *Тертуллиан*³. Интеллигентская деликатность и спокойная рассудительность Минуция в оценке античной культуры сменяются у Тертуллиана бескомпромиссным критицизмом и эмоциональным отвержением.

Выйдя, как и Минуций, из латинской риторической школы, где полновластно правил дух Цицерона, Тертуллиан в отличие от Минуция не воспринял ни цicerоновского отношения к философии, ни его высокой оценки просвещенного разума, хорошо усвоив лишь риторическую и литературную технику, которая сделала его сочинения образцом раннехристианской полемической литературы. В идейном отношении действительными учителями Тертуллиана были киники и стоики. Любопытно, что при полностью негативном отношении к античной философии Тертуллиан называет Сенеку «наш Сенека», и когда он против своей воли втягивается в философскую дискуссию, то почти всегда прибегает к стойко-киническим аргументам.

Это не означает, что Тертуллиан в своей критике языческой философии делал исключения для некоторых школ. Все философские школы, с его точки зрения, одинаково чужды христианству. Но ко времени Тертуллиана христианская идеология уже успела ассимилировать целый ряд кинических и вульгарно-стоических представлений по той простой причине, что христианство формировалось как раз в той среде, где бытовали эти представления. Поэтому уже вскоре после своего зарождения христианство стало считать, и не без оснований, эти представления своими собственными. Спустя некоторое время, когда уже забылась реальная и сложилась легендарная история христианства, его идеологи с удивлением обнаружили поразительное сходство некоторых своих идей со стоическими. Тогда же была сложена легенда о «нашем Сенеке», которая сделала этого знаменитого стоика учеником апостола Павла. Отсюда понятен смысл той странной ситуации, когда Тертуллиан повсюду осуждает стоиков и в то же время постоянно пользуется их мировоззренческими понятиями.

Оппозиция Тертуллиана современной ему цивилизации более глубока, чем у Татиана или Теофила. Он не только осуждает ее философские школы и ее нравственные ценности, но и близок к тому взгляду, что цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавила его естественные положительные

мен Минуция) христиане еще не поклонялись изваяниям, но позже христианство фактически вернется к тому, от чего оно вначале убеждало отказаться язычников: оно наполнит свои храмы мозаиками, фресками, иконами и, наконец, статуями. Причем для оправдания этого нового идолопоклонства оно использует как раз аргументы поздних языческих «теологов» — неоплатоников.

Отвечая на другие обвинения, выдвинутые Цецилием против христиан, Октавий-Минуций отстаивает чистоту и духовность христианской морали, политическую лояльность христиан, их готовность к мученичеству во имя веры, защищает раннехристианский идеал бедности. В свою очередь он подвергает уничтожающей критике аморализм и изуверство в религиозной и гражданской жизни языческого мира.

Убедив Цецилия в преимуществах христианской религиозной практики и нравственности, Октавий пытается переубедить его и в отношении абсурдности христианских догматов, в частности догмата о воскресении мертвых. Ища рациональное объяснение этому догмату, он ссылается на повторяемость и цикличность природных явлений как на пример своего рода воскресения того, что, казалось бы, ушло в небытие. К тому же, по его мнению, признав доктрину творения, мы тем более должны допустить доктрину воскресения, ибо сотворить что-то заново труднее, чем повторить то, что уже было (Ост. 34). Так античные и библейские представления переплетались в диалоге Минуция Феликса во имя достижения главной для него цели — доказательства того, что христианство не противоречит почитаемому римлянами разуму и что, более того, христиане — законные наследники античных философов.

Совсем другого мнения на этот счет был современник Минуция, один из самых знаменитых апологетов — *Тертуллиан*³. Интеллигентская деликатность и спокойная рассудительность Минуция в оценке античной культуры сменяются у Тертуллиана бескомпромиссным критицизмом и эмоциональным отвержением.

Выйдя, как и Минуций, из латинской риторической школы, где полновластно правил дух Цицерона, Тертуллиан в отличие от Минуция не воспринял ни цicerоновского отношения к философии, ни его высокой оценки просвещенного разума, хорошо усвоив лишь риторическую и литературную технику, которая сделала его сочинения образцом раннехристианской полемической литературы. В идейном отношении действительными учителями Тертуллиана были киники и стоики. Любопытно, что при полностью негативном отношении к античной философии Тертуллиан называет Сенеку «наш Сенека», и когда он против своей воли втягивается в философскую дискуссию, то почти всегда прибегает к стойко-киническим аргументам.

Это не означает, что Тертуллиан в своей критике языческой философии делал исключения для некоторых школ. Все философские школы, с его точки зрения, одинаково чужды христианству. Но ко времени Тертуллиана христианская идеология уже успела ассимилировать целый ряд кинических и вульгарно-стоических представлений по той простой причине, что христианство формировалось как раз в той среде, где бытовали эти представления. Поэтому уже вскоре после своего зарождения христианство стало считать, и не без оснований, эти представления своими собственными. Спустя некоторое время, когда уже забылась реальная и сложилась легендарная история христианства, его идеологи с удивлением обнаружили поразительное сходство некоторых своих идей со стоическими. Тогда же была сложена легенда о «нашем Сенеке», которая сделала этого знаменитого стоика учеником апостола Павла. Отсюда понятен смысл той странной ситуации, когда Тертуллиан повсюду осуждает стоиков и в то же время постоянно пользуется их мировоззренческими понятиями.

Оппозиция Тертуллиана современной ему цивилизации более глубока, чем у Татиана или Теофила. Он не только осуждает ее философские школы и ее нравственные ценности, но и близок к тому взгляду, что цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавила его естественные положительные

наклонности, надстроив над ними целый мир искусственных и неистинных ценностей. Среди них — слишком изощренная философия, слишком изнеженное искусство, до крайности развращенная мораль и слишком аморальная религия. Выход из этого положения Тертуллиан видит в киническом опрощении и возвращении к естественному состоянию. Однако, по его мнению, достичь этого состояния простоты и естественности можно только через христианскую веру, самопознание и аскетизм⁴.

Христианская вера, согласно Тертуллиану, отвечает требованию простоты, так как содержит в себе истину в уже готовом виде и потому не нуждается в доказательстве или проверке.

Для ее принятия достаточно одного понимания, она, «научая, убеждает, а не, убеждая, научает» (*docendo persuadet, non suadendo docet*) (*Adv. Val. 1*). Задача всякого исследования, всякого познавательного поиска — найти нечто достоверное, во что можно было бы твердо верить (*De pr. 10*). Несчастьем язычников было то, что они всегда искали и никогда не находили. Они только стучались в двери истины, но не открыли их. Поэтому они не имели ничего твердого, а если в процессе исследования и попадали на истинный путь, то это бывало редко, случайно и ненадолго. Изыскание есть или отсутствие веры, или же ее утрата. Тот, кто уже нашел то, во что верит, не нуждается в дальнейшем исследовании. Из этих рассуждений следовали знаменитые обскурантистские формулы Тертуллиана: «Мы не нуждаемся в любознательности после Христа, не имеем нужды в исследовании после Евангелия»; «В отношении правила веры не знать ничего — это значит знать все» (*De pr. 7; 14*). Устанавливаемая здесь концепция чистой веры дает возможность понять и многие другие, на первый взгляд парадоксальные, утверждения Тертуллиана.

Для сторонника концепции чистой веры, каким был наш апологет, полностью исключалась какая бы то ни было интервенция философии в собственную сферу религии, но не исключалось применение философских средств для оправдания религии. По Тертуллиану, философия должна была навсегда

расстаться со своей исследовательской и конструктивной функцией и сохранить за собой только функцию объяснительную. Но и эта последняя у Тертуллиана значительно сильнее ограничена, чем, скажем, у Климента Александрийского. Фактически Тертуллиан отвергал возможность аллегорической экзегезы. Споры о скрытом смысле библейских пассажей он считал бесполезным мудрствованием, «растраивающим желудок» (De pr. 15) и ведущим чаще всего к ереси. Он предпочитал буквальное толкование, даже если оно противоречило самым элементарным требованиям логики. Если что-то превышает способности нашего понимания — это не означает, что оно само по себе абсурдно. Скорее, наоборот, любое утверждение откровения, кажущееся нам абсурдным, скрывает в себе глубочайшую тайну, заслуживающую тем большей веры, чем менее она тривиальна. Другими словами, откровение несоизмеримо с человеческими представлениями, и, чем более что-либо кажется в нем человеку непостижимым и невозможным, тем больше оснований верить в его божественное происхождение и трансцендентную истинность. Такова подоплека той курьезной сентенции, которая обычно ассоциируется с именем Тертуллиана: «Сын божий распят; мы не стыдимся, хотя это постыдно. И умер сын божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сообразно. И после погребения воскрес; это несомненно, ибо невозможно» (De car. 5). Исходя из подобных утверждений Тертуллиана, средние века приписали ему также максимуму: «Credo quia absurdum est» (Верую, ибо абсурдно) — максимуму, которая вдохновляла теологов, выступавших в защиту концепции чистой веры, против интеллектуалистических претензий так называемой рациональной теологии. Если эта максима и не была заявлена самим Тертуллианом, она все же вполне соответствовала его действительному кредо, и не только теологическому, но и общемировоззренческому. Он принадлежал к тем многочисленным слоям римского общества, которые были глубоко разочарованы в античном интеллектуализме. Разум, вознесенный до небес греческими философами и римскими риториками и поэтами, разум, создавший

вѣлнчественный мир античной культуры, оказался совершенно неспособным справиться ни с одной из реальных социальных проблем, порожденных начавшимся кризисом рабовладельческого строя. Более того, последними результатами этого интеллектуализма были болезненный скептицизм и пессимизм, парализующие духовную энергию общества. Под нажимом разыгравшихся стихийных сил античный разум фактически предал вверенное ему общество, удалившись в сублимированный мир чистого умо-зрения, чистой формы и мистицизма. Обращаться за помощью к этому разуму в деле общественного переустройства или даже в деле идеологического перевооружения, которым было тогда озабочено христианство, означало для многих просить милостыню у нищего, помощь у бессильного, совета у несведущего. Говоря словами Первого послания к коринфянам, «мудрость мира сего» выглядела «безумием» перед лицом жизненных проблем. Тертуллиан только развивал этот тезис дальше. Но он, как и автор Послания к коринфянам, не колебался совершить логически неправомочное, но исторически объяснимое обращение этого тезиса: раз мудрость мира сего оказалась безумием, значит, то, что считалось безумием, должно в действительности быть мудростью. Поэтому-то, согласно Тертуллиану, и следует верить тому, что противоразумно с точки зрения античной мудрости, а может быть, только этому и следует верить (*credo quia inepitum*).

То, что Тертуллиан отрекался именно от античного разума, т. е. от элитарного интеллектуализма, а не от разума вообще, явствует из его высокой оценки разума природного, естественного здравого смысла⁵. Вместе с современными ему киниками Тертуллиан считал, что в развращенном и искусственном языческом мире искра истины все еще сохранялась только в глубинах хтонической, инстинктивной природы человека, и особенно в душе неангажированного простонародья; что культура есть как бы болезнь, освобождаясь от которой человечество возвращается к своему нормальному, естественному состоянию — состоянию здоровых инстинктов и трезвой рассудительности. Однако это естественное

состояние Тертуллиан мыслит уже не столько как киник, сколько как христианский теолог. В этом отношении характерно его сочинение «О свидетельствах души».

По его мнению, природная, не приобщенная к культуре душа человека есть христианка. Ей прирождены основные христианские истины, так как она есть творение и образ бога. Так что путь к христианской вере проходит не только через откровение, но и через самопознание и свидетельства души. «Эти свидетельства души,— пишет Тертуллиан,— тем более заслуживают доверия, что они, как правило, просты. Простота делает их общенародными, а, чем более они народны, тем более всеобщи; всеобщность доказывает их естественность, а значит, в определенном смысле божественность» (De test. 5). Все, что изобрели философы и поэты, ниже свидетельств «естественной христианской души», поскольку душа «старше слова» и поскольку «человек предшествует философу и поэту». «Пусть лучше человек начнет прислушиваться к голосу своей души и тогда истинный бог не будет ему неизвестен» (Ibid. 2). Чем более душа естественна, чем ближе она к природе, тем более она расположена к принятию христианской веры, ибо «природа есть учитель, душа — ученица. Бог же есть учитель самого учителя» (Ibid. 5). Именно поэтому, считает Тертуллиан, Христос избрал для своей проповеди не софистов и философов, а простых рыбаков. По той же причине «те, кто неумудрен и прост, больше годны для обращения, чем те, кто побывал в школах и библиотеках» (Ibid. 1). Девственная, неискушенная душа помимо того, что она в самой себе содержит зачатки христианских установок, имеет для Тертуллиана еще и то достоинство, что, будучи наивной, она легко принимает веру без доказательств и тем самым наилучшим образом удовлетворяет его концепции чистой веры. Пожалуй, это и было главной причиной квазидемократических и квазинатуралистических настроений Тертуллиана. Всякий отход от чистой веры в сторону ее философизации неизбежно приводил, по его мнению, к ереси, к извращению христианского учения. Поэтому он видел, и не без

оснований, главного врага христианства в свободном философствовании и посвятил столько энергии критике гностицизма.

Тертуллиан — мыслитель не только христианский в широком смысле, но и церковный. В его эпоху сектантского плюрализма главной задачей христианства как религии, от решения которой зависело самое его дальнейшее существование, была задача достижения организационного и идеологического единства церкви. Понимая важность этой задачи, Тертуллиан выступал (особенно вначале) против любых сепаратистских тенденций. Гностицизм был, по его мнению, главной причиной сепаратизма. А причиной гностицизма в свою очередь было увлечение философией. Следовательно, корень зла в философии. «Философия, — писал Тертуллиан, — породила все ереси. От нее пошли «эоны» и другие странные вымыслы. Из нее Валентин произвел свою человекообразную троицу, ибо он был платоником. Из нее пришел мнимо добрый и беспечный Маркионов бог, так как Маркион был стоиком. Эпикурейцы учат, что душа должна быть смертна. Все философские школы отрицают воскресение тел. Учение, смешивающее материю с богом, — это учение Зенона. Говорящие об огненном боге — последователи Гераклита... Философы и еретики рассуждают о тех же самых предметах и путаются в одних и тех же вопросах» (De pr. 7—8). Как видно из этого отрывка, Тертуллиан довольно точно подмечал влияние различных философских школ на гностические секты. В целом, несмотря на всю свою негативность, его отношение к античной философии иное, чем у Татиана или Теофила, и чем-то напоминает отношение к ней Ипполита Римского. Его критика направляется не столько против античной философии самой по себе, сколько против использования ее врагами церкви — гностиками, которые, на его взгляд, были худшими эпигонами античной мудрости, превратившими ее в «мудрствование». Он фактически не касается вопроса об истинности или ложности учений античных философов, его больше интересует их историческая роль, которая негативна, ибо философы стали «патриархами еретиков» (De an. 3). Так,

о философии Аристотеля самой по себе он может говорить, что она слишком скучна и растянута, но главный его интерес в том, что эта философия вооружила еретиков «диалектическим искусством, которое претендует на все, но реально не разрешает ничего» (De pr. 7). Сократ оценивается им как оружие дьявола, созданное для того, чтобы вести человеческий род к гибели (De an. 1). Аналогичны оценки и других философов древности. В общем Тертуллиан, будучи идеологом больше, чем философом, чаще мыслит в категориях «прогрессивного» и «реакционного», чем в категориях истинного и ложного. Его взгляд на античную философию проникнут провиденциализмом (глубоко партиен): какова бы ни была эта философия сама по себе, она должна быть отвергнута уже потому, что (как показал отрицательный опыт гностицизма) она несовместима с христианским учением — единственным учением, которому, по мнению Тертуллиана, принадлежало историческое будущее. «Что общего, — пишет Тертуллиан, — у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?..» (De pr. 7).

Таким образом, в своей критике античной философии и даже гностицизма Тертуллиан ставил основной задачей не опровержение этих учений, а отмежевание от них. Но чтобы отмежеваться, необходимо было прояснить собственные, или, как это казалось апологету, подлинно христианские, мировоззренческие позиции. И Тертуллиан действительно старался по мере своих возможностей это сделать. В процессе такого прояснения он вынужден был воспользоваться отвергнутой им философией, а впоследствии, по иронии судьбы, даже вступить на путь осужденного им раскола. Остановимся коротко на основных мировоззренческих идеях Тертуллиана.

В учении о познании Тертуллиан близок к стоико-киническому сенсуализму. Рационалистический платонизм, противопоставляющий чувственность и разум, увел гностиков с истинного пути, поэтому он неприемлем (De an. 18). Чувства и разум неразрывно связаны между собой и суть только две стороны одного и того же познавательного процесса; та же самая душа действует и в мысли, и в чувстве, пони-

мая то, что она чувствует, и чувствуя то, что она понимает. С другой стороны, разум есть как бы продолжение чувства, распространение его с вещей видимых на невидимые. Так что разум и чувство отличаются не по природе, а только по предмету (Ibid.). Чувства, а следовательно, и продолжающий их здравый природный рассудок безошибочны, ибо даны человеку богом (Ibid. 17). Через них человек получает верные сведения о мире, боге и самом себе. Особое значение имеет самопознание, ибо оно дает ключ к познанию всего остального. Человек есть как бы малый мир, в глубинах которого заключены все тайны бытия. Поэтому он должен прежде всего прислушиваться к голосу внутреннего чувства, к тем импульсам, которые исходят из не поддающейся рациональному учету, неисчерпаемой сферы подсознательного, смыкающей человека с миром природы и через природу с самим творцом (cf. De test. 2). Характерное для Тертуллиана непомерное доверие к внутреннему чувству, к инстинктивным «свидетельствам души» закономерно привело его к монтанизму, где господствовал дух пророчества и экстазма⁶. Вещания монтанистических пророчиц как раз и воспринимались теперь Тертуллианом как выражение высвобождаемого в экстазе внутреннего чувства, как глас раскрепощенной природы, через которую якобы говорит сам бог. Пророческий экстаз представлял собой с этой точки зрения как бы устранение контроля сознания над сферой подсознательного, переход из ситуации искусственного поведения в поведение естественное, что, как мы знаем, для Тертуллиана означало приближение к божественному (divinatio). Эта трактовка пророчества была не новой. Фактически она лишь повторяла то, что было повседневной религиозной практикой античного мира. «De divinatione» Цицерона и стоическая мантика могли быть с успехом использованы Тертуллианом для обоснования его христианского пророчества. Новым же было само вовлечение этих античных представлений в христианскую теологию. И хотя этот первый литературно зафиксированный опыт имел своим результатом разрыв Тертуллиана с церковью, мантика и экстастический пророчество

все же скоро проникнут в христианство и будут на протяжении всего средневековья соблазнять его идеалом внецерковной харизматической религиозности. В этом смысле продолжателями Тертуллиана будут Иоахим Флорский и большинство оппозиционных католической церкви мистиков.

Однако в первоначальные намерения Тертуллиана вовсе не входило оправдание внецерковной религиозности. Более того, он может считаться одним из первых (если не первым) христианских идеологов, выдвинувших идею, ставшую потом центральной в католицизме, — идею непогрешимости церковного авторитета. Согласно этой идее, церковь имеет преимущественное право на истину, поскольку она является исторической преемницей и непосредственной наследницей ее святых основателей — апостолов, а через них и самого Христа. Отсюда, в частности, следовал более поздний католический догмат о главенстве и непогрешимости римского первосвященника, который якобы наследует престол первого апостола — Петра. Идея происхождения ранних христианских церквей от апостолов была во времена Тертуллиана общераспространенной. Она способствовала усилению христианского традиционализма и фетишизации так называемой соборной истины, т. е. фактически мнений, парафируемых преобладающей церковной организацией. Считалось, что истинность мнений, принятых собором верующих апостолических церквей, гарантируется мистическим участием в них духа самих апостолов. С этого времени собор начинает присваивать себе исключительное право толковать Писание и Предание. Тертуллиан уже отрицает такое право за сепаратистскими гностическими сектами, говоря: «Пусть они сначала укажут на происхождение своих церквей» (De pr. 32). Уже у него истинность учения ставится в зависимость от его идеологической чистоты, которая в свою очередь оценивается по степени соответствия учения доктрине господствующей церкви. Упрощая эту позицию, ее суть можно выразить так: лучший способ изыскания истины — это вовсе ее не искать, а только повнимательнее вслушиваться в то, что говорит официальная церковь, впитывая в себя каждое ее

слово. Это как раз тот идеал, который средневековые церковники пытались претворить в жизнь огромной массы верующих. В период раннего средневековья в условиях почти всеобщего невежества и варварства им нередко удавалось достигать этой цели, обеспечивая идеологическую монолитность западноевропейского мира ценой почти полного подавления исследовательского интереса. Но с первыми же проблесками просвещения интимное, исследовательское отношение к истине вновь возвратилось к жизни, а церковное идеологическое единство опять и уже навсегда перешло в область вождяделенного идеала.

Что касается Тертуллиана, то его вера в непогрешимость и предызбранность «католической» (для того времени = епископальной) церкви была, по-видимому, искренней, ибо продолжалась ровно до той поры, пока он не разглядел в епископах обычных политических интриганов и властолюбивых иерархов, борющихся за единоличную власть в церкви. Как раньше против гностиков, так и теперь против епископов и складывающейся церковной бюрократической системы Тертуллиан обратил весь пыл своего красноречия. Он стал называть епископат «матерью раскола», ратовать за церковь чисто духовную, без иерархии: «Церковь не есть множество епископов. ...Мы не веру проверяем лицами, а лица верой» и т. п. (De bapt. 17). Однако Тертуллиан уже не мог остановить начавшегося исторического процесса институционализации христианства. Разочарованный, он и обратился тогда к монтанизму. С этого времени идея «соборной истины» начала у него вытесняться идеей «истинного пророчества», о которой мы говорили выше. Отказался ли он и от этой идеи, когда, вторично разочарованный, покинул монтанизм, — установить невозможно. Можно лишь констатировать, что, несмотря на все перипетии своей биографии, Тертуллиан в учении о знании и истине всегда оставался верен своему основному принципу: истинное знание имеет своим источником или веру, или природу. Под верой он всегда понимал «чистую веру», без примеси рационализма, под природой — эмпирически понятый материальный мир и челове-

ческую природу как часть его. Все сказанное о мире должно распространяться и на человека. При этом принцип веры оказывался у Тертуллиана выше принципа природы, так как он последовательно придерживался христианской идеи творения мира богом.

Теология и христология Тертуллиана типичны для эпохи апологетов. Бог мыслится как творец, абсолютное благо и вечность. Его сущность непостижима для ограниченного человеческого разума. Но его существование и некоторые проявления могут быть установлены из анализа его творения, т. е. природы, и особенно человеческой природы. Так, единство природы указывает, что существует только один бог. То, что бог сотворил мир, указывает на его благость. Кроме того, свойства единства и благости вытекают из самого понятия бога как существа наивысшего⁷. Бог есть чистый дух, но этот дух материален, телесен. Тертуллиан не может представить себе существование нематериального. Он даже отождествляет понятия «быть» и «быть телом»: «То, что не есть тело, есть ничто. ...Все существующее имеет тело. Нет ничего бестелесного — разве только то, что вообще не существует». Отсюда: «Кто будет отрицать, что бог есть тело, даже если он есть дух?» (De an. 6). В своем отвержении имматериализма Тертуллиан часто одобрительно ссылался на стоиков. Но еще больше к этому располагало его буквальное прочтение Писания, которое он считал единственно верным. Следуя букве Писания, он наделял своего бога даже глазами, руками и ногами, хотя и приписывал им особую природу (Adv. Marc. II 6). Возможно, что избрание Тертуллианом кинизма и стоицизма в качестве мировоззренческой опоры было связано в том числе и с тем, что дух их философии был наиболее близок наивно натуралистическому мировосприятию Библии. В конце концов только Библия имела для него значение абсолютного авторитета. «Что там написано, — заявлял он, — не может не быть» (De carn. 3). Исходя из этого, Тертуллиан должен был искать в философии не то, что звучало убедительно, а то, что звучало в унисон с Писанием.

Христология Тертуллиана примечательна тем, что он впервые в латинской литературе вводит понятие тринитарных лиц, «персон» (*personae*) (*Adv. Pr.* 18). Его тринитарная схема, как и у других апологетов, иерархична: бог-творец сначала существует один, содержа в себе потенциально Логос как свое мышление и св. Дух как свою благодать. Затем, пожелав сотворить мир и делая инструментом творчества свою мысль, бог персонализирует Логос, т. е. дает ему личное существование. Впоследствии, желая спасти заблудшее человечество, он персонализирует также и Дух, исходящий от него через его Сына — Логоса-Христа. Бог — корень, Сын — растение, Дух — плод (*Ibid.* 4—6). Единство трех лиц понимается Тертуллианом в духе субординационизма II—III вв. как единство происхождения от общего корня.

Космология почти не интересовала Тертуллиана; скорее всего он представлял себе строение мира в соответствии с мнениями популярной философии, а его происхождение — в соответствии с Библией. Конечно, Тертуллианов мир всецело телесен и сотворен из ничего. Значительно больше внимания он уделяет вопросам антропологии и психологии и в этом приближается к своему африканскому соотечественнику Августину, который высоко оценивал Тертуллиана, но не одобрял его «материализма»⁸. Человек, согласно Тертуллиану, есть единство души и тела. Тело приводится душой в движение; душа выражает себя через телесные проявления. Вместе с тем в соответствии с общей концепцией Тертуллиана сама душа телесна. Иначе было бы невозможно объяснить психофизическое взаимодействие. Подобное может восприниматься только подобным. Душа может чувствовать состояние внешнего тела и воздействовать на него (управлять им) только потому, что она сама есть тончайшее тело, как бы разлитое по всему человеческому организму и придающее ему форму. Ослабление этой формообразующей функции души приводит к деформации физического тела человека. Телесность души доказывается, по Тертуллиану, также тем, что дети наследуют не только физические признаки своих родителей, но и душев-

ные. Кроме того, — и это для Тертуллиана, по-видимому, главное — телесность души подтверждается Библией: «Душа Лазаря не наслаждалась бы прохладой, а душа богача не страдала бы от жажды в пламени, если бы они были бестелесны» (De an. 6).

Считая душу телесной, Тертуллиан вместе с тем настаивал на ее бессмертии, которое он оправдывал неразложимой простотой души. Однако как мыслителя христианского его больше интересовал не вопрос о бессмертии души, а вопрос о бессмертии человеческого существа в целом. Он говорил, что язычники не имели представления о подлинной загробной жизни. С их идеей бессмертия одной души они наделяли бессмертием не человека, а только тень от человека. Поэтому Тертуллиан постоянно обращается к теологеме воскресения, посвятив ей даже специальный трактат («De resurrectione carnis»).

Этико-социологическая концепция Тертуллиана — одна из наиболее влиятельных частей его наследия. Многое из того, что мы встретим потом в этике и «теологии истории» Августина, было уже намечено Тертуллианом. Это относится прежде всего к Августинovu учению о «двух градах», которое, хотя и в более остром эсхатологическом оформлении, было развито в Тертуллиановых работах. Учение Тертуллиана, о котором идет речь, соединяло в себе ряд идей, которые были усвоены палеохристианством и нашли наиболее четкое выражение в Посланиях Павла. Таковы идеи предызбранности христиан и предопределенности исторической миссии церкви, а также идея идеологической непримиримости мира христианского и мира языческого при допустимости определенного экономико-политического конформизма. К ним добавлялись эсхатологические идеи, близкие Апокалипсису, среди которых главную роль играло представление о наступающем конце мира и ожидаемом Страшном суде. Сумма этих идей была тем мерилom, которым Тертуллиан измерял историю, современную ему и будущую эпоху.

Тертуллиан разделял все современное ему общество на два противостоящих друг другу лагеря:

«лагерь дьявола» (*castra diaboli*) и «лагерь бога» (*castra Dei*). Первый он называл также *saeculum* (латинская калька греческого термина «эон», обозначающего в павлинистско-гностицистском языке мир, свет, век)⁹, второй — *ecclesia*, т. е. церковь, собор, община. Оба лагеря — светско-языческое общество и общество церковное — имеют свою собственную систему ценностей, свою особую историю и особое предназначение. *Saeculum* почитает исключительно земные, преходящие и иллюзорные ценности, и его судьба всецело связана с судьбой этого мира. Он управляется демоническими силами, которые, искусно манипулируя плотскими привязанностями людей, ведут этот мир к гибели. Напротив, общество христианское имеет своими ценностями непреходящие и истинно духовные ценности будущего небесного мира и управляется самим богом. Соответственно последнее предназначение этого общества — вечное блаженство. Все надежды секулярного человека связаны с обладанием этим миром, христианин же — странник в этом мире, и все его надежды устремлены в потустороннее будущее. Судьба обоих обществ давно уже предрешена божественным провидением. Даже сама смертельная вражда между ними, даже жестокие гонения на христиан извечно входили в планы божественного промысла. В частности, гонения были допущены богом для укрепления твердости духа христиан и испытания их веры. Зная, что ничто не происходит без ведома провидения, христиане должны стойко переносить все испытания судьбы, противопоставляя развращенности и насилию этого мира свое терпение, миролюбие и нравственную чистоту, при этом смиренно ожидая близкого конца мира и справедливого суда¹⁰.

Из этой общеисторической концепции Тертуллиан выводил почти всю свою практическую этику. Поскольку два антагонистических мира существуют одновременно в том же самом римском государстве, отношения христиан к язычникам должны строиться с учетом этого обстоятельства. С одной стороны, христиане должны помнить, что время работает на них, а поэтому не должны искусственно стимулировать падение римского общества политическими или

экономическими средствами. В этой области, как сказали бы мы теперь, они должны паладить с языческим миром отношения мирного сосуществования. С другой стороны, христиане не должны идти ни на какие компромиссы с этим миром в области идеологии и нравственности, храня чистоту своих верований и морали. Здесь между двумя мирами не может быть ничего общего (*nihil communionis*). Говоря словами Тертуллиана, «позволительно сосуществовать с язычниками, но разделять с ними общие нравы — недопустимо»¹¹.

В общем большинство из сохранившихся работ Тертуллиана посвящено проблемам конкретной церковной политики и практической этики. Но в ряде важных случаев он был не чужд и отвлеченного социологизирования и морализирования. В таких случаях он всегда опирался на стойков и киников и применял юридическую аргументацию.

Двумя определяющими свойствами нравственной природы человека Тертуллиан считал свободу и первородный грех¹². Доказательством свободы «служит сам закон, установленный богом, ибо закон не устанавливается для тех, кто не имеет власти повиноваться или же не повиноваться ему» (*Adv. Marc. II 6*). Так что, по Тертуллиану, право может иметь смысл только там, где есть свобода. Созданный свободным по подобию бога, человек в то же время, как и все тварное, был создан конечным и ограниченным. В отличие от абсолютно благой воли бога, ориентированной всегда только на добро, человеческая свободная воля, не обладая абсолютным благом по природе, всегда должна выбирать между добром и злом. Человек становится добродетельным не по природе, а по выбору. Отсюда вытекала Тертуллианова моральная теодицея: источник морального зла в мире не бог, а человек, точнее, его свободный выбор. Уже в лице своего прародителя Адама человек избрал не добро, а зло и тем самым ввел его в мир (*Ibid*). Но иногда Тертуллиан в своей трактовке происхождения зла больше склонялся к дуалистической концепции гностиков. Зло не столько выбирается человеком, сколько коренится в самой его природе и может быть устранено только с выходом из

этой жизни: «В нашей природе происходит борьба между началами добра и зла, которая должна закончиться победой или первого, или последнего. В этой жестокой и, можно сказать, вечной борьбе победу может принести нам одна только великодушная смерть...» Мир, в котором мы живем, есть темница. Выход из него должен быть единственным желанием «истинного праведника» (Adv. Marc. II 1). Подобные рассуждения характерны для тех работ Тертуллиана, которые были написаны для ободрения гонимых христиан и побуждения их к добровольному мученичеству. Обращаясь к самим гонителям, Тертуллиан рассуждал иначе: он усматривал мировое зло не в самой человеческой природе, а скорее в социальной несправедливости, в нарушении природных и гражданских законов. Ссылки на естественное и гражданское право типичны для таких апологетических работ Тертуллиана, как «Апологетик» или «К Скапуле». В этих работах Тертуллиан делает своим главным аргументом принцип свободы совести. «Естественное и гражданское право,— пишет он римскому наместнику Скапуле,— требует, чтобы каждый поклонялся тому, чему хочет. Религия одного ни вредна, ни полезна другому. Принятие той или иной религии должно происходить по убеждению, а не насильственно. Жертвоприношения божеству должны делаться по согласию сердца» (Ad. Scap. 2). Свобода — свойство человеческой природы, и поэтому право каждого быть свободным, в том числе и в выборе религии, есть естественное право. Это право универсально и не должно иметь исключений. Если римское государство позволяет египтянам поклоняться животным, если оно терпит существование самых бессмысленных и изуверских культов и в то же время не разрешает христианам поклоняться их духовному богу, то оно тем самым лишает закон универсальности, а следовательно, упраздняет его (Apol. 24).

Апелляция ранних христиан к естественному праву вообще и праву на свободу совести в частности имела во многом конъюнктурный характер. Это вполне осознавал и Тертуллиан. Называя языческий мир царством дьявола и считая идолопоклонство

главным грехом человечества, Тертуллиан, конечно, не мог всерьез воспринять стойко-киническую идею свободы всех вероисповеданий. Как апологет и идеолог оппозиционного язычеству христианства, он только использовал любые подходящие аргументы для отстаивания права своей религии на существование. Свобода вероисповеданий нужна была в его время христианству, чтобы, укрепив свои позиции и вытеснив в условиях более свободной конкуренции все остальные религии, впоследствии заявить во всеуслышание о своей абсолютной религиозной исключительности и, опираясь уже не на принцип естественного права, а на принцип права сильного, устранить всякую свободу вероисповеданий. Тертуллиан был одним из тех, кто сознательно направлял церковь на этот путь.

Историческая роль первых латинских апологетов различна. Минуций Феликс с его «философским» отношением к христианству и довольно почтительным отношением к античности явился родоначальником более гуманистического и более умеренного направления западной христианской мысли. За ним пойдут те, кто будет признавать Платона и Цицерона своими учителями и применять их понятия к своим богословским построениям. Напротив, Тертуллиан будет учителем радикалов и прагматиков. Его безапелляционное осуждение всего античного и негативное отношение к культуре вообще найдут сочувствие у тех, кто в период наступающего варварства будет искать подходящие формы адаптации христианства к новым, «внекультурным» условиям. Тогда провиденциалистское оправдание истории потребует ответа на вопрос: а является ли вообще столь высоко вознесенная античностью «культура» достаточно важным компонентом исторического прогресса? И «практически» мыслящие отцы церкви, такие, как Иероним и Августин, ответят вслед за Тертуллианом: «Нет, не является!»

Первые латинские апологеты имели своих продолжателей еще в доникейскую эпоху. Радикализм Тертуллиана был унаследован Арнобием, «гуманистический» конформизм Минуция перешел к Лактанцию.

2. АРНОБИЙ И ЛАКТАНЦИЙ

*Арнобий*¹³ жил спустя сто лет после Тертуллиана. Его сочинение «Семь книг рассуждений против язычников» (*Disputationum adversus gentes libri septem*, или *Adversus nationes*) свидетельствует о том, что ситуация в римском мире за это время сильно изменилась. Язычество вместе со всем античным обществом переживало глубокий кризис. Христианство, наоборот, из разрозненных сект постепенно превратилось в мировую религию. Языческие идеологи теперь уже не столько презирали его, как раньше, например, Цельс, сколько боялись и старались понять, в чем причина такого его успеха¹⁴. Они стали серьезнее относиться к его доктринальным основам, к проповедуемой им морали. Вместе с тем они стали чаще задумываться над содержанием и перспективой их собственной религии. Не находя здесь ничего утешительного, многие из них порывали с язычеством и обращались в христианство. Таков был и путь Арнобия, в прошлом знаменитого в Африке учителя красноречия и критика христианства, затем христианского апологета и обвинителя язычества. Его «Диспутации» были написаны как раз в связи с его обращением в христианство по заказу одного епископа, желавшего, прежде чем крестить Арнобия, проверить искренность его веры и для этого поручившего ему написать сочинение против язычников. Из содержания «Диспутаций» видно, что Арнобий значительно лучше разбирается в язычестве, чем в христианстве, и еще очень остро переживает драму недавно произошедшего перелома. Все сочинение проникнуто чувством глубокого разочарования и пессимизма; похоже, что Арнобий становится на путь христианской веры не от озарения, а от отчаяния, не находя никакого выхода из тупика язычества.

Главным заблуждением античного мира, приведшим его к нынешнему плачевному состоянию, Арнобий считает оптимистический рационализм — необоснованную веру в неограниченные возможности человеческого разума. Наиболее рельефно этот рационализм был выражен Платоном и платониками,

Против них-то Арнобий, как правило, и обращает острие своей критики.

Платоники, рассуждает Арнобий, превозносят человеческий разум, приписывая ему прирожденное знание истины, добра и красоты, которое он якобы сохраняет как след своего прошлого божественного состояния. Но так ли это? Представим себе пещеру, в которую с младенчества заключен какой-нибудь человек. Представим также, что в течение многих лет он воспитывается одной и той же немой кормилицей, не видит и не знает ничего, что происходит за пределами пещеры. Вспомнит ли такой человек хоть что-нибудь о своей небесной родине, из которой, согласно платоникам, он происходит? Скажет ли хоть одно слово о красоте и богатстве мира? Будет ли знать хоть что-то о добре и зле? Конечно, нет. Он останется таким же неразумным и немощным, каким родился. Он даже не будет знать, что ему делать со своими атрофированными членами. Человек в своем «естественном» состоянии беспомощнее и глупее животного, так как животное наделено хотя бы инстинктом, а у человека нет и его. Следовательно, все, что человек имеет, он получил из внешнего мира. Вне общения с этим миром человеческая душа подобна чистому листу, на котором ничего не написано. Без воспитания она грубее коры дикого дерева. Можно ли после этого говорить, что разум от природы знает божественные истины?! (Adv. gen. II 20—25).

Таким образом, платонизму Арнобий противопоставляет сенсуализм и эмпиризм. Его мысленный эксперимент будет в разных вариантах повторен французскими материалистами. Ламетри будет ссылаться на него как на авторитет. Однако сам Арнобий использует этот аргумент отнюдь не для защиты материализма, а для доказательства человеческого ничтожества. Если сравнивать его с мыслителями более близких к нам времен, то он скорее похож не на Ламетри, а на Паскаля и Кьеркегора. Его критика претензий «природного разума», как и у них, имела своей целью приведение к вере.

Следующим шагом Арнобия на этом пути была его критика «разума образованного». Если даже человек и может в какой-то степени усовершенствоваться

под воздействием внешнего мира, воспитания и научения, то и в этом случае он не многим отличается от животного. Ведь и животные посредством дрессировки научаются обрабатывать поля и молотить зерно. Они даже превзошли бы человека, если бы имели такие руки, какими обладает он. Человек гордится своими искусствами и философией. Но искусства рождаются не от божественного вдохновения, а под действием самых обычных жизненных нужд. Что же касается философии, то найдется ли еще область человеческой деятельности, где результаты были бы более сомнительными, претенциозными и противоречивыми? Вряд ли есть заблуждение, которое философы, споря друг с другом, не признали истиной, и истина, которую они не посчитали бы заблуждением. Они прекрасно усвоили искусство доказательства, но, пользуясь им, не доказали ничего, кроме противоречащих друг другу мнений (*Adv. gen.* II 18; 29; 56). Так что человеческий разум, даже просвещенный, не может быть надежным руководителем человека на пути к истине. Следовательно, заключает Арнобий, человек нуждается в каком-то ином руководителе, которым может быть только христианская вера, т. е. вера в божественное откровение.

Философы стыдятся веры, считая ее недостойной царственного происхождения и предназначения человека. Они во всем хотят опираться на разум. Но во-первых, существует множество проблем, даже вне религии, которые остаются неразрешимыми для человеческого разума. Во всех этих случаях мы вынуждены просто верить происходящему (*Ibid.* II 8).

Во-вторых, вера и доверие вообще лежат в основе всех человеческих отношений, как частных, так и общественных: пациент верит доктору, путешественник верит в свое возвращение домой, ученик — учителю. Да и сами философы одни верят Фалесу, другие — Платону или Аристотелю, третьи — Хрисиппу, Зенону или Эпикуру. А те, кто уверен, что ничего познать нельзя, верят Карнеаду (*Ibid.* II 9). Значит, дело не в том, что можно жить без веры, а только в том, какую веру надо предпочесть. Христианская вера, по Арнобию, имеет то преимущество, что она проста, духовна и естественна. Писание до-

ступно каждому, в нем нет изощренной диалектики философов, оно говорит с человеком на том простом языке, который может быть понятен ему как существу конечному и земному (Ibid. I 58; II 6). Вместе с тем оно учит верить в единого творца Вселенной, духовного, вечного, безымянного и непознаваемого, в то время как язычники поклоняются грубому «куску дерева» и презренным животным (Ibid. I 28, 31; II 7; III 17—19). Наконец, христианская вера в единого бога более естественна, чем языческий политеизм, так как она следует из рассмотрения природы мира и коренится в самой человеческой душе (Ibid. I 32; II 18).

Положительное учение Арнобия сводилось практически к идее монотеизма и не добавило ничего нового к концепциям ранних апологетов. Тринитарной проблемы он, по-видимому, не знает. Он горячо настаивает на том, что есть только один царь мира — верховный бог — причина причин, первоначало, совершенно трансцендирующее мир. Но он сохраняет в какой-то мере и идею многобожия, считая, что кроме верховного бога, или бога в собственном смысле, существуют еще и подчиненные ему божества, среди которых он помещает и Христа — божественного учителя, приводящего людей к верховному богу (Ibid. II 62). По-видимому, для Арнобия было необъяснимо, как это трансцендентный и чисто духовный бог может без посредников сообщаться со столь мрачно изображенным им человечеством. Поэтому он фактически принял теологическую доктрину верховного бога и производных от него низших божеств, развитую платониками, например его соотечественником Апулеем. Арнобий не допускает даже, что человек — этот ничтожный прах — мог быть сотворен непосредственно верховным божеством. Происхождение человека загадочно, но скорее всего он был сотворен каким-то низшим демиургом. Душа человека телесна и от природы смертна. Только благодаря приобщению к Христу души обретают, так сказать, сверхъестественное бессмертие как некий дар благодати. Души, не приобщенные к христианству, уничтожаются бесследно. Человек, по Арнобию, творится дважды: первый раз творится низшим

демиургом как существо ничтожное и смертное, второй раз — Христом, который через веру преобразует его в образ бога и тем сообщает ему бессмертие (Ibid. II 26; 36). В соответствии с этим представлением, которое странным образом соединяло платонизм и христианские идеи, Арнобий, разумеется, должен был очень высоко ставить значение веры. Дилемма была драматической: или вера и вечная жизнь, или же неверие и неизбежная жалкая смерть. Перед этой дилеммой все претензии античного разума вместе со всей его философией казались Арнобию сплошной суетой. Отсюда следовал его скептицизм, который, как и доктрина чистой веры, роднит его с Тертуллианом. Но в силу печально изменившейся обстановки этот скептицизм Арнобия еще более радикален, чем у Тертуллиана. Последний еще сохранял веру в возможности человеческой природы, которая, если не испорчена «искусством», ведет человека к истине. Арнобий как раз в самой человеческой природе находит главную причину заблуждений и пороков. Беспомощность «разума образованного» только следствие неискоренимой ограниченности «разума естественного». Тертуллианова критика античной культуры опиралась в основном на стойко-кинический натурализм. Платонизм практически совсем не участвует в его мировоззрении. Но дальнейшее развитие христианской идеологии в III в. шло, как мы знаем, в сторону все большей переориентации с идей кинизма и стоицизма на платонизм. Арнобий дает нам пример такой переориентации; его отвержение античной культуры зиждется уже также и на платонических или же, лучше сказать, гностико-платонических основаниях. В то же время его склонность хотя бы и негативно рассуждать о человеческой природе и естественном состоянии, сенсуализм и эмпиризм все еще связывают Арнобия с первоначально усвоенными христианством воззрениями стоиков и киников. Сюда же можно отнести и его социально-политический космополитизм, и индифферентизм в отношении конкретно-исторических форм политической власти¹⁵.

В целом мировоззрение Арнобия очень точно отображало идейную ситуацию в римском обществе ц

следних времен язычества как государственной формы религии. Он представлял ту римскую интеллигенцию, которая, будучи разочарованной в настоящем, не видя ничего хорошего для своего общества в будущем и оценивая его прошлое в свете этой бесперспективности, переходила в христианство. Вся предшествующая история представлялась ей сплошным досадным заблуждением. Но существовал тогда и другой род интеллигентов — тех, кто, уже вполне примирившись с объективным поворотом истории, смотрели на будущее римского общества более оптимистически, а на прошлое — более снисходительно. Принимая христианство, они старались включить его в античную культурную традицию, экипировать теми ценностями, которые произвел языческий мир и которые, по их мнению, одно только христианство способно было понести дальше и передать потомкам. К числу таких интеллигентов относился ученик Арнобия, последний латинский апологет Лактанций.

Арнобия можно считать последним апологетом гонимого христианства: его «Adversus gentes» было написано в период наиболее сильных гонений Диоклетиана (ок. 303 г.); наоборот, *Лактанций*¹⁶ — первый латинский писатель «христианства торжествующего», и его главное сочинение «Семь книг божественных установлений» (*De divinis institutionibus libri VII*) посвящено Константину Великому, впервые признавшему новую религию легальной, а впоследствии даже государственной. Этим во многом объясняется то, что нигилизм и пессимизм учителя — Арнобия — в оценке античной культуры сменяются у ученика — Лактанция — критическим приятием и оптимизмом.

Лактанций ставил своей главной целью оправдать христианство в глазах еще привязанной к античным ценностям римской интеллигенции и поэтому стремился представить его учение в интеллектуально привлекательной и литературно совершенной форме. За свою страсть к риторике и изяществу речи он получил впоследствии прозвище христианского Цицерона. Лактанций действительно часто подражал Цицерону и считал его не только

совершенным ритором, но и совершенным философом. Правда, при этом он добавлял, что Цицерон ничего не знал об истинной теологии. Тем более ничего не знали о ней другие латинские классики, ибо, по мнению Лактанция, «кто мог быть прав там, где не был прав Цицерон!».

Лактанций — типично западный, латинский апологет. Его авторитетами помимо римских классиков являются латиноязычные христианские предшественники: Минуций, Тертуллиан, Киприан. Однако, по мнению Лактанция, ни один из христианских апологетов до него не сумел выполнить вышеупомянутую задачу — придать христианскому учению изящество и ясность. Минуций только начал это дело, но не довел его до конца, Тертуллиан слишком темен, а Киприан хотя и рассуждал очень верно, но был занят больше внутрицерковными проблемами и не старался убедить в истинности своего учения образованных язычников (*De div. V 1*). Так что именно ему, Лактанцию, выпало на долю соединить христианскую религию с античной образованностью и, что еще важнее, доказать, что «никакая религия не может поддерживаться без мудрости и никакая мудрость не может быть достигнута без религии» (*Ibid. I 1—2*).

В подтверждение этого тезиса Лактанций ссылается на пример античной философии и языческой религии, которые, как он считает, не достигли своих целей именно потому, что античная философия искала мудрости вне религии и на деле всегда презирала практическую религиозность язычников, а языческая религия в свою очередь была совершенно лишена философского элемента и включала в себя только множество предрассудков и суеверий. Философия в соответствии со значением самого этого слова есть любовь и стремление к мудрости, но не сама мудрость. Уже Пифагор понимал, что называть себя мудрецом было бы слишком самонадеянно, и присвоил своей науке название «философия», а не «софия» (мудрость). Мудрость есть знание окончательной истины о вещах божественных и человеческих. Но какая философия может претендовать на такое знание? Философия не может пойти дальше своих

гипотез и мнений, которые, будучи все проблематичными, настолько же далеки от истины, насколько далеко от реальности наше представление о городе, которого мы никогда не видели и который пытаемся вообразить себе, комбинируя между собой элементы своего наличного чувственного опыта. Мы можем представлять себе этот город самыми различными способами, но, до тех пор пока не увидим его своими глазами, никогда не будем гарантированы от того, что все наши картины окажутся неверными. Так и мнения философов, столь разнообразны и даже противоречащие друг другу, могут оказаться ложными, если они не опираются на основания более твердые, чем гипотеза и наличный, всегда ограниченный опыт. Твердым же основанием может быть только откровение, т. е. *открытая* человеку *самим богом* истина. Соответственно вера в откровение дает знание содержащейся в нем истины и поэтому есть сама мудрость. «Следовательно,— заключает Лактанций,— в мудрости заключается вера, а в вере — мудрость» (Ibid. IV 3).

Такова логика Лактанция, а вместе с тем и логика высоко почитавшего его средневековья. Окончательный его вывод совпадает с концепцией «чистой веры» Тертуллиана: философия должна без пререканий уступить место религии. Однако Лактанций весьма далек от бескомпромиссного нигилизма Тертуллиана в оценке античной культуры в целом и философии в частности. В отличие от последнего он довольно высоко оценивает возможности «образованного разума» и фактически относит к его компетенции все, что только не находится в исключительном ведении Писания: где разум противоречит Писанию, там он обретается в запредельной для него области — в области сверхразумного. «Мудрость,— писал Лактанций,— обитала среди философов, но никто ее не замечал. Одни думали, что можно познать все, другие считали, что нельзя познать ничего; и те и другие были глупы: всезнание свойственно только богу, а незнание ничего свойственно скоту. Но существует некая середина между знанием и незнанием; на этой середине должен находиться человек, так как он имеет сходство и с богом, и с

животными» (Ibid. III 6). В согласии с духом своей эпохи Лактанций склонен был оправдывать авторитарные претензии христианской веры не столько роковым бессилием природного (как Арнобий) или просвещенного (как Тертуллиан) разума, сколько его, так сказать, недисциплинированностью, укоренившейся привычкой покидать свое законное место. Дисциплинировать разум, поставить его в жесткие рамки доктринально оформленной веры было одной из главных задач грядущей классической патристики IV в.

В сочинениях Лактанция, как и во всех других сочинениях апологетов, можно найти, конечно, не только стремление ограничить разум авторитетом, но также и стремление оправдать авторитет разумом, т. е. рационально истолковать христианские мнения о боге, мире и человеке. В учении о боге Лактанций сосредоточивается в основном на идее монотеизма. Единственность бога вытекает, по мнению Лактанция, из самого понятия бога как причины всех вещей, из понятия существа наивысшего. Если допустить существование многих богов, то между ними должно иметь место либо отношение равномогущества, либо отношение субординации. В первом случае ни один из них не был бы наивысшим, а следовательно, не был бы и богом в собственном смысле. Во втором случае наивысшим был бы только один бог, а остальные, подчиненные, были бы богами только по имени. Единственность бога следует также из понятия провидения. При наличии многих богов провидение и «централизованное» управление миром оказались бы невозможными, как невозможно управлять войском при наличии многих главнокомандующих или же управлять телом при наличии нескольких душ (De div. I 3).

Мир, как и человек, согласно Лактанцию, создан богом из ничего. Если бы материя существовала до творения как нечто совечное чисто духовному богу, то это означало бы существование двух начал, что противоречило бы разъясненному выше принципу монотеизма. Если же признать единственной причиной всего материю, то тогда нужно признать, что мыслящее произошло из немыслящего, бестелесное от телесного, живое из мертвого, мудрое от глупого

и т. д. (Ibid. II 8). Поэтому единственное возможное решение — креационизм.

Все, что сотворено, сотворено ради какой-нибудь цели. Мир создан для человека, а человек — для познания и прославления своего творца, для вечной жизни в союзе с богом. Таким образом, мир служит как бы средством для осуществления человеческого предназначения. Одновременно мир служит школой испытания для человека. Созданный свободным, человек может реализовать свое высокое предназначение, только доказав соответствующим поведением в этом мире свою приверженность добродетели. Он должен заслужить блаженство самостоятельным выбором. Чтобы дать человеку возможность выбора, бог составил мир из противоположностей света и тьмы, тепла и холода, жизни и смерти, души и тела, добра и зла. Так что природа мира дуалистична, а его судьба — непрерывная борьба добра и зла. Такова же и природа человека, в которой душа есть свет и благо, тело — темница и зло (Ibid. VIII 4—5). Зло в мире существует, чтобы подчеркнуть добро; тело — чтобы душа могла проявить свою добродетель. Душа послана богом в тело, чтобы в непрестанной борьбе с телом победить его. С другой стороны, тело — слуга души: все его члены созданы для этой цели, а не являются случайным скоплением атомов, как считали Эпикур и Лукреций (Ibid. VII 5).

В этих рассуждениях Лактанция легко обнаруживаются две соперничающие тенденции. Первая — тенденция к дуализму души и тела, добра и зла, которая сближает его с современными ему манихеями. В новейшей литературе возник даже спор об аутентичности некоторых квазиманихейских пассажей «Установлений»¹⁷. Если Лактанций и не испытал прямого влияния манихеев (это влияние не исключено хотя бы потому, что деятельность манихеев разворачивалась как раз на Ближнем Востоке и в Африке, т. е. в тех местах, где жил Лактанций), тем не менее его метафизический и этический дуализм, несомненно, содействовал проникновению дуалистических, близких манихейству идей в латинскую христианскую культуру. Вместе с аскетизмом Тертуллиана

и нигилизмом Арнобия этот дуализм составлял определенный комплекс идей о взаимоотношении мира физического и духовного, включенный во второй половине IV в. в миросозерцание латинских классиков патристики, таких, как Иероним и Августин. Вторая тенденция упомянутых рассуждений — телеологизм в трактовке природного мира. Этот телеологизм Лактанция идет дальше уже знакомых нам «телеологических» аргументов в пользу бытия бога. Лактанций стремится дать телеологическое объяснение не только общим природным закономерностям, но и частным фактам. Телеологизм неотделим от креационизма. Наоборот, причинный детерминизм (исходящий из многообразия «причин действующих» — *causae efficientes*) сводится креационизмом к минимуму. Если бог — творец, вседержитель и управитель всего, то у всего существующего есть *только одна причина в собственном смысле* — сам бог. Вопрос о том, почему, например, человек обладает зрением, может в этом случае иметь только один ответ: потому, что бог создал его зрячим. Аналогично вопрос о причине дождя требует ответа: дождь вызывается волей бога. Другое дело — телеологическое объяснение (исходящее из «причин конечных» — *causae finales*), которому креационизм предоставляет самые широкие возможности. Например, вопросы: для чего и зачем бог дал человеку зрение, руки, ноги или же ради какой цели посылается богом дождь, гроза, землетрясение и т. д. — открывали необъятное поприще для фантазии и спекуляции. На этом поприще в средние века развертывались философские баталии; именно здесь скрещивали шпаги рыцари средневекового любомудрия. Можно с уверенностью сказать, что изыскание целей в природе поглотило большую часть интеллектуальной энергии средневекового человека. Как мы смотрим на мир через «причинные» очки, так человек той эпохи смотрел на него через очки «целевые». Впрочем, абсолютизация принципа каузальности такой же порок, как и абсолютизация принципа целесообразности: если продолжить нашу аналогию со зрением, то первая ведет к своего рода близорукости, а последняя — как бы к болезненной дальновзор-

кости. Средневековый человек, изобретатель очков, не смог по историческим причинам «подобрать диоптрии» для преодоления своей дальновзоркости и представлял себе мир почти исключительно в свете так называемых конечных, «ультимативных» причин, т. е. целей. Из всех латинских апологетов Лактанций наиболее близок к этой средневековой точке зрения.

Обе рассмотренные тенденции, сосуществуя рядом одна с другой в мировоззрении Лактанция, приносили в него напряженность и конфликтность. Мир представлялся ему одновременно и единым благодаря единству цели, и разорванным в силу метафизического дуализма добра и зла, духа и тела. Однако последний апологет слишком зависел от стоической концепции, чтобы быть дуалистом последовательным. Так, противопоставляя тело и душу, он в то же время считал душу материальной, хотя и состоящей из более тонкой материи, чем тело. Душа, по Лактанцию, имеет световидную или огневидную природу, столь легкую и прозрачную, что может быть названа бестелесной. Но так как душа в силу своей тонкости недоступна человеческому восприятию, она по существу не может быть и постигнута. Ибо, по Лактанцию, постижимо лишь то, что доступно чувственному восприятию. Кроме души философы часто наделяют человека умом. Но скорее ум есть только одна из способностей души. Умственная способность участвует в процессе познания, корректируя данные чувственных восприятий (Ibid. 9).

Чем бы ни была человеческая душа, она, по Лактанцию, имеет бессмертную природу. Ее бессмертие доказывается, во-первых, тем, что душа находит последнее удовлетворение только в предметах бессмертных, тогда как тело (чувственные наклонности) довольствуется смертным; во-вторых, тем, что справедливость требует, чтобы порок и добродетель, не получающие в этой жизни заслуженной компенсации, получали ее в жизни будущей. Наконец, бессмертие души должно следовать из особого статуса человека в этом мире: из всех земных существ только человек умеет пользоваться огнем — этой

небесной стихией. Огонь есть стихия жизни (душа-жизнь огневидна). Поэтому тот, кто владеет этой стихией, должен быть бессмертен (De div. VIII 13).

Последний аргумент Лактанция интересен тем, что в нем стоические понятия встраиваются в логическую схему, заимствованную из платонизма, чтобы дать вывод, приемлемый для христианства. Схема: душа тождественна жизни, жизнь несовместима со смертью, следовательно, душа бессмертна — это схема платонизма. Что душа есть огонь, было мнением стоиков. Вывод, что душа, будучи огнем, должна быть бессмертной, — это вывод эклектически мыслящего апологета, имевшего целью оправдать христианский догмат. Таким образом, комбинируя фрагменты философских учений древности, Лактанций, как и другие апологеты, мог опираться в оправдании догмата о бессмертии души на античную традицию.

Но этого нельзя было сделать в отношении догмата о воскресении. Поэтому Лактанций и не пытается философски оправдать этот догмат. Скорее наоборот, он философски оправдывает именно смертность человеческого тела, а воскресение считает делом сверхъестественным и непостижимым для ума. «Человек, — пишет Лактанций, — жалуется на то, что подвержен болезням и преждевременной смерти; другими словами, люди недовольны тем, что не рождены богами. Может ли человек быть свободен от болезней и смерти, если тело его состоит из частей разложимых и тленных? Нет, не напрасно болезни и безвременная смерть допущены провидением. ...Если бы смерть была назначена только определенному возрасту, то человек всегда оставался бы необузданным и бесстыдным, ибо все человеческие законы, связывающие нас друг с другом, происходят от страха и чувства немощи. Одним словом, не было бы на земле ничего более отвратительного, чем бессмертный человек» (De op. 5). Мы видим здесь довольно трезвое и, можно сказать, вполне античное рассуждение о человеческой смертности. Всякий раз, когда Лактанций предавался рассуждениям на темы земной жизни, он невольно переходил на позиции античной философии. И это естественно, ибо

практика реальной земной жизни была тем общим базисом, над которым надстраивалась и культура умирающего язычества, и культура становящегося христианства. Специфика начиналась там, где речь заходила о потустороннем религиозном идеале. Здесь уже кончалась рефлекслирующая философия, и если универсум рассуждений не закрывался здесь полностью вратами веры (как это случилось у Тертуллиана или Арнобия), то вступала в свои права или экзегетика, как у греческих апологетов, или чистая фантазия, как у Лактанция. В седьмой книге «Институций» Лактанций много места уделил описанию апокалиптической картины Страшного суда и картины грядущего золотого века, который, согласно хилиастическим верованиям раннего христианства, должен был вот-вот наступить и продолжаться тысячу лет — от времени второго пришествия Христа до воскресения мертвых и последнего суда над ними (De div. VII). Это описание было хорошо известно латинскому средневековью. Столь же популярным был приписываемый Лактанцию трактат «О смерти преследователей» (De mortibus persecutorum), в котором развивается идея о печальной судьбе гонителей христианства. В целом, не отличаясь теологической умудренностью или философской глубиной, трактаты Лактанция были высоко ценимы в средние века за легкость стиля, риторическое мастерство и умеренность позиции и занимали почетное место в кругу чтения средневекового интеллектуала¹⁸.

С Лактанцием заканчивается период апологетики, так же как с Константином заканчивается эпоха нелегального и противозаконного христианства. К каким же итогам пришла мировоззренческая мысль христианства в этот ранний период? Что из апологетического наследия было передано следующей эпохе — эпохе классической патристики, а через ее посредство — эпохе средних веков? Ответы на эти вопросы даны в последующих разделах нашей книги. Здесь же упомянем только наиболее общие и идеологически важные результаты, к которым относятся следующие:

1. В лице апологетов христианство имело первых исторически идентифицируемых идеологов, которые

своей литературной деятельностью способствовали оформлению и прояснению христианского мировоззрения. Апологеты отчасти поставили это мировоззрение в связь с античной классической традицией, отчасти противопоставили его этой традиции, выделив как элементы общности, так и его специфику.

2. Апологеты составили круг первых христианских авторитетов в сфере философствования. Их стиль мышления, способы аргументации и целый ряд использованных ими понятий станут исходной базой для представителей классической патристики. Их будут много цитировать и на Востоке, и на Западе, им будут подражать; ссылаясь и не ссылаясь на них, будут развивать поставленные ими проблемы. Средневековье сохранит о них память как о наиболее древних «отцах церкви», сумевших идеологически защитить христианство в наиболее трудные для него времена. Средневековые теологи-философы отвергнут многие из догматических идей апологетов, но они сохранят почти неизменным «апологетическое» отношение к философии, к мудрости, к знанию. Как и апологеты, они разделятся на две большие группы: одна из них будет видеть в философии и научном знании нечто подозрительное, претенциозное и подрывающее устои религии; другая будет пытаться совместить знание и веру, стараясь всеми силами поставить первое на службу последней. Потом к ним добавится еще одна группа мыслителей, уже не имевших для себя древнехристианских предшественников, — мыслителей, которые заявят о независимости знания от веры и веры от знания; но это произойдет, если говорить о Европе, только в XIII столетии.

3. В области теоретической философии ни собственно апологеты, ни даже александрийцы не создали почти ничего оригинального. Но именно они создали на христианской основе тот тип религиозно-философского синкретизма, который будет столь характерен для всей эпохи средних веков и который для этой эпохи будет выполнять ту же мировоззренческую функцию, какую выполняли для античности философский интеллектуализм, а для эпохи Нового времени — рационализм и эмпиризм.



Глава пятая

НАЧАЛО КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ

Патристику второй половины IV — первой трети V в. можно в определенном смысле назвать классической. В указанный период, совпадающий со временем окончательной победы церкви над язычеством и превращения ее во влиятельную, если не основную политическую силу греко-римского общества, формируется тот мировоззренческий и теолого-догматический стандарт, по которому, образно говоря, будут мерить себя христианские идеологи средних веков. Формирование этого стандарта более всего связано с именами семи так называемых учителей церкви: Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Назианзина и Григория Нисского — на греческом Востоке и Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского и Аврелия Августина — на латинском Западе. К латинским «учителям» добавляют кроме названных Григория Великого, жившего полтора века спустя, — добавляют скорее всего для равновесия с четверкой греческой, ибо папа Григорий I, прозванный Великим, не только был далек от названных выше «учителей» в смысле философской или даже теологической культуры, но и не внес по сравнению с ними фактически ничего существенно нового ни в философию, ни в теологию; влияние его литературных или скорее полулитературных трудов ограничивается почти исключительно узкими рамками первоначального «темного» средневековья. Напротив, влияние вышеназванной семерки на протяжении всего средневековья

было громадным. Их труды были классическими и как бы каноническими. На них ссылались как на высшие после Писания авторитеты в области теологии, к ним обращались для подтверждения собственных мировоззренческих, этических, гносеологических идей. То, что средневековые богословы считали доктринальной ортодоксией или ортодоксальной доктриной церкви, во многом совпадало с теологическими воззрениями «учителей». В частности, средневековая церковь унаследовала именно их трактовку Никейского символа — конфессиональной основы христианской веры. Доверяя им в этом центральном пункте, средневековые теологи нередко слепо верили им и в частности, копируя их и подражая им почти наравне с Библией. Эти экзегеты Писания сами становились для теологов предметом экзегетики. То, что «сказал св. Августин», «сказал св. Василий», вызывало множество разных толкований. В ходе подобной экзегетики теологи нередко обращались и к собственно философским темам, затронутым «учителями». Больше всего материала для философствования давали на Востоке Григорий Нисский, на Западе — Августин. При этом Августин для латинян был чем-то большим, нежели Григорий Нисский для византийцев. На Востоке после Григория были сравнивавшиеся с ним в славе или даже превзошедшие его Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин. На Западе в продолжение многих веков ни один мыслитель не может быть поставлен рядом с Августином в смысле универсальности, эрудиции и культуры мысли. Этим объясняются отчасти и глубина его влияния, и бесконечные средневековые споры вокруг его наследия, — споры, которые, например, в IX в. породили даже особую августинианскую проблематику, а в XIII—XIV вв. вызвали к жизни августинианские философско-теологические партии.

Одной из важнейших характеристик патристики IV—VI вв. является усвоение ею большого числа неоплатонических идей¹. Мы знаем, что платонизм в разных формах всегда оказывал значительное влияние на христианскую мысль. Однако до IV в. это влияние все же уступало влиянию стоицизма. Древ-

ний платонизм был слишком академичным, слишком «светским», да и слишком политеистичным, чтобы стать мировоззренческой базой становящегося христианства. Трансформация платонизма в «средний платонизм», хотя и сопровождалась его вульгаризацией и теологизацией, все же не устранила его политеистической основы, т. е. того, что было более всего неприемлемо для христианства. Даже там, где платоники I—II вв. двигались в направлении теологического монизма, они не были последовательными и во всяком случае не ставили этот монизм в центр своих рассуждений. Обычно монистическая тенденция выражалась у них в попытках построения иерархической онтологии с трансцендентной монадой наверху и с ниспадающей цепочкой подчиненных ей сущностей. Тот же способ субординации сущностей с целью их унификации применяли, как мы знаем, и христианские апологеты, когда пытались разрешить тринитарную проблему.

Неоплатонизм III в. в лице своего родоначальника Плотина не отказался ни от политеизма, ни от мифологизма, но в то же время подчинил их более высокому принципу и даже растворил в понятии Единого. Поскольку Плотин часто отождествлял свое Единое с высшим божеством, с логическим и генетическим началом всего сущего, с абсолютным совершенством и благом, с началом, трансцендирующим само бытие и мышление,— его система легко могла быть истолкована как монотеизм. Все другие олимпийские боги, о которых говорит Плотин в «Эннеадах», в сравнении с Единым суть боги только по названию: они лишены самодостаточности, блаженны только по причастности к высшему благу, а не сами по себе, ограничены и в самом своем существовании зависимы от Единого. Если мы вспомним уже знакомые нам христианские представления о божестве как существе всесовершенном, то легко увидим, что только Единое в системе Плотина могло соответствовать этим представлениям. Полагание этого высшего начала именно *единым* особенно импонировало монотеистам-христианам. Кроме того, Плотин подробно развил учение об эманации Единого: об извечном переходе скрытой

сущности Единого (первая ипостась — *Единое в себе*) в форму потенции или в потенцию форм (вторая ипостась — *Нус-Ум*) и далее из формы потенции — в форму энергии (третья ипостась — *Душа*). Это учение представляло все три ипостаси: Единое в себе, Ум и Душу — различными ступенями самораскрытия того же самого начала — Единого и было созвучно христианской доктрине троичности лиц божества. Правда, ипостаси Плотина связаны отношением субординации: *Единое в себе* выше Ума, который есть уже *единство многого*, а Ум выше Души, которая есть *единство изменяемого многого*. Но этот субординационизм при учете вневременного характера эманации и единосущности всех трех ипостасей мог легко быть переделан в координационизм, в учение о трех *видах* Единого, в которых оно извечно себя *показывает* и раскрывает. Как раз в этом направлении и перерабатывали потом наследие Плотина христианские идеологи. Разумеется, в процессе такой переработки они должны были элиминировать и пантеизм Плотина, что могло быть достигнуто путем отрыва Платиновой онтологии от натурфилософии (которые у самого Плотина неразрывно связаны) и приведением этой онтологии к форме чистой теологии, т. е. превращением Платинова учения о «божественности бытия» в учение о «бытии божества». После такого преобразования даже учение об эманации, имевшее у Плотина пантеистический смысл, могло быть поставлено на службу христианской теологии. Эманация как вневременное, вечное истечение субстанции Первоединого вовне с порождением второй ипостаси — Ума могла быть теперь истолкована как единосущностное порождение ипостасью бога-Отца ипостаси бога-Сына. Аналогичным образом порождение христианской третьей ипостаси — святого Духа могло быть объяснено как истечение (эманация) божественной сущности Отца и Сына через посредство Сына вовне, что соответствовало бы учению Плотина об эманации мировой Души из Единого через посредство Ума-Нуса. Отождествление уже ранним христианством Сына с Логосом, т. е. с божественным разумом, еще более стимулировало усвоение хри-

стианством Платиновой схемы. В учении Плотина содержались и многие другие идеи, родственные христианству и в то же время более тщательно разработанные Плотинем в сравнении с его христианскими предшественниками: например, учение о восхождении к Единому, о божественном озарении, о свободе и предопределении, о нематериальности души и многие другие. При этом в учении Плотина и его учеников философские и теологические идеи часто сливались в одно целое. Все это объясняет тот факт, что в период, когда в нескончаемых доктринальных спорах формировался канонический тип христианской теологии и христианского мировоззрения вообще, учителя церкви постоянно обращались за помощью к Плотину и его последователям, занимаясь у неоплатоников не только способы аргументации, но нередко и сами идеи.

1. ХРИСТИАНСКАЯ СПЕКУЛЯЦИЯ И НЕОПЛАТОНИЗМ: КАППАДОКИЙЦЫ

Приступая к разработке нового всеобъемлющего мировоззрения, классики христианской теологии брали за основу тексты Ветхого и Нового заветов. Они полностью разделяли отношение к библейским текстам, свойственное Филону и Оригену, и видели свою главную задачу не в теологическо-философском творчестве, а в извлечении уже готовой теологии и философии из Священного писания. Само слово «теолог» со времен каппадокийцев все чаще употребляется не в традиционном, восходящем к Аристотелю² и платоникам значении: «рассуждающий о боге и божественных вещах», а в специфически христианском значении: «знающий слова, речения бога (theologoi)», как они представлены в Писании. Григорий Назианзин называл себя теологом (theologos) именно за свою роль пассивного, как он считал, воспреемника и передатчика слова Писания и Предания³. Однако на деле это субъективное намерение христианских богословов, как и у Филона или

Оригена, никогда не совпадало с реальной практикой, и их работа по извлечению теологии и философии из Писания неизбежно превращалась в «писание» теологии и философии христианства. Одной из причин этого было то, что при всем богатстве мировоззренческих идей Библия в целом была, как мы знаем, книгой не философской и даже не теологической, а прежде всего мифологической. Правда, моральную доктрину христианства теологи нашли почти готовой в новозаветных текстах, но никакой систематической космогонии, космологии и антропологии, адекватной уровню философских знаний эпохи патристики, из Библии извлечь было невозможно, так что все эти части христианского мировоззрения им пришлось достраивать собственными силами, хотя и привязывая все свои построения к авторитету Писания. При этом спекулятивное оправдание этого авторитета осуществлялось ими в двух направлениях. Во-первых, они стремились доказать, что Писание содержит в себе значительно больше смысла, чем может показаться при его поверхностном прочтении, что его наивность и примитивность только кажущиеся, а эта кажимость есть следствие испорченности и извращенности самого человеческого ума, следствие затемненности его грехом. Говоря словами апостола Павла, «немудрое» мира сего на самом деле оказывается подлинной мудростью, однако доступной только для «чистых». Для адекватного восприятия истин Писания человеческий ум должен прежде пройти через очищение (катарсис), выражающееся в своего рода самоотречении: ум должен отречься от своей активности, порожденной гордыней самоутверждения, и стать чисто пассивным воспреемником «божественного слова». Иначе говоря, ум должен возвратиться к своему первоначальному, младенческому состоянию, в котором он был бы прозрачен для любых внушений. После этого, обратившись к слову Писания, он воспринял бы его непредвзято, и это слово не показалось бы ему столь наивным и нелепым. Этот подход вел к утверждению буквального толкования Библии, рассчитанного на массу простых верующих. Он возобладал среди христианских аскетов и блюстителей ортодоксии,

таких, как Василий Великий на Востоке, Иероним на Западе. Во-вторых, теологи настаивали на амбивалентности библейского текста, якобы специально предназначенного богом для усвоения земным, плотским, испорченным человеком, а потому и насыщенного плотскими, натуралистическими образами, которые на самом деле суть всего лишь символы иного, духовного и мистического, содержания Библии. За ее наивными повествованиями скрывается тайна великой человеческой и космической драмы, в раскрытии смысла которой и состоит задача теолога. В этом подходе подчеркивалась не пассивность, а активность ума, который должен был максимально напрячь свои природные силы и направить их на изыскание скрытых смыслов Писания. Это был путь аллегорической и символической экзегезы, указанный уже Филоном и александрийцами катехитической школы и последовательно пройденный крупнейшим мыслителем греческой патристики Григорием Нисским. При первом из названных подходов естественный разум и античная образованность, включая сюда и языческую философию, в большинстве случаев привлекаются в иллюстративных целях, для пояснения Писания; при втором они в полном объеме привлекаются для его истолкования и изъяснения.

Впрочем, ни в первом, ни во втором случае теологи эпохи патристики не могли обойтись без философской спекуляции: для наиболее влиятельных из них даже простое пояснение Писания средствами античной мудрости на практике означало творческое переосмысление библейских мифологем в духе позднеантичных философов. Примером может служить тот же Василий Кесарийский, который, отстаивая принцип «буквального» (*historikos*) толкования, в то же время неустанно заботится о подтверждении мнений Писания языческими авторитетами, такими, как Платон, Аристотель, стоики и даже эпикурейцы, и не останавливается перед прямыми заимствованиями у языческих философов (прежде всего неоплатоников), когда дело идет о недостающих звеньях христианского мировоззрения. И все-таки мыслители типа Василия не допускали такой свободы

философствования вокруг библейских тем, какую допускали теологи-«символисты» типа Григория Назианзина и Григория Нисского. Именно этим последним — если говорить о греческом Востоке — христианская средневековая философия больше всего обязана своими связями с философией античной, и особенно с неоплатонизмом. Именно о них, как впоследствии о Псевдо-Дионисии, можно будет с полным правом говорить как о христианских неоплатониках. Отметим, что мировоззрение каппадокийцев явило собой первую развитую форму неоплатоническо-христианского синтеза. В другой форме этот синтез был осуществлен в мировоззрении Августина. Однако между этими двумя формами синтеза существует и генетическая и логическая связь. Это и побудило нас включить краткое рассмотрение каппадокийской школы в содержание настоящей книги.

Из трех каппадокийских теологов влиянию неоплатонизма меньше других подвержен Василий Кесарийский (Великий), сильнее — Григорий Назианзин, всецело — Григорий Нисский. Отсюда и их различное отношение к символической экзегезе, метод которой был до тонкостей разработан в школе неоплатоников применительно к сакральным языческим текстам⁴: первый предпочитает ей буквальное толкование, второй считает ее одним из возможных способов толкования, третий — единственно верным способом.

*Василий Кесарийский*⁵, как и его соратник и друг Григорий Назианзин, получил образование в двух тогдашних центрах средиземноморской философской культуры: сначала в «христианской» Кесарии Каппадокийской (которую Григорий называл «столицей наук»), а затем в «языческих» Афинах, где в то время господствовал дух академического эклектизма. Обучение в Афинах оставило свой глубокий след в мировоззрении обоих мыслителей, что выразилось прежде всего в почтительном (в случае Василия) и даже восторженном (в случае Григория) отношении к греческой словесности и философии. Василий был автором специального сочинения «Юношам о том, как нужно читать книги язык-

ников»⁶, где он, призывая к широкому привлечению языческой культуры для христианского образования, предостерегал в то же время против некритического ее использования. Принципом отделения «пшеницы от плевел» в античном наследии должен быть, по Василию, принцип согласия с Писанием. Так, высказывания платоников о «едином отце», демиурге, о душе и теле, о ступенях добродетели и т. п., поскольку они не противоречат Писанию, похвальны и поучительны. Наоборот, их же высказывания о вечности мира, природном бессмертии души и метемпсихозе должны быть отброшены, как противоречащие содержанию Писания⁷.

Сам Василий дал пример такого использования языческой учености в своей работе «Гомилии на Шестоднев», представляющей собой популярный натурфилософский комментарий на первую главу библейской книги Бытия, в котором автор привлекает в апологетических целях большое количество сведений из современного ему естествознания, философии, а также (что весьма показательно) из астрологии и «герметических» наук. Главным философским авторитетом служит Василию неоплатонически прочтенный «Тимей»⁸.

Все сущее делится Василием на несотворенное и сотворенное. Несотворенным является только бог в трех своих ипостасях. Бог вечен, безначален, неизменен, сверхразумен, а потому и непостижим в своей сущности. Он есть чистый дух и чистая трансцендентность. Но вместе с тем он есть прообраз и демиург всего существующего, а поэтому о нем можно косвенно судить по его произведению. Он есть также тот предел (предельная высота), к которому устремляется творение на пути к совершенству и исполнению своего назначения («третье небо» апостола Павла). Все сотворенное сотворено богом из ничего, из небытия. Двойственное происхождение всего сотворенного «из ничего» и «от бога» определило единство во всех видах пассивного (материя) и активного (форма) начал. Поскольку же пассивное есть лишь обратная сторона активного, как тень — обратная сторона света, постольку материя в смысле чистой пассивности («первая материя»

аристотеликов) не имеет действительного существования, а материю как уже оформленную, как совокупность телесных вещей («вторая материя» аристотеликов) следует считать происходящей от бога. По мнению Василия, бог не творит сначала материю вообще, а потом из нее конкретные виды тел путем наложения формы; он творит сразу конкретные индивидуальные вещи, заключающие в себе пассивный и активный принципы, из этих вещей и состоит весь мир. Таким образом, Василий отбрасывает платоновское положение о совечности материи богу. Все сотворенное делится Василием на временное и вневременное. Сам акт творения, о котором говорит Библия, — вневременной акт. Приводя первые слова Писания: «Вначале сотворил бог небо и землю» (Быт. 1,1), Василий подчеркивает, что «вначале» (en αρχῆ) как раз и означает, что не во времени (en χρόνῳ), ибо «начало» не есть даже малейшая частица времени, оно вне его (Нех. I 6). Время же, подобно вечности, в известном смысле безначально; оно не имеет начала в себе самом (Ibid. IX 2). Имея начало в божественном акте творения, оно есть лишь форма существования определенного рода сотворенных вещей, а именно вещей чувственных, видимых. Мир временных чувственных вещей, который Василий отождествляет с земным миром, ограничен «небесной твердью» (*первым небом* в терминологии каппадокийцев), за которой помещается область вневременного сотворенного, простирающаяся вплоть до границы чисто духовного бытия, — *второе небо*. Здесь, между первым и вторым небом, сосредоточены хотя и материальные (вещественные), однако невидимые и лишь умопостигаемые существа, которые нетленны, а потому и не подвержены законам времени. Это область вневременного материального света, из которого состоят тела высших сотворенных существ: ангелов и праведных душ. Этот невидимый умопостигаемый свет представляет собой образ и отражение вечного и непостижимого света божественного и прообраз чувственного света земного. Вместе с тем через посредство этого «среднего» света осуществляется «просвещение» человека, возвышение его до того статуса, в котором он

был первоначально создан Богом, ибо, согласно Василию, человек до грехопадения являл собой существо чисто интеллигибельное, световой субстанции (где свет — разум), подобное ангелам, в чем и выражалось его указанное в Библии подобие богу. С грехопадением человек лишился своего первоначального статуса и был низвергнут в мир чувственного бытия. Тем самым человек утратил свое *подобие* богу, сохранив, правда, в себе *образ* бога в виде принадлежащего ему разума. В соответствии с этой доктриной предназначение человека, а следовательно, и главная задача этики — возвращение человеком утраченного подобия богу, или богоуподобление, которое достигается, во-первых, через очищение (катарсис) души от чувственных страстей и привязанностей (что возвышает человека до первого неба, высвобождая от оков времени); во-вторых, просветлением или озарением души мудростью, гноссом, т. е. интеллигибельным светом божественных истин (так достигается второе небо); наконец, в-третьих, устремлением души к самому источнику ее существования и блаженства как к высшему предмету ее любви, — устремлением, уже не поддающимся рациональному учету и приводящим ко всевозрастающей степени богоуподобления (достижение *третьего неба*).

Во всех этих рассуждениях Василия Кесарийского нетрудно заметить влияние неоплатонизма как в смысле их формы, так и содержания. В самом деле, тройственное деление бытия на божественное, интеллигибельное и чувственное чрезвычайно похоже на платиновское деление: Единое — Нус — Душа. Василий сохраняет и платиновскую форму отношения между этими градациями сущего: отношение образа и прообраза, света и отражения. Его вневременной «ангельский» мир есть образ и отражение мира вечного и божественного и прообраз мира временного (у Плотина Нус — образ и отражение Единого и прообраз мировой Души). В Василиевой трактовке времени проглядывает платоновско-платиновское его понимание как «подвижного образа вечности». Вся световая символика и учение о трех стадиях богоуподобления, завершающегося обожением

(теосисом), имеют также прямой аналог в неоплатонизме. Неоплатонические доктрины Василий прилагает и к более частным вопросам. Например, происхождение телесных, пространственных вещей он трактует как переход божественных сил в энергии, единого — во многое; отношение между добром и злом мыслит по аналогии со светом и тенью: зло — отсутствие добра, его оттеняющее. Космос Василия — это космос в высоком, античном смысле этого термина. Он полон жизни, красоты, энергии, пронизан стойко-платонической «симпатией», которая связывает все его части в единое целое, охватывает их нерасторжимым «законом дружбы» (Нех. II 2). Эта универсальная космическая «симпатия» служит у Василия, как и у неоплатоников, онтологической базой для оправдания практики магических и герметических искусств. Фактура физического земного мира в трактовке Василия также ничем не отличается от неоплатонической: вещи состоят из четырех традиционных стихий, перемешанных между собой. Однако Василий идет дальше неоплатоников в ассимиляции космологических идей Аристотеля: он разделяет его разграничение подлунного и надлунного миров, где первый — царство нерегулярных, криволинейных движений, а второй — царство порядка и гармонии. Усваивает он и такую ставшую общим местом в средние века аристотелевскую идею, как идея о стремлении каждой вещи к свойственному ей месту и состоянию, равно как и аристотелевскую классификацию видов движения на естественные, насильственные и т. п.

Все перечисленные и другие заимствования Василия из античной философии сочетаются у него с попытками собственно христианской или даже узкобиблейской трактовки ряда проблем. Владея искусством античной диалектики и никогда не отказываясь от возможности ее применения к теологическим вопросам, он все же непременно ставит откровение выше философского рассудка и корректирует не веру разумом, а разум верой. С особенной силой это проявилось в его работе «Против Евномия», где главным вопросом был вопрос о выразимости божественной сущности в «божественных именах».

В целом о Василии можно сказать, что он был не столько христианским философом, сколько церковным идеологом, понимавшим свою задачу довольно прагматически: построить мировоззрение, соответствующее требованиям церковной ортодоксии и одновременно более или менее приемлемое для широкой массы неофитов, бывших язычников. Привязанность к ортодоксии удерживала его от слишком вольного употребления спекулятивного разума и заставляла чаще всего следовать букве Писания. Наоборот, привязанность к языческой культуре заставляла его нередко «дописывать» Писание иными «буквами», взятыми из философского арсенала античности, прежде всего из неоплатонизма. И Василий вполне справился со своей задачей. Его «Шестоднев» стал на многие столетия основой для господствующей мировоззренческой доктрины христианства, а сочинение «Против Евномия» послужило началом никогда не утихавших в средние века вербалистских споров вокруг проблемы троичности. Уже для своего современника Григория Назианзина, если судить по его надгробной речи в честь Василия, Василий Великий был классиком христианской мысли. Таким же высоким авторитетом он пользовался и среди латинских «отцов», таких, как Амвросий, Иероним и Августин.

Григорий Назианзин, или *Богослов*⁹, вращается в кругу тех же проблем, что и Василий, однако решает их хотя и не столь обстоятельно, но с большим диалектическим мастерством, шире, чем Василий, привлекая неоплатоническую технику. Он автор сорока пяти речей, из которых пять, называемых «теологическими», служат основой для реконструкции его философских взглядов. Кроме того, от него дошли гимны и послания. Из трех каппадокийцев он самый поэтичный и самый красноречивый. Его речи сравнимы с речами Иоанна Златоуста.

Одной из главных проблем, которых Григорий Назианзин касается в своих речах, была ставшая к этому времени в христианстве уже традиционной проблема соотношения веры и разума. Григорий ставит человеческий разум и светскую образованность весьма высоко. Свои познания, полученные в

афинских школах, он рассматривает как величайший после христианской веры дар судьбы. Как и его предшественники — александрийцы, Григорий считает мудрость христианскую прямой наследницей мудрости языческой (Ог. 43, 11). Особенно близки к христианству, разумеется, платоники, которые «лучше всех рассуждали о божестве» (Ibid. 21, 5).

Однако разум ограничен, и это проявляется уже в отношении вещей, ближайших к нам. Тем более ограничен он в исследовании вещей божественных. Поэтому, чтобы не отклониться от «правильного мнения» (ортодоксии) и не впасть в ересь, разум должен опираться на веру как на свое основание. Вера же означает безоговорочное принятие авторитета Священного писания и авторитета церкви, так как последняя является единственным носителем священного Предания. Правда, эта опора на авторитеты не означает изгнания разума из теологии. Она означает лишь ограничение спекулятивной функции разума (философии) задачей изъяснения, истолкования божественного слова (теологии), заключенного в Писании и Предании.

Согласно Григорию, слово Писания в своем буквальном значении лишь отчасти выражает тот смысл, который вкладывает в него сам бог и который соответствует божественному Слову-Логосу. Смысловая структура Библии многослойна и соответствует многослойной структуре самого бытия. Все то, что охватывается содержанием Библии, подразделяется на четыре класса предметов: 1) то, что в действительности не существует, но выразимо в человеческом языке; 2) то, что существует в действительности, но в человеческом языке невыразимо; 3) то, что и не существует, и невыразимо; 4) то, что и выразимо в человеческом языке, и существует в действительности (Ог. 31, 22).

К первой категории вещей относятся все имеющиеся в Библии натуралистические и антропоморфические описания божественного. Будучи в буквальном значении неистинными, они рассчитаны на восприятие чувственного, плотского человека, способного воспринимать пока только тень от истины, а не ее саму. Так что Ветхий завет, насыщенный

чувственными образами, имеет дело чаще всего с тенями реальности, хотя эти тени все же суть тени реальности подлинной, а поэтому, пусть превратно, эту реальность отражают. Ко второй категории относится все то, что остается как бы за строкой библейского текста, поскольку оно невыразимо в доступном для человека языке и непостижимо для человеческого разума. Это трансцендентная сущность бога, приблизиться к которой можно лишь путем отрицательных определений (апофатическая теология). К третьей категории относится «ничто», из которого бог сотворил мир. О нем ничего нельзя сказать, ничего помыслить, ибо его просто «нет». К четвертой относятся те вещи, которые существуют именно так, как о них говорит Библия (в буквальном, «историческом» смысле). Эти последние и являются единственно адекватными предметами рационального постижения. К таким «буквально истинным» высказываниям Библии относятся прежде всего слова, сказанные богом Моисею: «Я есмь Сущий» (Исх. 3, 14). Это утверждение веры о том, что бог есть бытие (*ousia*), должно стать отправной точкой для рациональной дедукции.

В дедуктивной, или «рациональной», части своей теологии Григорий и терминологически, и по существу близок к неоплатоникам. Он называет бога Единым, ангелов — «умами» (нусами); рассуждает об умопостигаемом и чувственном мирах соответственно как о первообразе и образе, свете и тени; говорит о свете мудрости, изливающимся из бога и возвращающемся через посредство человека к своему источнику. Все сущее он подчиняет неоплатоническому тройному ритму (*monè, proodos, epistrophè*), а сущность Единого объявляет непостижимой для разума, сверхразумной.

Правда, все эти и другие заимствования Григория у неоплатоников не могут затупевать фундаментального различия этих учений. Дело в том, что неоплатоническое Единое, будучи последней основой всей реальности, принадлежит самой этой реальности, как центр круга принадлежит кругу, тогда как Единый Григория Назианзина помещается вне мира, или, лучше сказать, над миром, как точка,

помещенная над плоскостью круга. Свет, изливающийся от Единого, в первом случае есть свет изнутри мира, во втором — потусторонний свет. Единое неоплатоников превышает разум, а это означает для них, что о нем не может быть высказано вообще никаких положительных предикатов: где кончается разум, там наступает полное безмолвие, бессловесность. У Григория же и там, где кончается разум, еще есть место для слова, а именно для «слова» Священного писания. За пределами разума лежит еще вера. Библейское учение о боге-Отце и боге-Сыне, о триничности единого бога, о рождении бога и воплощении, вообще об «именах божьих», относящихся к первичной природе бога, — это область, запредельная разуму, но все еще область логоса, слова, хотя, если можно так выразиться, область *трансцендентного логоса*, логоса чистой веры, неизвестного неоплатоникам.

Последний из каппадокийцев, младший брат Василия Великого — *Григорий Нисский*¹⁰, пошел в направлении ассимиляции неоплатонизма еще дальше. Его сочинения — «Жизнь Моисея», «Апология шестоднева», «Диалог о душе и воскресении», «Гомилии на Песнь песней», «О сотворении человека» и др. — представляют собой пример сугубо символического и мистического толкования Писания или даже пример своеобразной мистической философии, увязанной в узловых пунктах с Писанием. В библейских сказаниях Григорий Нисский усматривает параболы о человеческой душе: о ее отпадении от бога и возвращении к нему, о путях познания божественного и непознаваемости самого бога.

Вразрез с церковной традицией (которая устанавливала своеобразный «реализм» в воззрениях на тело и физическую реальность) Григорий Нисский значительно сильнее других каппадокийцев настаивает на феноменальности, неподлинности или даже иллюзорности чувственного бытия¹¹. С его точки зрения, путь к истинной реальности проходит через преодоление этой иллюзии: душа, достигшая понимания того, что феномены чувств не имеют самостоятельного, субстанциального, существования и являются лишь эпифеноменами божественных энер-

гий, движется в направлении истинной реальности. Абсолютная полнота реальности заключается в божественной сущности, где эта полнота и бесконечность сочетаются с абсолютной простотой. Это делает сущность бога непостижимой, ибо простота сообщает ей нерасчлененность, а поэтому *неопределенность*; бесконечность же делает ее *неохватываемой*, тогда как познание всегда есть *определение и схватывание*. Поэтому все мыслимое о боге должно экстраполироваться в бесконечность (In Cant. 5). Отсюда невозможность выразить сущность бога в понятии и слове, на чем Григорий настаивает в своей полемике с Евномием (Contr. Eun. III). В «Жизни Моисея» он говорит о том, что человеческое знание о боге может состоять лишь в незнании его и что все попытки воспроизвести образ истинного бога суть не что иное, как попытки сотворения кумира, осужденные Писанием (De vit. 4).

Однако реальность, заключенная в боге, в акте творения переходит на мир в форме божественных энергий, служащих положительной основой всех явлений этого мира. В отличие от сущности божественные энергии познаваемы, поскольку они запечатлены в мировом строе. Однако познание энергий, как считает Григорий, ничего не дает для познания сущности бога. По произведению художника можно судить лишь о его таланте, знании, навыке, т. е. о его потенциях, задатках, силах, но отнюдь не о его сущности. Так и по энергиям, наполняющим творение, можно судить лишь о потенциях и силах творца. Поэтому такие имена бога, как премудрый, благой, всемогущий, судья, спаситель и т. п., суть имена не его сущности, а его потенциалов, возможностей, сил (In Cant. 1).

Божественные энергии и силы одноименны, но первые составляют только часть последних. Поэтому если энергии познаваемы, то силы, или атрибуты, которых бесконечное множество, частично открытые в энергиях, познаваемы лишь отчасти. Правда, и сама совокупность энергий, реализованных в творении, хотя она и конечна, не может быть вполне охвачена разумом в силу его ограниченности¹².

Сотворенный богом мир у Григория во многом подобен своему творцу: все существующее есть единство сущности, потенций и энергий. Все вещи и события были созданы богом сразу, в едином вне-временном акте, однако только в потенциальной форме, в форме «сперматических логосов», семян, содержащих в себе скрытую энергию и, так сказать, программу будущего развития. Затем все это множество семян последовательно, каждое в свое время, естественным путем и без дополнительного вмешательства бога развивается во все явления, которые составляли, составляют и будут составлять мир (PG 44, col. 77D, 113 B). Творение и дальнейшая эволюция (развертывание семенных начал) мира происходят под опекой провидения, и совокупный мировой логос, т. е. совокупность всех потенций всех вещей, изначально содержится в божественном Логосе, им познается и предопределяется. Поэтому каждая реализованная вещь осуществляет определенную цель в божественном плане. Человек в этом провиденциальном плане выполняет особо почетную и ответственную функцию: он посредник (methorios) между миром природы и богом; через его посредство все вещи возвращаются к единению с Единым (De orif. 8).

Дело в том, что, согласно Григорию, человек, с одной стороны, есть существо чувственного, физического мира, однако такое, в котором вся совокупность потенций этого мира достигает последней своей реализации: он есть венец этого мира, «плод его семени», мир в своей осуществленности; он есть микрокосм, в котором как бы в снятом виде содержится макрокосм. С другой стороны, человек по своей первичной генеалогии и последнему предназначению есть гражданин мира высшего, сверхчувственного, интеллигивельного, изгнанником которого он стал в результате грехопадения. Вместе со своим телом и чувствами он принадлежит первому миру (традиционно ограниченному первым небом), а вместе со своим разумом — второму миру (второму небу). И тем не менее человек един: он не есть ни только разумная душа, ни только тело, но душа и тело вместе. Поэтому возвращение человека на свою

«небесную родину» предполагает своего рода искупление тела, а вместе с ним (как микрокосмом) и всего чувственного мира. В космическом масштабе такое искупление осуществляется в крестной жертве Христа, в случае индивидуального человека — в церковных таинствах и нравственном катарсисе.

Возвращение человека из падшего состояния в состояние первозданной чистоты, которое одновременно есть восстановление в человеке чистоты затемненного грехопадением божественного образа, начинается с *катарсиса*, с переориентации воли с чувственного на интеллигибельное. Через катарсис душа возвышается до первого неба, за которым открывается область умственного света. Сбросив прежние телесные покровы, которые были тяжелее ее самой и влекли ее вниз, и облачившись в одеяния из света, которые в силу своей легкости влекут ее вверх, душа человеческая возвращает себе первозданный вид, т. е. образ бога, и через просветление достигает второго неба. Очищенная и просветленная душа постигает, что все реальное в этом мире реально настолько, насколько оно причастно божественной реальности, что красота чувственных вещей есть лишь отблеск истинной, умопостигаемой, красоты и что вещи этого мира служат лишь символами, по которым душа должна узнавать их создателя (In Cant. 6, 11).

Природа души — это свет, умственный свет, т. е. свет познания (*гносиса*). Поэтому, достигнув «второго неба», душа обретает адекватную себе стихию. Однако на этом не заканчивается ее восхождение: она стремится на третье небо, в сферу сверхразумного божественного, к источнику интеллигибельного света, который сам — вне области интеллигибельного. При приближении к этому источнику свет становится таким ярким, что уже более не просветляет, а ослепляет, становится мраком для души и душа вдруг оказывается перед пропастью.

Дальнейшее восхождение души происходит не с помощью гносиса, простирающегося лишь до познания божественных потенций, или сил, но не сущности, а с помощью *эпигносиса* (*epignōsis*) — сверхзнания, совпадающего с верой, ведущей к любви и

единению с богом. Через эпигносис, или веру, душа достигает третьего неба, где она восстанавливает в дополнение к образу еще и подобие бога, т. е. становится богоподобной. Однако и на этом процесс восхождения не заканчивается, он продолжается до бесконечности, ибо разрыв между душой и богом бесконечен. Сближение, всевозрастающее единение с богом есть для души «экстаз», выход за пределы самой себя, преобразование ее сущности, ибо по природе душа не является божественной, но лишь богоподобной. Этот экстаз есть экзальтация любви и «трезвое упоение». Бог, все больше раскрывая душе свои совершенства, все более влечет ее к себе и, оставаясь всегда непостижимым, возбуждает в ней еще больше жажды (In Cant. 2).

Символическим повествованием о движении души к богу, о неподдающейся рациональному учету ненасытной любви к нему служит для Григория библейская Песнь песней. В своем комментарии на Песнь песней Григорий дал классический образец христианского мистицизма, который, имея много общего с мистицизмом античным, прежде всего неоплатоническим, отличался от последнего тем, что был *фидеистическим* мистицизмом. Выход за пределы рационального, познаваемого — эпигносис — означал для неоплатоников прямое слияние (хотя и всегда незавершенное), единение со сверхразумным Единым (cf. Епн. V 3), и более ничего; для каппадокийцев же он означал прежде всего сверхрациональную веру.

Итак, в каппадокийской школе был осуществлен первый вариант всестороннего синтеза христианской идеологии и догматики с неоплатонической философией. Это был восточный, греческий вариант, повлиявший более всего на судьбу именно восточной — византийской и палестинской — христианской мысли. Прямое влияние каппадокийцы оказали на Псевдо-Дионисия¹³, а через него на Максима Исповедника и всю позднейшую «диалектическую» традицию в византийской теологии. Восточная христианская мысль навсегда сохранит характерный для каппадокийцев интерес к проблеме образа (eikōn)¹⁴ и символа. Этот интерес станет чуть ли не основным

в период иконоборческого движения. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что первоисточником этого интереса было не столько известное место в Библии (Быт. 1, 26), сколько неоплатонизм. Сохранится на Востоке и свойственный каппадокийцам интерес к проблемам онтологии: учение об иерархиях сущего, ангельских чинах, тройственных небесах и т. п. К каппадокийцам восходит и Дионисиево деление всей теологии на катафатическую (утвердительную), апофатическую (отрицательную) и символическую. При этом вопросы апофатической и символической теологии займут на Востоке едва ли не центральное место. Проблемы этики, психологии и теории познания, равно как и проблемы философии истории, занимают у каппадокийцев, а вслед за ними и у других византийцев подчиненное положение¹⁵ или, во всяком случае, положение, не идущее ни в какое сравнение с тем, которое они занимают у латинских теологов, в особенности у Августина. И в этом основное различие средневековой мысли Востока и Запада.

Хорошо известно, что европейский Запад, несмотря на автономность своего развития, не был вовсе непроницаем для восточных, византийских идей. Уже в IX в. через Эриугену восточный онтологизм и символизм начинают внедряться в западноевропейское мышление¹⁶. Еще более значительным становится их влияние в XII—XIII вв. Но можно ли говорить о таком влиянии в более ранний период, скажем в эпоху патристики? Как объяснить, например, поразительное совпадение целого ряда мыслей Августина и Григория Нисского, Амвросия и Василия Кесарийского? Ответ на этот вопрос, как мы надеемся, дадут нижеследующие главы книги.

2. ИЛАРИЙ И ВИКТОРИН

Значение Илария из Пуатье и Мария Викторина Афра состоит прежде всего в том, что они перенесли на латинский Запад проблематику и отчасти методы, характерные в этот период для греческого Востока. Они также продолжили начатую еще Тертуллианом работу по переводу греческой философ-

ской и богословской терминологии на латинский язык, внеся большой вклад в формирование того специального, полуйскусственного языка, которым будет пользоваться вся средневековая западноевропейская философия и даже в какой-то мере философия Нового времени. При этом роль этих двух мыслителей в качестве посредников между латинской и греческой христианской культурой была различна: *Иларий*¹⁷ познакомил Запад с принципами систематической библейской экзегезы, давно практикуемой у греков, а также с существом восточных теолого-догматических дискуссий; Викторин через свои переводы познакомил Запад с неоплатонизмом и дал первый латинский вариант синтеза неоплатонизма с христианством. Общее между ними то, что они оба стоят у истоков классической латинской патристики IV—V вв.

Августин в «*De doctrina christiana*» называет Илария в числе тех, кто, подобно Моисею, похитившему при исходе из Египта египетские сокровища, овладел языческой ученостью, чтобы поставить ее на службу христианской вере (*De doctr. chr.* II 40).

В этот же ряд попадают у Августина и Викторин, и Лактанций, и Киприан. На самом же деле Илария лишь с большой натяжкой можно отнести к числу христианских «просветителей», каковыми, несомненно, были Викторин и Лактанций. Начитанность Илария в языческой литературе весьма ограничена. Цицерон, Квинтилиан, Сенека и немногие другие латинские классики составляют основу эрудиции Илария. Из христианских писателей он знает латинских — Тертуллиана и Киприана — и греческих — Афанасия Великого и особенно Оригена, которого он изучал и переводил с греческого на латинский в период малоазийской ссылки. Иларий — мыслитель не апологетического, а догматического типа: его задача — не столько оправдание, сколько позитивная разработка и систематизация христианского учения. Он чужд показной учености, свойственной, например, Лактанцию.

Главной своей целью Иларий ставит обоснование философскими средствами божественного триединства и особенно «единосущности» (консубстанциаль-

ности) бога-Отца и бога-Сына — «нерожденного» и «рожденного». Задача эта, как мы уже видели, сделалась первоочередной в связи с аптаррианской борьбой. На Востоке она решалась Афанасием и его сторонниками, особенно кашпадокийцами, путем привлечения неоплатонической методологии. Иларий, подключившись в бытность свою на Востоке к решению этой задачи, попытался решить ее традиционными «западными» средствами, исходя из философии стоицизма. Разумеется, для этой цели Иларий подверг стоицизм соответствующей интерпретации и редукции, что дало в результате своеобразную стойко-христианскую онтологию и гносеологию, изложенную в 12 книгах «De Trinitate».

Иларий еще до Августина считал веру и разум (*fides et ratio*) не только не противоречащими друг другу, но и находящимися в гармонии и всячески поощрял ученое исследование религиозных догматов. При этом он ссылался на то, что как вера, так и разум имеют божественное происхождение: разумность в человеке составляет образ бога. Божественное происхождение разума выражается и в постоянном его «богоискательстве». С точки зрения Илария (*De Tr.* I 4), история религий и философских систем есть история искания человечеством единого бога. Ближе всех к его постижению стоят стойки, дальше всех — эпикурейцы (*Ibid.* I 1—3). Но только Священное писание дает о боге адекватное представление (вера не исключает разум, но она выше разума). Через него мы узнаем, что бог есть «Сущий» и предикат бытия есть его основной предикат. Из него же следует, что бог непространствен, что он есть чистый дух, жизнь и свет и что вместе с тем он есть абсолютная простота и единство всех своих сил (*virtutes*) (*Ibid.* I 6).

Для доказательства *консубстанциальности* (термин самого Илария) Отца и Сына Иларий использует стоические понятия «родовой сущности», или природы, и ее модификаций, или «тонизаций». Как у стойков в сущности (*ousia — essentia*) или в основе (*hypostasis — substantia*) всех индивидуальных вещей лежит та же самая природа (*physis — natura*)¹⁸, модифицирующаяся и умножающаяся в этих

вещях, но не утрачивающая при этом ничего из своего единства, так, полагает Иларий, и в божественной сущности троица индивидуальных божественных лиц есть не что иное, как троица модификаций одной и той же божественной природы, в которых она неизменно сохраняет свое тождество.

На возражение ариан, что «рожденное» (Сын) и «нерожденное» (Отец) не могут иметь той же природы, Иларий отвечает учением (также зависящим от стоиков) об образовании индивидуальных вещей. Каждая новая вещь, согласно этому учению, возникает из уже имеющихся вещей либо через их смешение, либо через порождение или «квазипорождение» (*quasi nativitas*). Последний способ образования представляет собой пространственное обособление однородного. Примером служит огонь, переданный от одного факела к другим (пример, типичный для всей античной «экземпляристики», восходящий к эстафетам панэллинских игр). В этом случае новый огонь есть лишь обособленный старый; до своего обособления он также существует, но существует в тождестве со старым огнем. Рождение огня от огня есть только индивидуация того, что изначально содержится в рождающем и однородно с ним (*eiusdem generis*)¹⁹. Отсюда Иларий выводил возможность конsubstанциальности принципиально нерожденного бога-Отца и рожденного им бога-Сына: рожденный Сын оттого, что он рожден, не лишен вечного существования, ибо однороден с Отцом.

Все рассуждения Илария в его сочинениях теологически ориентированы. Тем более примечательны его довольно частые свободные экскурсы в область философской терминологии и в целом материалистический взгляд на природу.

Согласно Иларию, «не существует ничего, что в своей субстанции и в своем творении было бы бес-телесным; и все, будь оно на небе или на земле, будь оно видимое или невидимое, есть оформленные стихии (*elementa formata*)» (*In Mat.* 5). Существуют только тела и их качества, свойства и функции (*qualitates, proprietates, conditiones*). Среди всех свойств любой вещи имеются преходящие и при-входящие свойства — акциденции (*accidentia*) и

свойства, неотъемлемые от вещи, относящиеся к ее сущности, которые называются способностями или силами (*virtutes*) (In Ps. 53). Совокупность всех атрибутивных, неотделимых свойств, относящихся к одному и тому же материальному субстрату (*materia originalis*) и связанных между собой в неразрывное единство, составляет «природу» (*natura*) вещи. Впрочем, Иларий обозначает то же самое и другими терминами, такими, как «сущность», «род», «субстанция». Все эти термины выражают, по его мнению, лишь различные аспекты *самобытности* вещи: термин «сущность» (*essentia*) выражает *стабильность* бытия (от *esse*); «субстанция» (*substantia*) — *самодостаточность* этого бытия (*subsistit in sese*); «род, или природа» (*genus sive natura*) — *своеобразие* этого бытия²⁰. Все принадлежащие вещи внутренние силы и способности, вместе взятые, составляют ее «мощь» (*potestas*), которая вовне выражается в «действии» (*operatio*). Через действие раскрывается сущность, или природа, вещи (De Tr. IX).

Таким образом, в руках Илария неоплатоническая по происхождению восточная тринитарная терминология обретает латинские эквиваленты. Триада *substantia — potestas — operatio* есть латинский эквивалент неоплатонической триады *ousia — dynamis — energeia*, использованной, как известно, каппадокийцами. Однако заимствования Илария из восточных систем не идут, как правило, дальше терминологических. Он все же остается западноримским мыслителем. Он далек и от умозрительных тонкостей восточной теологии. В частности, он не придает такого значения, как, например, каппадокийцы, различию между понятиями «сущность» (*ousia — essentia*) и «ипостась» (*hypostasis — substantia*), что могло повлиять на аналогичную позицию Августина. Вместо греческой формулы «одна сущность в трех ипостасях» он ориентируется скорее на ставшую затем на Западе базисной формулу: «одна природа (сущность) в трех видах (*species*) или лицах (*personae*)».

Иларий стремится к примирению «гомоусианского» (ортодоксального) и «гомоюсианского» (одна из ветвей арианства) исповеданий, указывая на то, что

нельзя говорить о субстанциальном подобии (*similitudo*) предметов, не подразумевая в то же время их равенства (*aequalitas*) в смысле принадлежности к одному и тому же роду. Вместе с тем он различает субстанциальное подобие от подобия феноменального, внешнего, акцидентального, которое может не иметь под собой единства субстанции (*De Syn.* 72—76).

Представляют интерес взгляды Илария на пространство и время, которые рассматриваются им как производные от вещей, функциональные. Без вещей не существует ни пространства, ни времени. Они не субстанциальны и являются скорее измерениями или «обозначениями» изменений и движений, происходящих в самих вещах. При этом пространство и время суть характеристики именно изменяющихся и множественных вещей. Поэтому неизменный и единый бог вне пространства и времени. Если пространство и время всецело зависят от хода вещей, то сами вещи в своей субстанции от них не зависят. Таким образом, пространство и время служат как бы эпифеноменами вещей (*De Tr.* XII 16—27).

В учении Илария о познании преобладает стоический реализм, а именно идея, что познание есть «схватывание» (*katalepsis*) умом самой сущности предмета. Через действия вещей (*operatio*) раскрывается их сущность. Непосредственно человек через свои чувства (*sensus*) воспринимает именно действия, на основании которых он заключает о действующих силах (*virtutes*). Соединяя в мысли о предмете полученные представления о его силах, или способностях, он постигает его природу (*natura*), или сущность (*essentia*). В проявленных силах выражается вся природа вещи, не оставляя ничего недоступного познанию (*Ibid.* V 7).

Иларий разделяет и стоические идеи о языке. Все предметные наименования классифицируются им на «имена природные» (*nomina naturalia*), «имена произвольные» (*cognomina*) и «местоимения» (*pronomina*). Природные имена являются собственными именами вещей и выражают их сущность. «Сила наименований есть в то же время наименование силы» (*Ibid.* V 5). Поэтому познание и обучение долж-

ны состоять в раскрытии природной силы имен. Такого рода лингвистический «реализм» ориентировал Илария на уважительное отношение к тексту Писания и закрывал дорогу к слишком отвлеченной экзегезе.

Значение Илария из Пуатье не исчерпывается тем, что здесь было о нем сказано. Его трактат «De Trinitate» сыграл определенную роль и в истории литературного жанра. Пересыпанный молитвами и риторическими речитативами, сочетающий в себе аналитическое и исповедное начала, чисто философские пассажи с длинными богословскими рассуждениями, этот трактат начинал собой традицию средневековых теолого-философских трактатов, которые в большинстве своем были очень близки к нему по стилю. Ближайшим к Иларию продолжателем этой традиции был Августин, который использовал те же (хотя, кроме того, и другие, введенные впервые именно им) принципы в своей «Исповеди» и в других сочинениях. Августин сохранил также интерес к проблемам, обсуждавшимся Иларием, например к проблеме времени. В отношении других проблем, общих для него с Иларием, Августин пошел значительно дальше него в спекулятивном направлении.

*Марий Викторин Афр*²¹ может по праву считаться первым философом западного христианства — именно философом, а не просто философствующим идеологом или теологом, и притом философом неоплатонической ориентации. Как метко заметил Э. Жильсон, в сравнении с Викторином великий христианский платоник Августин «кажется больше озабоченным ограничением вторжения неоплатонизма в христианство, чем его введением. Теология Викторина показывает, что бы случилось, если бы гений Августина не удержал неоплатонизм в жестких рамках христианской веры»²².

Викторин был одним из самых просвещенных римлян IV в. Он был автором пользовавшихся высокой авторитетностью в латинском мире сочинений по грамматике и риторике, логике и философии. Его бюст был установлен еще при жизни на форуме Траяна, что было свидетельством высшего признания. Августин и его латинские современники

знакомились с неоплатонизмом по переводам, сделанным Викторинном. Будучи сначала противником христианства, Викторин становится в конце жизни его защитником и теоретиком и посвящает вопросам христианской догматики ряд выдающихся работ. Среди них наиболее значительными были «Книга к Кандиду о порождении божественного Слова» (*Ad Candidum liber de generatione divini Verbi*) и «Против Ария» (*Adversus Arium*). Первая из них была ответом на одноименное сочинение арианского теолога Кандида, который доказывал, что понятие вечного и неизменного бытия божества несовместимо с понятием рождения, поэтому бог не может ни родиться, ни быть рожденным и все, что существует помимо бога, могло быть только сотворено им. Следовательно, и Слово не рождено, а сотворено, создано, подобно другим вещам (PL 8, col. 1013—1020). В своих доказательствах Кандид опирался на Платоново учение о бытии. Контраргументы Викторина базируются в основном на философии Плотина. Однако посредством очень тонких дистинкций Викторин пытается применить неоплатоническую, субординационистскую по существу методологию как раз против субординационизма²³.

Викторин различает четыре ступени, или четыре модуса, бытия: 1) *истинно-сущее* (*ontōs onta*), куда относятся предметы умопостигаемые (*intelligibilia*); 2) *сущее* (*onta*), охватывающее предметы интеллектуальные (*intellectualia*), т. е. психические, мыслящие субъекты; 3) *не истинно не-сущее* (*mē ontōs mē onta*) — чувственные вещи, которые в определенном смысле существуют, в определенном не существуют, т. е. существуют временно, будучи всегда непостоянными; 4) *не-сущее* (*mē onta*) — материя чувственных вещей, ответственная за их изменимость и непостоянство (*Ad Cand.* 7—9). Ниже этих четырех уровней помещается *истинно не-сущее* — область невозможного, логически противоречивого, логического ничто, не имеющего ни бытия, ни имени. Выше — то, что превышает всякое бытие и может быть названо *сверхсущим* или *предбытием* (*proon*) (*Ibid.* 15). Это предбытие есть бог. Он есть не бытие (*mē on*), но причина всякого бытия; он

выше всех совершенств, но вместе с тем начало всякого совершенства. Он выше ума, выше истины, он — всемогущая потенция, и тем самым он не есть форма (Adv. Ar. III 7). Не есть форма, ибо он есть потенция всех возможных форм, а следовательно, не какая-нибудь определенная форма. Таким образом, бог Викторина — это всецело трансцендентное Единое неоплатоников. И так же как у последних, это трансцендентное постигается только через «незнание» (ignorantia) (Ad Cand. 14).

Для греков понятие «бытие» всегда означало *определенное* бытие. Вряд ли был прав Гегель, приписывая Пармениду понятие о бытии как о «чистом», т. е. совершенно лишенном всякой определенности, бытии. Ведь недаром Парменид называл свое бытие ограниченным, т. е. определенным, имеющим предел (границу), а значит, и определенным. С другой стороны, источником и как бы резервуаром, из которого возникает всякое определенное бытие, греки считали нечто беспредельное или, лучше, *неопределенное*, в чем все определенности (включая противоположные) содержатся в потенциальном виде, не имея друг перед другом никаких преимуществ, а поэтому не придавая неопределенному никакой специфики. Таковы апейрон Анаксимандра, первоогонь стоиков, первома́терия Аристотеля (которая, согласно прямому указанию самого Аристотеля, не имеет собственного бытия). Таково же и Первоединое неоплатоников, которое не есть бытие именно в силу того, что не поддается никакой спецификации, никакому определению. Однако оно есть бытие, любое определенное бытие *потенциально*, как его источник и беспредельный резервуар. Разумеется, в силу абсолютной неопределенности оно и *непостижимо* (постижение всегда есть определение), но зато постижимо любое его развертывание, самопроявление, любой его конкретный модус. Раскрывается же оно как мир конкретно возможного — «нус», ум, сфера понятия — и как мир конкретно действительного — душа, мир природы.

Указанный античный способ понимания бытия Викторин применяет к теологической проблеме. Неопределенный источник всякого бытия, жизни и

разума есть ветхозаветный бог-Отец. Само же бытие, жизнь и разум, в своей полноте и совершенстве есть бог-Сын, Логос²⁴. Он и выступает как первое «определенное и определяющее» (*definitus est et definitor*) (*Adv. Ar. IV 19*). Поэтому в библейских словах «Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 14) Викторин, противореча всей традиции, усматривает намек не на бога-Отца, а на Сына-Логоса (*Ad Cand. 14*). Вместе с тем Логос есть первое «определение» неопределенного бога-Отца, «слово», прерывающее его «молчание», «движение», нарушающее его «покой». «Бог есть как бы нечто скрытое... Сын — это форма, в которой бог показывается» (*Adv. Ar. I 53*). Сын — это исхождение, «процессия» (*processio*), эманация бога-Отца; это оформленный бог: он формирует, «образует» (в смысле придавать образ) бесформенную субстанцию Отца и тем самым ее «осуществляет», проявляет как определенную. И в случае Отца, и в случае Сына речь идет об одной и той же субстанции, хотя в первом случае о бесформенной, во втором — об оформленной. Проявление божественной субстанции, или сущности, выражение ее вовне через Логос и есть рождение — «рождение реальности, существующей до ее появления» (*Ibid. IV 15*). В этом смысле Викторин говорит о рождении того, что было всегда, т. е. Логоса.

Далее, Викторин устанавливает отношение Отца к Сыну как отношение потенции к акту, а рождение Логоса трактует как переход потенции в акт, который в силу переполненности Отца потенциальным бытием происходит вечно. В силу этого рождение Логоса нельзя понимать как временное событие. Вместе с неоплатониками Викторин толкует акт, действие, творческую активность как «образ» творческой потенции, или же «образ» той субстанции, которая проявляет себя в акте. Однако в отличие от неоплатоников из этого он выводит равенство обеих ипостасей — Отца и Логоса, так как он рассматривает Логос как «актуальную потенцию» бога, а самого бога-Отца как «потенциальный акт» (*Ad Cand. 17*) и в этой их взаимной детерминации видит основу их консубстанциальности. Бог не есть бытие, но он «имеет» (*habet*) бытие как свой Логос; Логос есть

бытие, но он и выше бытия как божественная «актуальная потенция» — «сила быть». Таким образом, требования тринитарной теологии заставляли Викторина сближать две первые ипостаси в противоположность Плотину, который делал акцент скорее на их различии²⁵. Это имело своим последствием трансцендентализацию бытия и иррационализацию Логоса: погруженные в глубины трансцендентного, бытие и логос утрачивали свою первоначальную античную прозрачность и обретали отчасти свойства непроницаемого платиновского Единого, что позволяло приписывать им те иррациональные библейские атрибуты, которые были бы совершенно неподходящи для неоплатонического Нуса.

Цели разрешения проблемы божественной кон- субстанциальности и триединства Викторин посвятил также свою метафизику души. Он исходил из буквального прочтения библейских слов о том, что человек создан *по* образу (*iuxta imaginem*) бога. Если «по образу», то это означает, что человек не есть непосредственно образ бога, но что он сделан по некоторой модели, являющейся образом бога. Эта модель, по которой он сделан и образом которой он в свою очередь является, есть Логос. Будучи образом Логоса, человек (точнее, его душа) выступает как *образ образа*, ибо сам Логос, как мы уже видели, у Викторина есть «образ» (*forma, species, imago*) бога-Отца. При этом образ Логоса в человеческой душе, согласно Викторину, тождествен с самой субстанцией души. Поскольку же между образом Логоса и самим Логосом, как между любым вообще образом и его оригиналом, существует определенное соответствие, постольку структура души должна быть аналогична структуре Логоса и через посредство Логоса должна отражать и саму структуру триединого бога (*Adv. Ar. I 25—28*).

Триединая божественная субстанция, проявленная в Логосе, представляет собой единство *бытия* (*esse*), *жизни* (*vivere*) и *разумения* (*intelligere*). При этом сила (потенция) бытия, по преимуществу принадлежащая первой ипостаси, реализуется в Логосе как жизнь и разумение, принадлежащие ему самому; в них-то бесформенная субстанция божества

и обретает свое оформленное, определенное, *логическое* бытие (Ibid. III 2). Сообразно с этим в субстанцию души также входят бытие, жизнь и разумение. При отвлечении от жизненной и разумной силы душа оказывается бесформенной подобно бесформенному бытию (*esse*) первой ипостаси. Бытие есть как бы только материя души, обретающая форму в «жизни» и «разуме», которые представляют собой как бы логос души (Ibid. I 32). Однако логос души есть *только образ* божественного Логоса, и поэтому жизнь и разумение, оставаясь кардинальными измерениями душевной субстанции, не переходят автоматически (как это происходит в случае божественной субстанции) из потенции в акт. Божественный Логос есть сам *этуальный* разум (Нус), и в нем всегда совпадают «мыслящее» и «мыслимое» (*intelligentia* и *intelligibilia*). Напротив, душа есть лишь разум (Нус) *в потенции*, и, хотя она всегда остается мыслящей, она может сделать содержанием своего мышления как сферу чисто умственного, интеллигибельного (и тогда она достигает единения с Нусом божественным в силу тождества объектов их мышления и становится одновременно мыслящей и мыслимой), так и сферу чувственного, материального (и тогда она нисходит на уровень простой «интеллигенции», мыслящей нечто ей неадекватное по природе). К этому располагает ее срединное положение между миром божественного и изменчивым миром вещей (Ibid. I 61). Как и у Плотина, судьба души определяется тем, куда она обратит свой «взор»: если вверх, к Нусу, — она возвышается и обожествляется; если вниз, к материи, — падает и оскверняется.

Однако к этой неоплатонической по существу доктрине Викторин, как и в других случаях, добавляет библейский элемент. В библейских словах о творении человека (Быт. 1, 26) он усматривает подтверждение своей доктрины об изменчивом статусе души. Человек создан не только по образу, но и *по подобию* бога. Что означает это подобие? Согласно Викторину, если «быть по образу» относится к субстанции души, то «быть по подобию» — к ее модификациям и акциденциям. Субстанция постоянна, моди-

фикации преходящи и переменчивы. Поэтому душа не может перестать быть образом Логоса, но она может утратить и вновь вернуть себе свое подобие ему. Падение души в результате отвращения ее от божественного Нуса и есть утрата ее изначального подобия Логосу. Но сколь бы низко душа ни пала, сколь бы сильно ни затемнился в ней божественный образ, само неотчуждаемое присутствие в ней этого образа позволяет ей вновь обрести утраченное подобие через переориентацию своих стремлений с мира чувственного на мир духовный (Ibid. I 20).

Все эти рассуждения об образе и подобии, знакомые нам уже по учениям каппадокийцев и Илария, могут показаться надуманными и странными современному читателю. В библейском тексте вряд ли подразумевалось какое-либо различие между «образом» и «подобием». Но конфессиональное отношение к этому тексту современников Викторина заставляло их искать даже в ничего не значащих различиях и даже стилистических фигурах сакраментальные смыслы. На нефилософском тексте они строили целую метафизику и, конечно, метафизику, сообразную не столько с духом Библии, сколько с духом их эпохи. Вот почему у Викторина немногочисленные маяки-библеизмы буквально захлестываются бушующим морем неоплатонических рассуждений и все же не затопляются полностью, оставаясь для него ориентирами, указывающими курс в грядущее средневековье.

Викторин, по-видимому независимо от каппадокийцев, решал те же, что и они, проблемы и давал сходные с ними решения этих проблем. Как и они, Викторин обсуждает проблему божественной трансцендентности, проблему образа и прототипа, образа и подобия, проблему триадичности сущего, познания через незнание и т. п.²⁶ Совпадение объясняется, конечно, общей философской базой греческих теологов и Викторина, каковой был неоплатонизм. С другой стороны, оно объясняется сходством религиозного климата обеих частей империи. Но между каппадокийцами и Викториним существует и важное различие. Викторин почти не касается космологических проблем, столь существенных для греческой

школы, и концентрирует свое внимание главным образом на проблеме души и душевных способностей. В этом его можно считать указующим путь всей западной раннесредневековой философии. Его непосредственным преемником здесь будет Августин, который, по всей вероятности под влиянием Викторина, включит психологию в качестве важной составной части в *orbis* теологии, усмотрев вслед за ним в душе образ божественного триединства. Тем самым была осуществлена легитимизация психологии в рамках теологического мирозерцания средних веков.

3. ИЕРОНИМ И АМВРОСИЙ

Иероним Стридонский и Амвросий Медиоланский пользовались в средние века высочайшим авторитетом отнюдь не из-за философской оригинальности или теологической «глубины». Оба они были не столько теоретиками, сколько практиками. Их авторитет зависел от весомости того вклада, который они внесли в дело институционализации церкви и утверждения норм христианской практической морали. В сознании средневекового человека Иероним всегда оставался символом и протагонистом ученого монашества, Амвросий — образцом просвещенного епископа и учредителем католической литургии («амвросианский стиль»). И все же в исследовании, посвященном становлению средневековой философии, их нельзя обойти молчанием²⁷.

*Иероним*²⁸ был одним из величайших эрудитов своего времени. Ученик знаменитого грамматика Элия Доната и уже знакомого нам ритора и философа Мария Викторина, Иероним был настолько сильно связан с античной классической культурой, что, несмотря на «благочестивое» стремление искоренить в себе дух Цицеронианина, чтобы стать «чистым» христианином, он так и не смог до конца своей жизни найти убежище (даже в годы отшельничества) от осаждавших его образов Вергилия и Цицерона²⁹. По иронии судьбы, то, что столь ревностно и столь безуспешно искоренял в себе Иероним, оказалось едва ли не самой ценной частью его громад-

ного литературного наследия. Проникшие на страницы его сочинений многочисленные цитаты из римских классиков позволяли средневековому читателю не только знакомиться под руководством церковного авторитета с античным мироощущением, но и устанавливать отношения преемственности этого мироощущения с христианским. «Наш Туллий», «наш Флакк», «наш Марон», как любовно называл их Иероним, стали благодаря ему «нашими» Цицероном, Горацием, Вергилием также и для интеллектуалов латинского средневековья. Высокая оценка Иеронимом Сенеки и Филона Александрийского, жизнеописания которых он приводит в сочинении «О знаменитых мужах» (*De viris illustribus*) наряду с биографиями святых христианской церкви, содействовала популярности в средние века их философских идей.

Как моралист Иероним привораживал концепции римского стоицизма, почерпнутые из сочинений Сенеки и Цицерона, к задачам аскетической христианской нравственности. Много внимания он уделял проблемам воспитания. Еще при жизни скандальную известность получили его письма о сохранении девственности, проникнутые духом обостренного эротизма и одновременно ригоризма. Вообще переписка Иеронима имеет немалое историческое значение. Особую ценность как источник исторических сведений представляет его полемика с Руфином, бывшим другом, а впоследствии идейным противником Иеронима.

Иероним написал комментарии почти на все книги Библии. Однако он в принципе отвергал аллегорическую и символическую экзегезу и отступал от буквального толкования Писания разве только в сторону морализирования. Поэтому его богословские сочинения бедны философским содержанием. Но работа Иеронима над Библией все же имела для средних веков и вообще для христианства громадное значение. Мы говорим о деятельности Иеронима как переводчика. Владея тремя языками — латинским, греческим и древнееврейским, он по поручению папы Дамасия осуществил первый перевод Ветхого завета на латинский непосредственно с древнеев-

рейского и уточнил и отредактировал латинский перевод Нового завета. Так появился на свет текст Вульгаты, в литературном отношении превосходящий все существовавшие до него латинские переводы. Этот текст был насыщен современной Иерониму философской лексикой (см. выше, с. 42). В то же время язык Вульгаты был приспособлен к требованиям времени, приближен к народной латыни, что обусловило доступность содержания Иеронимовой Библии средневековому читателю, далеко отошедшему от канона латыни классической. Получив свою авторитетную Библию, латиняне больше не зависели от греческой Септуагинты, а следовательно, меньше зависели и от греческой духовной опеки вообще. Так труд Иеронима (по происхождению, возможно, грека) невольно способствовал усилению духовной автономии латинского мира, дальнейшему размежеванию латинской и греческой культуры, а следовательно, и философии.

Историческая роль *Амвросия Медиоланского*³⁰, во многих отношениях антипода Иеронима³¹, состояла, напротив, в сближении латинского и греческого элементов в христианстве. Подобно Иерониму, он получил латинское риторическое образование и всю жизнь находился под влиянием сочинений Цицерона. Об этом свидетельствует, в частности, его работа «Об обязанностях служителей» (*De officiis ministrorum*), являющаяся фактически христианским парафразом цicerоновской «*De officiis*»³². Теоретической основой морального учения Амвросия служит главным образом римский стоицизм. Однако в других важных пунктах Амвросий следует не латинянам, а грекам. Его пасторская и проповедническая деятельность проходит в условиях острой борьбы правоверия с арианством, свившим себе гнездо в северной Италии, где находилась тогда столица империи и где жил Амвросий. Решительный идеологический отпор арианство получало только на греческом Востоке, особенно у каппадокийцев. Может быть, поэтому лидер западной ортодоксии Амвросий пошел на выучку к грекам, сделавшись их подражателем и в вопросах церковной организации и литургии (литургические песнопения Амвросий со-

чинял под влиянием греческой музыки), и в доктринальных вопросах. По-видимому, греческим языком Амвросий владел довольно хорошо. Во всяком случае он, несомненно, читал труды каппадокийцев и Филона, а возможно, и Оригена. В подражание Василию Великому он сочинил комментарий на «Шестоднев» (Hexaëmeron), написал экзегетические гомилии на другие книги и сюжеты Библии: «De Abraham», «De Noe et arca», «De Cain et Abel» и др. Во всех этих комментариях чувствуется сильное влияние греческой экзегетики, хотя в философском отношении они намного ниже подобных же греческих³³.

Заслугой Амвросия считается то, что он в еще большей мере, чем Иларий из Пуатье, перенес на Запад восточный метод символической и аллегорической экзегезы. Именно в этом он был учителем затмившего его во всем другом Августина. Однако почти во всех случаях экзегетика Амвросия ограничивается моральным комментарием. Онтологическая проблематика его не интересует. Даже в комментарии на «Шестоднев» теология и метафизика оттеснены на второй план морализированием.

Следует сказать, что вместе с методом символической экзегезы Амвросий позаимствовал у греков и ряд содержательных идей. Греки, как мы знаем, толковали Писание в терминах неоплатонизма. Некоторые идеи неоплатонизма перешли и к Амвросию³⁴. Так, Амвросий отрицал позитивность зла: зло есть небытие (De Is. 60—61); утверждал, что душа бессмертна, ибо она есть жизнь (De bon. mort. IX 42); что человек есть душа, владеющая телом (Ibid. VII 27), и т. п. Скорее всего эти идеи Амвросий приобрел не из книг неоплатоников, а именно из сочинений своих единоверцев — греческих экзегетов. От них же он перенял библейское представление о боге как абсолютном бытии, «всегда сущем» (De fid. III 15). Таким образом, можно предположить, что Амвросий и был как раз тем посредником между греческой и латинской христианской мыслью, без существования которого было бы очень затруднительно объяснить поразительные совпадения во взглядах каппадокийцев и никогда не читавшего и

почти не знавшего их Августина. Правда, речь здесь может идти только о гипотезе. Амвросий не слишком любил и не слишком знал философию. А совпадение позиций Августина и каппадокийцев касается довольно тонких философских вопросов. В этом отношении сам Амвросий ни в какое сравнение ни с Августином, ни с каппадокийцами не идет. Он подобен скорее Иоанну Златоусту. Как и тот, он прославился своими обличительными проповедями, разносившимися с миланской кафедры по всему латинскому миру. В них он обличал корыстолюбие римских богачей и развращенность правителей и плебса, восставал против насилия и защищал угнетенных. В них, между прочим, он объявил, что общественная собственность на землю является естественным и неотчуждаемым правом, а частная собственность возникла в результате узурпации этого права. Близкие взгляды высказывал и его младший современник — грек Иоанн Златоуст. Среди слушателей этих проповедей Амвросия был, как мы увидим, крупнейший представитель западной патристики — Аврелий Августин.



ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗЦА:
АВРЕЛИЙ АВГУСТИН





До сих пор речь шла о мыслителях, каждый из которых внес большой или меньший вклад в ту мировоззренческую революцию, которая сопровождала процесс упадка античного общества и зарождения социальных институтов общества средневекового. Сущность этой «революции» заключалась в переориентации античного мышления с природного «космоса» и рационального «логоса» на сверхприродного бога и иррациональную веру. К концу IV в., т. е. ко времени окончательной победы христианства над язычеством в греко-римском мире, указанная переориентация в основном уже совершилась. Определился новый универсум рассуждения, с новыми темами и проблемами, стилем мышления, идеями и языком, и это был уже не античный, а средневековый универсум — пространство, в котором в течение столетий вращалась мысль средневекового человека. Первым на Западе, кто вступил в этот универсум с полным сознанием его исторической перспективы, кто упорядочил его на свой, латинский, манер и привел к виду, наиболее удобному для трансляции в последующие века, был Августин. Он же представил латинскому миру всеобъемлющее мировоззрение, которое, хотя и в редуцированном виде, стало собственным мировоззрением западного средневековья по меньшей мере до XIII в., т. е. до момента, когда стали появляться мыслители, способные соперничать с авторитетом Августина. Его мысль была тем образцом, первообразом, по которому мерили свои суждения средневековые философствующие теологи, пользовавшиеся, как мы уже говорили, своего рода иконографическим методом. Эти теологи соперничали между собой в том, кто из них в своих писаниях более точно следует аутентичному мнению Августина, кто лучше понимает дух его сочинений, кто выводит из его утверждений более соответствующие

этому духу следствия. Большинство латинских христианских писателей «почитали за честь именоваться учениками Августина и слова его почитали для себя законом»¹.

Родоначальник западноевропейской средневековой образованности Алкуин (737—804) переписывал целые разделы из сочинений Августина для подтверждения своего учения о душе и свободе воли. Спор о предопределении, разразившийся в IX в. в каролингской школе, в котором приняли участие Готшалк (819—868) и Рабан Мавр (776—856), Хинкмар (806—882) и знаменитый «еретик» Эригена, был в первую очередь спором о «правильном» (где правильность оценивалась, конечно, с точки зрения потребностей времени) истолковании соответствующего учения Августина². Отец средневековой схоластики Ансельм Кентерберийский писал в своем трактате «De Trinitate»: «Если кто-нибудь найдет в этом сочинении какое-либо мнение новым и (что означает: и поэтому! — Г. М.) противоречащим истине и на этом основании осудит меня как новатора и проповедника лжи, то пусть он внимательно прочитает трактат Августина «О троичности» и судит тогда о моем сочинении по сочинению этого отца»³. На Августина опирались Абельяр и Петр Ломбардский, Бернар Клервосский и викторианцы, Жан де Рошель и школа Шартра. Но и в XIII в., в период возникновения великих средневековых систем Фомы Аквинского и Дунса Скота, Августин не потерял полностью своего значения классического образца. Дунс Скот в своих опровержениях Фомы более 800 раз ссылается на авторитет Августина. А сам Фома в одной только «Сумме теологии» цитирует Августина более 2000 раз. Авторитет Августина, который на какое-то время, казалось, затмился авторитетом вознесенного аверроистами и Фомой Аристотеля, в XIV в. вновь обретает силу в школе Оккама.

Сказанное выше не только подтверждает выдвинутый нами тезис об иконографичности средневековой философии как ее характернейшей черте, но и позволяет установить тот мировоззренческий архетип, на который ориентируются «философы-иконо-

писцы» средневековья, во всяком случае средневековья раннего и, конечно, латинского, т. е. западноевропейского. Как мы теперь видим, этим архетипом было как раз мирозерцание Аврелия Августина. Анализ этого мирозерцания есть одновременно анализ основных измерений раннесредневековой мысли. Вместе с тем это анализ явления, в котором противоречия и глубинные проблемы этой мысли запечатлелись наиболее выразительно, как обычно бывает в мировоззрении классика. Но Августин не только классик средневековой мысли, он также еще и представитель античной культуры. «Августин принадлежал к обоим мирам во многих отношениях и не меньше, чем в других, в отношении интеллектуальном»⁴. Другими словами, и в отношении хронологии своей жизни, и в отношении своего учения Августин — фигура пограничная, и это обстоятельство должно постоянно учитываться в историко-философском исследовании.

Сделанные нами выше предварительные замечания, возможно, помогут читателю лучше понять значение философского творчества Августина, к рассмотрению которого мы теперь переходим. Читатель, может быть, одобрит и избранный нами план изложения. Первая глава настоящего раздела будет посвящена творческому пути и общефилософской позиции Августина, остальные — основным частям его учения. По нашему убеждению, из подобных же частей складывалось и мировоззрение средневекового человека.



Глава первая

СОМНЕНИЕ И ВЕРА

Идейное развитие *Августина*¹ от философствующего ритора цицероновской школы до признанного уже при жизни крупнейшего теолога церкви может быть охарактеризовано как путь преодоления сомнения. И его жизнь, и само учение разделяются одной важной вехой на два больших этапа. Первый этап, продолжающийся до обращения в христианство, — это время философских поисков, сомнений и колебаний, частых жизненных перемен, неустойчивости воли, душевного беспокойства и неудовлетворенности. Итоги этого периода Августин подводит в своей автобиографической «Исповеди» (*Confessiones*) — самом искреннем и психологически насыщенном сочинении, принадлежащем его перу. Второй этап, начинающийся с конца 80-х годов IV в., отмечен непрерывно возрастающим философским догматизмом, стабилизацией жизненных и теоретических позиций, консерватизмом воли, душевным равновесием и уверенностью в своей правоте. Этот период также завершается своего рода исповедью — сочинением «Пересмотры» (*Retractationes*), в котором Августин уже незадолго до смерти, как бы предвидя будущее громадное влияние своих сочинений, критически пересматривает каждое из них, внося коррективы в те места, которые могли быть истолкованы в несоответствии с установленным вероучением церкви. На первом этапе Августин озабочен преимущественно собственным «я» и своей личной судьбой; на втором — исторической и эсхатологической судьбой человечества. Избрав путь христианского пастыря и

проповедника, он безраздельно отчуждает интимные симпатии и интересы своей личности в пользу интересов церкви, делает церковный авторитет высшим арбитром своего мышления и по мере возрастания такого рода интеграции его личности с безличной церковью, по мере, так сказать, тотализации личности исследовательский, научный интерес, чрезвычайно характерный для его раннего творчества, все более уступает интересу идеологическому, и, как следствие этого, склонность к беспристрастному анализу (и самоанализу) сменяется склонностью к широкомасштабному, догматически нормированному синтезу и истолкованию.

И все-таки было бы неправильно чрезмерно противопоставлять Августина раннего и позднего, как неверно было бы преувеличивать значение его «обращения» для формирования его личности. Во всяком случае превращение (обращение) Августина из ритора в теолога было не мгновенным актом таинственного озарения, а довольно длительным процессом, детерминированным обстоятельствами его жизни, особенностями его личности и образования. Сочинения Августина, дошедшие до нас, все были написаны после его «обращения», т. е. во второй период жизни. И все же многие из них (особенно ранние) могут считаться произведениями вполне светскими, исследовательскими и аналитическими. Таковы, например, написанные им в ближайшее после обращения пятилетие: «Против академиков» (*Contra Academicos*), «Об учителе» (*De magistro*), «О музыке» (*De musica*), «О количестве души» (*De quantitate animae*). К философским, а не теологическим следует отнести и такие важные для понимания мировоззрения Августина сочинения, как «О порядке» (*De ordine*) и «О свободной воле» (*De libero arbitrio*). Во всех названных работах мы встречаемся скорее с Августином первого этапа, каким он себя изобразил в «Исповеди», чем с Августином-теологом. По античным стандартам философскими могут считаться и такие сочинения, как «О блаженной жизни» (*De vita beata*) и «Монологи» (*Soliloquia*). Философской и, конечно, аналитической является и значительная часть «Исповеди», написан-

ной около 400 г. Правда, в 90-х годах Августин наряду с указанными пишет и ряд специально теологических сочинений, в частности против манихеев и донатистов, и теологические темы все больше вытесняют к концу столетия (особенно после 395 г., когда Августин становится епископом) темы светские. И все же период, заканчивающийся написанием «Исповеди», можно в каком-то смысле квалифицировать как переходный и считать *аналитическим* и *исследовательским* периодом творчества Августина. По-видимому, к этому времени должна была бы относиться и приписываемая иногда Августину работа «Принципы диалектики» (*Principia dialecticae*).

После 400 г. специально философские работы у Августина встречаются редко. Философские темы вводятся им почти исключительно по поводу теологических, хотя нередко трактуются довольно глубоко, как в «*De civitate Dei*» или в «*De Trinitate*». Вместе с тем именно в это время наступает период мировоззренческого синтеза, осуществляемого Августином на теологической основе; именно теперь Августин приступает к систематическому подведению исторического и природного бытия под догматы веры и превращается из ученого-исследователя в теолога-экзегета и системосозидателя. Свидетельствами этому помимо только что названных сочинений могут служить Августиновы комментарии на книгу Бытия («*De Genesi ad litteram*», «*De Genesi contra manichaeos*»). Таким образом, мы имеем право назвать этот поздний период творчества Августина *синтетическим* и *догматическим*. Поскольку же именно в это время обостряется интерес Августина к мировой истории, этот период можно также назвать историческим.

Легко понять, что аналитический период должен дать нам основной материал для изучения психологии творчества Августина, а также для исследования его теории познания и методологии, в то время как синтетический, или догматический, период будет основой для реконструкции его онтологии, космологии, философии истории и социологии. Вопросы этики были в центре внимания Августина на обоих

этапах, хотя в позднем творчестве они ставятся, как правило, в теологическом контексте. В трактатах против пелагиан (например, в «Contra Julianum») мы имеем этику Августина-теолога, весьма отличную от этики Августина-философа в «De libero arbitrio». Итак, творческий путь Августина — путь от сомнения к вере, от критики к догматике. Фактически это был путь многих образованных римлян той поры, переходивших из язычества в христианство. Обычно такому переходу предшествовала драматическая переоценка значения всей античной культуры и образованности. В своих сочинениях Августин оставил нам следы этой критической рефлексии.

Первые книги августиновской «Исповеди» изображают нам ее автора глубоко разочарованным прежде всего в системе классического римского образования, в котором главное место занимала изящная словесность и риторика. Августин сурово осуждает себя за юношескую увлеченность римскими поэтами, особенно Вергилием (Conf. I 13). Он обвиняет здесь классическую поэзию в преступной связи с языческой мифологией, в духовной неполноценности, в аморализме. Ненамного выше ставит Августин в «Исповеди» риторику, овладению которой он отдал лучшие годы своей молодости. Вообще свои молодые годы и все с ними связанное он изображает почти в одних черных тонах. Исключение составляет тот счастливый момент, когда в порядке изучения красноречия он прочитал диалог Цицерона «Гортензий», после чего «с невероятным душевным пылом возжаждал бессмертной мудрости» (Conf. III 4). Именно этот, ныне утраченный диалог Цицерона заронил в душу девятнадцатилетнего Августина первые зерна того сомнения относительно значимости мирских, чувственных удовольствий и благ, которое, периодически возобновляясь, постепенно привело его к морально-религиозному ригоризму «Исповеди». Чтение «Гортензия» обратило Августина к философии, с которой он связал всю свою дальнейшую жизнь. Однако нельзя сказать, что августиновское сомнение не коснулось и самой философии. По крайней мере что касается античной философии, то и в «Исповеди», и в более поздних

своих сочинениях он видит в ней больше сомнительного и предположительного, чем истинного и достоверного. Можно даже сказать, что крупнейший духовный перелом в жизни Августина, завершившийся его обращением в христианство, был подготовлен как раз состоянием продолжительного скепсиса в оценке возможностей философии, в котором он находился под влиянием идей Аркесилая и Карнеада, почерпнутых из Цицероновской работы «*Academica*» (Conf. V 10). Утраченное доверие к философии вернулось потом к Августину уже через посредство обретенной им религиозной веры.

И все же, несмотря на суровые оценки, содержащиеся, например, в «Исповеди» или в «Граде божьем», Августин никогда не был ни врагом, ни хулителем, ни гонителем античной культуры, вроде Татиана или Арнобия. Скорее он был ее полноправным представителем и тонким ценителем. Достаточно сказать, что и в главном своем труде — «Граде божьем», в первых его книгах, он цитирует римских поэтов чаще, чем Библию; что в своих сочинениях он ссылается почти на все диалоги Цицерона, о котором он говорит, что им «философия на латинском языке была начата и закончена» (Cont. Acad. I 3); что он прекрасно знает труды римского энциклопедиста Марка Варрона, которого называет «величайшим эрудитом среди людей» (De civ. Dei VI 6). К этому можно добавить основательное знакомство Августина с сочинениями философов Сенеки и Апулея, историков Тита Ливия, Юстина и Иосифа Флавия, а возможно, и Геродота, натуралиста Плиния Старшего и мифолога Корнелия Лабеола. Знает Августин и греческих философов. Он многократно цитирует платоновский диалог «Тимей», перелагает содержание отдельных пассажей «Пира», «Федра», «Менона», «Горгия». Об Аристотеле он судит, правда, только по «Категориям». Платиновы «Эннеады» и сочинения Порфирия он знает по переводам Марья Викторина. Но в основном о греческой философии Августин судит по пересказам Цицерона и популярным латинским компиляциям вроде «Аттических ночей» Авла Геллия, на которого он также ссылается.

Таким образом, Августин демонстрирует достаточное почтение к античной культуре уже самой своей эрудицией и самим способом ее употребления. Но возникает вопрос: сколь глубока эта эрудиция? Можно ли сравнивать Августина с его просвещенными предшественниками, такими, как Платон, Аристотель или даже Цицерон? Отвечать на эти вопросы надо, конечно, с учетом особенностей той эпохи, в которую жил Августин. Это была эпоха нарастающего культурного оскудения Средиземноморского региона; эпоха, когда место образованного юриста, ратора, грамматика или поэта, символизировавших когда-то римскую культуру, заняли церковный проповедник и религиозный демагог, монах и аскет, когда римские театры и ростры стали приобретать тот покинутый и антикварный вид, который они имеют теперь, а рядом с ними стали заботливо возводиться соборы и монастыри, на какое-то время оградившие себя от «света» светской культуры. Образованность, которая еще существовала в это время, была, конечно, сугубо эклектической и компилятивной. Может быть, поэтому утверждать вместе с Нуриссоном, что философия Августина «питалась ото всех источников античной мудрости»², — это значит утверждать нечто истинное. Образованность Августина компилятивна, фрагментарна и несистематична. Его информация получена чаще всего из вторых рук; его сведения не точны, его референции обычно случайны. И тем не менее прав был Дэвид Ноулс, говоря: «Трудно представить себе другого философа или теолога того же масштаба, что и Августин, который стоял бы настолько выше используемых им авторитетов и вместе с тем был столь бедно обеспечен научными ресурсами своего века»³. Приходится только удивляться тому, что, не обладая достаточными научными ресурсами, Августин все же сумел не только войти в круг весьма непростых проблем античной философии и дать им свое решение, но и построить своеобразную историю философии, которая, сколь бы искаженно она ни представляла факты, содержала в себе одну важную, неизвестную античной доксографии идею — идею развития.

1. АВГУСТИН И ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Августин разделял все три известных поздней античности понимания философии: *теологическое*, или «мистическое», *систематическое*, или «конструктивное», и *аксиологическое*, или «этическое». Чаще всего он ставил их в определенное между собой отношение. Высшая и наиболее истинная философия — та, которая учит любви к богу, т. е. философия-теология. Этически понимаемая философия, ищущая ответа на вопрос, что должно быть для человека высшим благом, служит истинной философии и есть ступень к ней, так как высшим благом является в конце концов бог. В свою очередь систематическая трехчастная философия венчается этикой, а две другие ее части (физика и логика) служат только средствами этики (*De civ. Dei VIII 8*). В соответствии с указанной субординацией Августин оценивает значение различных философских школ древности. В своем историко-философском экскурсе в VIII книге «*De civitate*» он с самого начала оговаривает, что его интересуют не «всякие вообще пустые мнения всех философов, но только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению этого греческого слова, как учение или наука о божестве» (*Ibid. VIII 1*). Однако он начинает не с философов-теологов, а с философов-«физиологов», которых распределяет по двум группам: *италийские* философы, родоначальником которых был Пифагор, и *ионийские*, в числе которых Августин называет Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена и учеников последнего — Анаксагора, Диогена из Аполлонии и Архелая. В сравнении с Аристотелем или Диогеном Лаэртцем Августин не сообщает нам о жизни указанных философов почти ничего нового⁴. Ранняя фаза развития греческой философии представляется Августином как господство материализма и натурфилософии (*Ibid. VIII 3*), хотя уже и на этой стадии он находит признаки providенциального движения философии к теологии или во всяком случае к идеализму. Но для Августина эта стадия является не более как предфилософской, ибо

подлинная философия начинается, по его мнению, с Сократа, который «первым направил всю философию на улучшение и исправление нравов» (Ibid.), т. е. понял ее как аксиологию и этику. Ошибкой философов ранней стадии Августин считал, приписывая свой взгляд и Сократу, то, что они обратились к исследованию физической природы прежде, чем прошли нравственное очищение и возвысились до созерцания «природы бестелесного и неизменяемого света, в котором неизменно пребывают причины всех сотворенных вещей» (Ibid.), т. е. до созерцания бога. Сократ же, согласно Августину, отвратился от натурфилософии, видя, что причины природных явлений «находятся только в воле единого и высочайшего бога» (Ibid.).

Заметим сразу, что в этом рассуждении о Сократе мы сталкиваемся с одной из фундаментальных августиновских установок, касающихся изучения природы, — с установкой, ставшей впоследствии характерной для всей средневековой мудрости. Это такое отношение к природе и натурфилософским исследованиям, когда они рассматриваются всецело зависимыми соответственно от бога и теологии. В эпоху классической античности природа выступала прежде всего как предмет эстетического переживания и наслаждения. Наука и мудрость были преимущественно созерцательными, «теоретическими» (от греч. *theōria*), а сама практика (*praxis*), или искусство жизни, виделась как завершающаяся в теории, в созерцании природы. Лучше всего эту античную точку зрения выразил Аристотель, поставив созерцательные добродетели выше практических и завершив пирамиду бытия мышлением, мыслящим само себя (Метафизика XII 6—9). В определенном смысле можно сказать, что созерцание природы понималось тогда как самоцель, предмет последнего стремления человека. Отзвуки такого понимания слышатся и в эллинистическую эпоху: в эпикурейской «атараксии», означающей свободное от страха, интимное, созерцательное единение с природой; в стоической «апатии», возвращающей человека к его природной основе, к естественному разумному порядку, нарушаемому иррациональными импульсами

страстей; в стойко-эпикурейском полагании созерцательной «физики» как пропедевтики к науке о счастье, т. е. к этике.

В Новое время постепенно возобладали иное отношение к природе — отношение практическое, утилитарное или даже «инструментальное». Существо этой позиции было с большой силой выражено Фр. Бэконом. Созерцание природы не есть самоцель, но есть лишь средство улучшения человеческой жизни либо средство господства; теория — служанка практики. Античный принцип красоты в отношении к природе был замещен принципом пользы, принцип гармонии — принципом господства, принцип созерцания — принципом преобразования. Здесь не место говорить о тех последствиях, к которым привело такое замещение.

Позиция патристики и средневековья в этом вопросе является как бы промежуточной между двумя вышеупомянутыми. Созерцание природы не является здесь самоценным или самодостаточным, однако отношение к ней не может быть названо и практическим в современном смысле слова. И все же в каком-то смысле его можно назвать утилитарным, в каком-то — созерцательным, а именно: *созерцание* природы, понятое как *эстетическое* созерцание, а не научная «теория», рассматривается здесь как *полезное* средство умозрительного восхождения к богу, решающее вполне «практическую» задачу — задачу спасения души. Вместе с тем научное анатомирование природы, служащее земному комфорту, в силу концепции призрачности земных благ видится чем-то суетным и несущественным, а то же анатомирование ради познавательного прогресса — чем-то сомнительным или даже нечестивым из-за трансцендентного, божественного, сверхразумного происхождения всех природных явлений. И уже совсем кощунственным представляется активное преобразование человеком природы, которое означало бы злонамеренное вмешательство в установленный богом порядок, означало бы богоборство. Может быть, поэтому трансмутационные изыскания средневековых алхимиков во всеобщем мнении были делом подозрительным и нечестивым, граничащим с колдовством

и происходящим не без участия демонических сил. В двух словах это отношение к природе может быть выражено так: природа есть божественное творение; ее созерцание полезно, если его целью является не наслаждение ею самой, а наслаждение ее творцом; ее познание либо вообще недоступно для человека, либо достигается через божественное откровение; ее преобразование — дело противозаконное, а поэтому наказуемое. У истоков этого мировоззрения стоял Августин.

Вернемся, однако, к Августиновой истории философии. Сказав далее о выдающейся жизни и трагической смерти Сократа и упомянув о сократических школах, Августин обращается к тем, ради кого и был, по его словам, предпринят этот историко-философский экскурс, — к Платону и платоникам, которые «заслуженно пользуются великой славой» (*De civ. Dei VIII 12, 13*) и, «как никто другой, близко подошли к нам (христианам)» (*Ibid. 5*). Правда, Августин оговаривает, что он не собирается рассматривать все воззрения Платона, но только те из них, которые имеют отношение «к истинной религии» и которые побудили платоновских последователей увидеть в боге «начало бытия, разумения и жизни» (*Ibid. VIII 4*). На самом же деле почти все, что говорит дальше Августин в VIII книге «Града Божьего», относится не к Платону, а к платоникам, а точнее — к воззрениям Плотина и Порфирия, в вопросе же ложного или истинного богопочитания — к воззрениям Порфирия и Апулея. Похоже, что Августин чаще всего не видел большого различия между воззрениями Платона и воззрениями его отдаленных последователей — неоплатоников, которые на деле расходились весьма существенно. В других, более редких, случаях он противопоставляет Платона и платоников, однако противопоставляет иногда ошибочно (*De civ. Dei XXII 27; XII 13* и др.).

Нельзя забывать, конечно, что Августин не присваивал себе роли историка философии, или доксографа. Свой знаменитый экскурс в историю философии он предпринимает из иных соображений — соображений скорее идеологических или даже риторических,

а не научных; он хочет сразиться с противником, наиболее опытным и тонким, олицетворяющим язычество в его изысканно духовной и нарочито интеллектуалистической форме, каковую являл собой платонизм. Поэтому вначале он демонстрирует превосходство учения платоников в сравнении со всеми другими античными философскими и мифологическими теориями: в сравнении с двумя видами теологии — мифической и гражданской; в сравнении с теологической герменевтикой Варрона и разоблачающими признаниями самих языческих жрецов (Нумы Помпилия и Льва Египетского); в сравнении с теми, шедшими в объяснении мира дальше других, которые искали субстанциальную основу всех явлений, но находили ее в чем-то телесном (как Фалес — в воде, Анаксимен — в воздухе, стоики — в огне, эпикурейцы — в атомах), иногда обожествляя стихии, как стоики обожествляли и наделяли разумом огонь (De civ. Dei VIII, 5). Платон и платоники, по убеждению Августина, превосходят все эти мнения прежде всего своим учением о бестелесной, божественной первооснове всего сущего — учением о едином боге, уподобляясь которому, познавая и любя которого человек становится поистине мудрым (Ibid.); учением, признающим «истинного бога и творцом вещей, и источником света истины, и подателем блага» (Ibid.). К этому Августин добавлял еще один кардинальный пункт платонизма — учение о бестелесности души, утверждающее в то же время ее изменчивость (Ibid.). По поводу этой изменчивости Августин говорит специально, желая представить платонизм чуждым отождествления божественного и душевного и противоположным той философии (кого здесь имеет в виду Августин — понять трудно), которая считает душу «саму по себе неизменной» и «меняющейся только от тела» (Ibid.).

Все дальнейшие рассуждения Августина о преимуществах платоников в физике, логике и этике относятся почти исключительно к неоплатонизму. В августиновской рецепции неоплатонизм выглядит как учение, разделяющее в своей физической части христианский креационизм, в логической — устанавливающее в качестве критерия истины божест-

венное озарение, а в этической — утверждающее высшей добродетелью любовь к богу. Во всех этих пунктах взгляды платоников кажутся Августину настолько близкими воззрениям христиан, что он вновь поднимает старинный вопрос о заимствовании греками своей философии у иудеев и даже приводит ряд доводов в пользу идеи заимствования (*De civ. Dei* VIII 11). Правда, все эти доводы и ему самому, по-видимому, не кажутся убедительными, ибо в начале следующей главы «*De civitate Dei*» он прямо заявляет о платоновском учении о божестве: «Мы не знаем, каков был первоначальный источник этого учения Платона» (*De civ. Dei* VIII 12). Впоследствии он и вовсе отказывается от гипотезы заимствования (*Retr.* II 4). Однако теологическую интуицию Платона Августин все же объясняет в христианском духе, ссылаясь на слова апостола: то, что он узнал о боге, он узнал через созерцание творения, в котором «невидимое божие стало видимым» (ср. Рим. 1, 19—20). Раскрытие божественного творца в творении было делом всей «естественной теологии», в которой больше других преуспели платоники, отчего они и заслужили, как признается Августин, его особые симпатии.

Высказавшись о теологических достижениях платоников, Августин приступает к исполнению последней и основной части своего плана: он стремится доказать, что при всех своих достоинствах платоники так и не сумели возвыситься до понимания истинной теологии и, оставшись вместе с другими язычниками почитателями многобожия, не достигли уровня христианской монотеистической мудрости (*Ibid.* X 1). В этой критической части своего исследования, имеющей отношение больше к истории теологии, чем к истории философии, Августин избирает в качестве главных своих оппонентов Апулея и Порфирия. Длинные и скучные для современного читателя разделы «*De civitate Dei*», посвященные критике демонологии Апулея и теургии Порфирия, правда, содержат подчас интересные философские вкрапления.

В IX книге, рассуждая о страстях души, Августин касается различия в этом вопросе мнения

платоников (к которым он, как обычно, присоединяет и аристотеликов) и стоиков. Из двух мнений: «мудрец не должен испытывать страстей» (стоики) и «мудрец должен уметь владеть своими страстями» (платоники) — Августин одобряет второе. При этом он с нескрываемым раздражением объявляет стоиков любителями словопрений (cf. *Ibid.* XIV 8), ибо их действительная позиция несколько, как он считает, не отличается от позиции платоников и спор здесь только о словах. В довершение он рассказывает читателю комический эпизод из Авла Геллия (*Noctes atticae* XIX 1), где высмеивает житейскую мораль стоика (*De civ. Dei* IX 4). В энергичных выражениях разделяется он и со стоическим оптимизмом (*Ibid.* XIX 4). В других местах Августин смотрит на моральную доктрину стоиков более серьезно и уважительно, хотя всегда критически. Например, в упомянутой IX книге он внимательно разбирает стоическое учение о том, что мудрый может быть счастлив, даже будучи смертным (IX 14, 15). В XIV книге он снова возвращается к стоической теории страстей и душевных состояний (*constantiae*), однако исследует ее здесь очень основательно (XIV 8), давая блестящую критику этического идеала «апатии» (XIV 9). Поистине замечателен анализ стоической концепции судьбы и предопределения, данный в V книге. Эту концепцию Августин сначала излагает в интерпретации Сенеки, стихи которого из 107-го письма к Луцилию он цитирует на память (V 8)⁵, а потом в передаче Цицерона. Любопытно, что он решительно отвергает Цицеронову критику стоической концепции предопределения и предзнания, данную в «*De divinatione*», и одобрительно говорит о том, что в другом своем сочинении, «*De natura deorum*», Цицерон склоняется все же к позиции стоика Бальба, признававшего существование верховного божества. Но подлинное мнение Цицерона, как пишет Августин, состояло все-таки в отрицании возможности всякого божественного предзнания и предвидения во имя «сохранения свободы воли» (*De civ. Dei* V 9), и в этом он уступал стоикам, которые учили о божественном промысле, хотя и заблуждались относительно его

тождества с исключаяющей свободой воли необходимостью (Ibid. V 9, 10). Итак, симпатии Августина здесь на стороне стоиков, а не Цицерона. Вряд ли можно сомневаться, что христианская концепция предопределения, столь существенно углубленная Августином, имела в качестве одного из своих главных источников учение стоиков. Об этом говорит и сам тон, в котором Августин рассуждает о соответствующем стоическом учении, и его осведомленность о нем, и серьезность предпринятого в указанных главах исследования.

Другой пункт солидарности Августина со стоиками — это стоическая критика эпикурейского гедонизма и возвышение ими духовных добродетелей (De civ. Dei V 20). Однако чаще всего Августин сближает стоиков и эпикурейцев, противопоставляя их вместе иногда платоникам, иногда христианам. Так, по его мнению, общим пороком стоиков и эпикурейцев в теории познания был их сенсуализм (Ibid. VIII 7). В учении о бытии и те и другие не пошли дальше произвольных фантазий, порожденных «привязанным к телесным чувствам воображением» (Ibid. VIII 5); в моральном учении, хотя стоики полагали высшее благо в разуме, а эпикурейцы — в чувственном удовольствии, и те и другие оставались «живущими по закону плоти», а не «по закону духа» (Ibid. XIV 2). Из всего этого видно, что в главных пунктах стоики рассматривались Августином как идейные противники, несмотря на то, что они оказали на его воззрения определенное влияние.

К эпикурейцам, которых он знает в основном в передаче того же Цицерона и, может быть, еще по поэме Лукреция, Августин относится еще более враждебно и предвзято. Эпикуреизм трактуется им в той упрощенной форме, в которой он имел хождение в широких кругах языческой интеллигенции поздней империи. Вслед за Цицероном (De fin. I 2) он приписывает Эпикуру и его последователям определение высшего блага как физического наслаждения, якобы сделавшегося у них «критерием добродетели» (De civ. Dei V 20), и дает свою, совпадающую со стоической, оценку этого учения:

«Ничего не может быть позорнее этого представления... ничего более унижительного, ничего более нетерпимого в глазах достойных людей» (Ibid.). Более спокойно и объективно излагается космологическое учение эпикурейцев — их атомистика и учение о множестве миров, но и здесь отношение подчеркнуто отрицательное (Ibid. VIII 5; XI 5). Полное недоумение вызывает у Августина терпимое отношение афинян к «атеизму» Эпикура (Ibid. VIII 41). В другом сочинении он с горькой иронией говорит, что «стада эпикурейцев устроили козлиные стойла в душах сладострастных народов» (Contr. Acad. III 18).

Совсем уже в карикатурном, смехотворном виде предстают в его изображении киники, которых он называет «собачьими философами» (от греч. *кynіcos* — собачий) и сведения о которых черпает скорее из народных легенд о бродячих мудрецах в греческих плащах, чем из кинической литературы, такой, как, например, знаменитые обличительные речи Диона Хризостома. Вся киническая «мудрость» сливается для него с идеей «бесстыдства» (*anaideia*), с якобы исходившим от Диогена призывом к половой разнузданности (Ibid. XIV 20).

Если к сказанному добавить почти полное игнорирование Августином материалистических элементов философии Аристотеля и совершенное забвение им Демокрита⁶, то отношение «отца» средневековья ко всему античному материализму прояснится до конца. Прояснится и глубочайшая партийность, идеологичность его позиции. Упрощая и нередко просто третируя материалистические учения древности, чтобы легче было их опровергнуть и отбросить, Августин с еще большим рвением превозносит античный идеализм, правда, упрощая и его, однако не для того, чтобы его осудить и отвергнуть, а для того, чтобы посредством подходящей экзегезы поставить его на службу христианской догме. Как мы уже видели, Платона он чаще всего зовет в свидетели своей правоты. При каждом удобном случае он цитирует «Тимея», где находит не только учение о творении мира богом, но и важнейшую для христианского иррационализма идею божественного всемогущества, способного совершать «невозможное»

(De civ. Dei XXII 26), и идею телесного бессмертия, оправдывающую христианское понятие о «воскресении» (Ibid. III 16). Как и для каппадокийцев, «Тимей» служит для Августина важнейшим после Библии пособием по космогонии и космологии. «Тимей» подсказывает ему ряд идей для его учения о провидении, о времени, о красоте универсума, о семенных основаниях (rationes seminales) вещей. В некоторых сочинениях Августина ощущается влияние и других диалогов Платона, хотя в отличие от «Тимея» он их специально не называет. В сочинении «Против академиков» заметно влияние платоновского «Пира», особенно в разделе «Философия и филокалия» (Contr. Acad. II 3). Отзвуки идей этого диалога слышатся и на страницах главного труда Августина (De civ. Dei XIV 7).

Правда, августиновское отношение к Платону и его школе с годами менялось. В самых ранних работах оно восторженное и апологетическое. Тогда Августин писал о нем как об изобретателе «совершеннейшей системы философии», как о «мудрейшем и ученейшем муже своего времени, который говорил так, что все, что бы он ни сказал, было великим...» (Contr. Acad. III 17). В то время он не видел или старался не видеть расхождений платоновского учения с христианским, возможно, в силу недостаточного знакомства с последним. В диалоге «Против академиков» — одном из прекраснейших своих произведений — он даже предпринимает попытку возвеличить не только Платона, но и всю школу основанной им Академии, убеждая в том, что схолярхи платоновской школы никогда не изменяли принципам своего учителя, что Средняя и Новая Академия (Аркесилай, Карнеад) ввела скептицизм исключительно для обороны от стоического материализма, а не для ревизии платонизма (Ibid. III 17—18). Щит скептицизма позволил академикам, считает Августин, сохранить свою сокровенную философию, тождественную с Платоновой, в неприкосновенности и тогда, когда ей была противопоставлена философия Зенона, утверждавшего, что все существующее телесно, а душа смертна; и тогда, когда выдававший себя за платоника эклектик Антиох

стал неразборчиво смешивать платоновские идеи с другими, «внося одновременно какую-то скверну от праха стоиков и оскорбляя ею святыню Платона» (Ibid. III 18). Последняя фраза дает нам понять, насколько Августин ставил Платона выше стоиков уже в первой своей философской работе. В этой же работе он говорит и о причине своего преклонения перед Платоном: «Философия его не есть философия этого мира, от которой совершенно заслуженно отвергается наша религия, но философия другого мира, постигаемого умом» (Ibid. III 19). Отсюда понятна и суровая оценка стоиков.

Преклонение перед Платоном и платониками в ранних работах помогает отчасти понять августиновское отношение к ним в работах зрелого периода, когда Августин более глубоко ознакомился с христианским учением и не мог не увидеть большого различия между этим учением и платонизмом. Признаться себе в этом и тем более отречься от философии, которая была когда-то для него «совершеннейшей» (см. выше), Августин не мог и не хотел. Поэтому и в «De civitate», и в «De Trinitate» мы легко можем обнаружить беспокойную озабоченность Августина тем, как бы подтянуть Платона под христианство (пусть даже применяя самую виртуозную экзегетическую технику), а там, где примирение платонизма с христианством выглядело бы слишком искусственным или кощунственным, использовать его для критики других, уже враждебных христианству философских учений. Так платоновское учение о мировой душе и метемпсихозе, целиком и полностью отвергаемое Августином, в то же время используется им, как это ни парадоксально, как аргумент против тех, кто отрицает возможность бессмертного тела и телесного воскресения (De civ. Dei XIII 16; XXII 27).

Наконец, в «Retractationes», одной из последних своих работ, Августин еще раз пересматривает свое отношение к платоникам. Здесь он осуждает свое юношеское увлечение платонизмом, говоря, что оценивал Платона, платоников и академиков «незаслуженно высоко», в то время как гораздо важнее было «защищать христианское учение от тех опасных

заблуждений, которые они распространяли» (Retr. I 1). Это отречение от платонизма было одновременно отречением вообще от светской философии как руководительницы жизни.

То, что мы сказали о Платоне, в еще большей степени относится к Плотину и Порфирию — двум самым обильным источникам августиновского платонизма. В частности, о Плотине в «*Contra Academicos*» Августин говорит, что в нем вновь «воссияло светлейшее в философии лицо Платона» и что они были настолько одинаковы, что «можно было верить, что один живет в другом» (Contr. Acad. III 18). В «*De civitate Dei*» о Плотине говорится уже более трезво, что он «из современных мыслителей лучше всех понял Платона» (De civ. Dei IX 10). Однако в этом сочинении помимо одобрительных имеются и критические оценки философии Плотина, хотя преобладает, как и в случае с Платоном, утилитарное к ней отношение. На страницах этого и почти всех других философских сочинений Августина идеи Плотина присутствуют не только в цитатах, аллюзиях, полемических пассажах и толкованиях, они присутствуют и во множестве авторских рассуждений Августина, подчас совершенно сливаясь с его собственным учением. В «Исповеди» он красноречиво говорит о том, какое громадное значение имело чтение неоплатонических трактатов (скорее всего трактатов из «Эннеад») для его обращения в христианство (Conf. VII 9—13). В идеализме и спиритуализме Плотина он нашел тогда ключ к пониманию спиритуализма христианского. С той поры плотиновские представления о боге, о душе, об умственном свете, о провидении, о вечности и времени, о природе зла и свободе, о красоте мира и умопостигаемой красоте, об идеях божественного разума, об активности чувств и памяти и т. п. стали им восприниматься как свои собственные, или, лучше сказать, как собственно христианские, и стали использоваться им, как правило, без указания первоисточника. По этой причине упомянутые представления были настолько слиты в общем мнении с воззрениями Августина, что уже ближайшие его последователи, такие, как Клавдиан Мамерт и Кассиодор, напрочь забыли их

неоплатоническое происхождение. В действительности же роль Плотина в формировании августиновского образца христианского философствования такова, что, может быть, справедливее было бы говорить не о преобразовании неоплатонизма христианством, давшем в результате христианизированный платонизм, а, наоборот, о преобразовании христианства неоплатонизмом, имевшим своим результатом дополнение христианской веры потребным для нее всеобъемлющим спиритуалистическим мировоззрением.

В заключение этого раздела скажем об отношении Августина к Порфирию, которого он знал лучше других платоников. Пожалуй, нет никого, кого бы он так страстно желал видеть в числе своих единоверцев, как этого сирийского неоплатоника. Словно забыв, что Порфирий давно уже ушел из этого мира и не может слышать его пылких увещаний, Августин, употребляя все свое красноречие, убеждает его отказаться от языческих суеверий, разделять которые недостойно не только «ученейшего из философов», каковым, по его мнению, является Порфирий (*De civ. Dei* XIX 22), но и просто образованного или даже мало-мальски мыслящего человека. Это на первый взгляд странное равнодушие к Порфирию объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, тем, что Порфирий не в меньшей, а может быть и в большей, степени, чем Плотин, был его наставником в философском идеализме и спиритуализме. Из благодарности, а еще больше из чувства стыда за свои непреодоленные симпатии и близость к учению этого язычника и «величайшего врага христиан» (*Ibid.*) Августин хотел бы отозвать его из стана своих врагов. Во-вторых, это равнодушие объясняется тем, что в эпоху Августина существовало множество «Порфириевых последователей», особенно в сенаторском сословии, которые, обладая еще влиянием, могли представлять если не угрозу, то во всяком случае оппозицию и укор христианству. Что именно к ним, а не к Порфирию в действительности адресованы патетические тирады Августина, явствует из его собственных слов (*De civ. Dei* X 29). Их-то, т. е. современных ему платоников, узурпировавших исключительное право на суд в

вопросах науки и умственной жизни, и призывает Августин отречься от скомпрометировавшего себя язычества и принять христианскую веру (cf. *Ibid.* X 28, 29), к которой, по его мнению, должно располагать и самое их учение. Ведь «вы придерживаетесь таких воззрений,— говорит им Августин,— которые сами собой должны были бы приводить вас к такой вере» (*Ibid.* X 29). Что же конкретно находил Августин у Порфирия, ведущее «само собой» к христианской вере? ⁷

Помимо уже названных точек соприкосновения неоплатонизма с христианством, относимых Августином ко всем неоплатоникам, а следовательно, и к учению Порфирия, Августин отмечает у последнего: (1) особую, приближающуюся к христианской, трактовку трех главных неоплатонических ипостасей (*Ibid.* X 23); (2) отказ от платоновской теории вечного и фатального круговорота душ (*Ibid.* X 30) и от платоновской теории перевоплощения душ в тела животных и растений (*Ibid.*); (3) признание возможности для очистившихся душ преодоления закона перевоплощений и достижения вечного блаженства в единении с богом (*Ibid.* X 30; XIII 19; XII 21; XXII 26—28); (4) признание того, что истинный катарсис достигается только через приобщение к божественному уму посредством философии (*Ibid.* X 28); (5) презрение к мантике и прорицательским искусствам (*Ibid.* X 32); (6) скептическое отношение к платоновской теории анамнезиса (*Ibid.* X 30); (7) идею благодати, посылаемой богом избранным (*Ibid.* X 29); (8) близкое к христианскому понимание благочестия и поклонения богу (*Ibid.* XIX 23); (9) глубокое уважение к богу евреев (*Ibid.*); (10) признание Христа «благочестивейшим и бессмертным» (*Ibid.* XIX 23; X 27). Во всех этих пунктах Порфирий, согласно Августину, стоял ближе к христианам, чем Платон и Плотин, «В лице Порфирия,— пишет он,— мы имеем платоника, отклонившегося от Платона в лучшую сторону»,— и далее: «Хотя он и был учеником столь выдающегося и авторитетного учителя, он не побоялся поправить его, ибо ставил истину выше человека» (*Ibid.* X 30) ⁸.

Здесь не место подробно разбирать корректность августиновской интерпретации Порфирия. Совершенно очевидно одно: Августин выдает в данном случае желаемое за действительное, и враг христианства Порфирий побагровел бы от гнева, услышав, что его учение может быть истолковано подобным образом. Однако Августин в то же время справедливо подмечает тот факт, что по своему духу философия Порфирия ближе к христианству, чем философия Платона или даже Плотина, ибо если главным делом Платона была всесокрушающая диалектика, философская же спекуляция (то, что впоследствии будет названо метафизикой) играла у него подчиненную роль, а «теология», или, лучше сказать, мифология, служила философии, поставляя ей материал, и если у Плотина диалектика и метафизика поменялись местами, а теология отождествилась в ряде отношений с метафизикой, добавив к платоновскому интеллектуалистическому идеализму нечто от таинственного и жутковатого эллинистического спиритуализма, — то у Порфирия этот спиритуализм, родственный в чем-то христианскому, занял уже весьма почетное место, и теология, оставаясь все еще одной своей стороной связанной с утонченной метафизикой, другой стороной соединялась с чисто религиозной практикой, магией и теургией.

И все же неверно было бы думать, что Августин только хвалит Порфирия. Одним из пунктов расхождений этих мыслителей было как раз отношение к теургии. Автор трактата «О возвращении души» то ли отдавая дань моде, то ли по причине требований своей философии уделил теургии, т. е. магическому искусству вызывания и заклинания богов, очень много внимания. Он учил о действенности теургических освящений («телетов») для очищения души. Вместе с тем он отрицал значимость теургии для очищения высшей, разумной части души и полагал, что теосиса можно достигнуть только интеллектуальным путем, а не посредством телетов. Кроме того, в приписываемом ему «Письме к Анебону» Порфирий говорил о теургии с большим сомнением и даже отзывался об этом «искусстве»

как о ложном и вредном. В своей критике Порфирия Августин доказывает, во-первых, несостоятельность самой теургии, во-вторых, вопиющую непоследовательность Порфирия, то одобряющего, то порицающего теургов (De civ. Dei X 9, 11, 26, 27). Но Августин хочет доказать еще и другое, а именно то, что «не от Платона, а от халдеев» заимствовал Порфирий свою демонологию и теургию (Ibid. X 27), т. е. что сам платонизм, не разбавленный восточными суевериями, не ответствен за ошибки Порфирия, или что неоплатонизм Порфирия в своей созерцательной (теоретической) части в основном истинен, в практической же идет по ложному пути. «Вы,— говорит Августин последователям Порфирия,— видите то отечество, в котором мы должны обрести свой дом, но вы не придерживаетесь того пути, по которому мы должны войти туда» (De civ. Dei X 29). Такого же рода упрек бросает он Порфирию за его неприятие догматов о воплощении Христа и его воскресении (Ibid. X 24; XIX 23). По вопросу о воскресении тел он пытается убедить порфириевцев, что, совместив свое учение о вечном блаженстве очистившихся душ с учением Платона о возможности бессмертных тел (каковыми платоникки считали обожествленные тела небесных светил), они легко могли бы принять и идею телесного воскресения (Ibid. XXII 27). И при этом Августин добавляет: «Подобную уступку, как мне кажется, они оба (Платон и Порфирий) легко могли бы нам сделать» (Ibid.). В общем при всем своем критицизме Августин очень хочет видеть платоников в лагере христиан и идет на самые тонкие ухищрения, чтобы максимально сократить имеющийся между темп и другими разрыв.

Подведем некоторые итоги. Как мы уже говорили, подход Августина к античной философии сугубо партийен и тенденциозен. Материалисты или почти полностью игнорируются, или же рассматриваются им как выразители наивной точки зрения на мир. Почти все внимание сосредоточено на идеалистических школах, особенно ведущих родословную от Платона. Платонизм объявляется высшим достижением языческой философии. Августин чувствителен

к малейшему отклонению античных школ от материалистической линии. Стойки ему ближе, чем, скажем, эпикурейцы или киники, своим учением о божественном Логосе, пусть даже понимаемом пантеистически. Зато стоическому сенсуализму он предпочитает платонический рационализм.

Однако и платонизм преподносится Августином далеко не беспристрастно: в нем выпячивается теология, упрощается метафизика и замалчивается диалектика. Наиболее характерным для Платона диалогом признается «Тимей», который толкуется под углом зрения христианского креационизма и монотеизма. Бог-демиург, художник превращается в бога-творца. Наиболее темные и двусмысленные пассажи «Тимея» освещаются в духе библейской космогонии. Платоновское учение об идеях воспринимается (вслед за Апулеем) как учение о образах вещей, содержащихся в уме бога; учение об эросе — как учение о любви к богу. Менее односторонне и предвзято толкуется Плотин, хотя его мнения часто воспроизводятся анонимно и представляются собственно христианскими. О нем самом говорится немного. Много внимания уделено Порфирию, но отношение к нему двойственно: он «великий ученый», но он же и «величайший враг христиан». Разумеется, старательно сближая учение Порфирия с христианским учением, Августин опустил, как мало интересующие его, все умозрительные тонкости Порфириевой философии. В его изложении Порфирий выглядит не столько как философ, сколько как неудачливый, хотя и «знакомый с истиной», теолог. Впрочем, и вся воспроизведенная выше августиновская история философии есть на самом деле история теологии, история богоскопательства, провиденциально восходящая от первых «наивных» и «натуралистических» представлений о боге и способах служения ему до развитой теологии неоплатоников, вплотную подошедших к христианской теологии⁹.

Однако стоило ли уделять столько места историко-философским воззрениям Августина, если на деле они оказываются скорее историко-теологическими? Конечно, мы не задержались бы на них столь дол-

го, если бы не одно важное обстоятельство: историко-философская концепция Августина — это историко-философская концепция всего раннего латинского средневековья вплоть до XIII в. В продолжение всего почти тысячелетнего периода западноевропейские мыслители смотрели на античность глазами Августина. Ссылаясь на авторитет учителя, они мало интересовались античным материализмом, избирательно подходили к стоикам, подтягивая Сенеку под апостола Павла; презирали киников и эпикурейцев, до крайности упрощая и извращая их моральное учение; видели в Аристотеле только ученика Платона и родоначальника «диалектики» как искусства формального доказательства. Как и Августин, они знали Платона почти исключительно по «Тимею», а в последнем находили учение о едином боге-творце и провидении. Им переданся и августиновский интерес к демонологии «среднего платонизма» (Апулей), и его подход к вопросу о реальности демонов (см. ниже). Воззрения Плотина слились для них со взглядами Августина, и языческий неоплатонизм первого растворился в христианском неоплатонизме второго. Не в последнюю очередь благодаря Августину (хотя еще больше благодаря Боэцию) они не только не уничтожили полностью сочинения «врага христиан» Порфирия, но даже сделали его логические труды основным для себя пособием по «диалектике». В целом же раннесредневековая философия воспринимала платоников, если не считать несущественных вариаций, именно так, как воспринимал их Августин, т. е. как «видевших» теологическую истину, но «не знавших пути к ней». В этом смысле миссия Августина в истории раннесредневековой философии подобна миссии Фомы Аквинского в философии позднего средневековья: он дал такую интерпретацию платонизма, в которой этот платонизм оказался не только безопасным, но и полезным для церковной идеологии, господствовавшей в последующие столетия; аналогичную операцию с аристотелизмом произвел Фома в XIII в.

Но раннее средневековье переняло от Августина и его общий взгляд на античную философию, кото-

рая при всех высоких оценках ее отдельных «достижений» представлялась этому «отцу» пестрым собранием противоречивых мнений, где «одни утверждали, что мир один, другие — что миров существует бесчисленное множество; одни — что этот единственный мир имеет начало, другие — что он его не имеет; одни — что он будет иметь конец, другие — что будет существовать вечно; одни — что им управляет божественный ум, другие — случай; одни говорили, что души бессмертны, другие — смертны; а из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие — что это совершенно невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие — что они продолжают жить еще более или менее долго, но не вечно; одни полагали высшее благо в теле, другие — в духе, третьи — в том и другом, а некоторые добавляли к духу и телу еще и внешние блага; одни считали, что телесным чувствам нужно верить всегда, другие — что не всегда, третьи — что никогда (De civ. Dei XVIII 41).

Августин и его средневековые последователи не разделяли с мыслителями античности их принципа свободы суждения и индивидуального поиска и не видели за всей этой разноголосицей ничего другого, кроме пустых словопрений, подстрекаемых дьяволом и имеющих целью смешать ложь с истиной (Ibid.). Насколько сомнительным и ненадежным признавали они античный путь знания, теряющийся в дебрях казуистических доказательств и партийных препирательств, настолько же твердым и надежным видели они христианский путь веры, ведущий, как они считали, прямо к истине без всякого исследования, а поэтому и без вероятности ошибки.

2. АВГУСТИН И ПУТЬ ВЕРЫ

В данном разделе мы коснемся главным образом двух вопросов: вопроса об отношении Августина к современным ему религиям и вопроса о месте веры в его мировоззрении. Прояснение того и другого

имеет первостепенное значение не только для понимания исторической роли Августина в формировании средневековой идеологии, но и для более полного представления о внефилософских источниках его учения.

Проблема оправдания «веры», и не только религиозной (*fides religiosa*), но также веры (*credere*) как доверия, уверенности, достоверности, приверженности и — как теперь говорят — «идейной убежденности», всегда волновала Августина. Ей посвящена большая часть его работ: все сочинения против манихеев и донатистов, значительная часть полемики с пелагианами, два главных трактата — «*De Trinitate*» и «*De civitate Dei*». Философские аспекты проблемы затрагиваются и в таких «светских» сочинениях, как «*De ordine*», «*De magistro*». Эволюция креденциальных воззрений Августина изложена в «Исповеди». В этой работе Августин, анализируя историю своих блужданий, сетует на то, что он напрасно в одиночку, на свой страх и риск и без гарантии успеха, столь долго и мучительно пробивался к истине путем познания, преодолевая бесчисленные преграды, в то время как он мог сразу и без труда достичь ее кратчайшим путем: путем «истинной веры» (*Conf. IV 16; V 5; VI 1 etc.*). На самом деле для Августина, как и для любого римского интеллектуала той эпохи, путь веры не был и не мог быть «кратчайшим»: он проходил через сомнение и разочарование во всей системе ценностей античного мира, через отказ от застарелых верований и суеверий отцов. Пройдя этот путь, сам Августин отдал потом много энергии тому, чтобы своей критикой и разоблачениями языческих и «еретических» религий облегчить шествие по нему все еще упорствующих в своем неприятии христианства соотечественников.

Ни один добросовестный историк не сможет не оценить по достоинству той поистине виртуозной и нередко очень основательной критики языческой религии, которая сошла с пера Августина. Нельзя сказать, что все аргументы, выдвинутые Августином против язычества, были придуманы им самим. Скорее наоборот, почти все они были заимствованы им

у других: у Тертуллиана, Оригена, Лактанция и т. п. И все же позволим себе смелость сказать, что хрестоматия по истории атеизма будет не полна, если туда не включить наиболее красноречивые критические пассажи из Августинова сочинения «О граде божьем». Это кажется парадоксом, если вспомнить, что Августин — правоверный «отец» церкви. Но это тем не менее так, ибо в указанном сочинении аргументы против язычества представлены с максимальной полнотой и системностью.

В первых книгах «De civitate Dei» Августин убедительнейшим образом доказывает несостоятельность языческой веры в то, что преуспеяние и величие римской державы зависели от покровительства богов и почитания идолов. Могущество Рима было приобретено, по Августину, не жертвоприношениями и молитвами богам, но доблестью римского оружия и мужеством народа, а кроме того, умело организованной экспансионистской политикой римских правителей, действовавших в соответствии с объективной исторической необходимостью, а потому и добивавшихся успеха (De civ. Dei IV 8, 28; V 1, 12, 17). В этих же книгах он, призывая в свидетели саму историю, показывает, что никакие молитвы языческим богам не смогли предотвратить все те несчастья и катастрофы, которые выпали на долю римского народа (Ibid. III 17—20). Те, кого римляне и греки считали богами, не воспрепятствовали разрушению благочестивой Трои (Ibid. III 2), не противились беззаконию и нечестию, совершавшемуся в истории Рима (Ibid. III 13—15), не уберегли Рим от моральной порчи (Ibid. II 22) и даже не защитили свои собственные алтари от осквернения в момент варварских нашествий (Ibid. I 1—3). Бессилие языческих богов совершенно противоречит понятию о божественном всемогуществе.

Другой аргумент, который Августин выдвигает против религии язычников, — это указание на аморализм, проявившийся как в ритуале, так и в бытописании тех, в кого они верят (cf. De civ. Dei X 11). Что это за боги, которые наслаждаются возлиянием крови на алтарях, — которые, согласно языческим сакральным мифам, прелюбодействуют друг с дру-

гом и с людьми, занимаются кровосмешением, плетут интриги, завидуют и злобствуют (Ibid. II; III; X)! Все это, конечно, несовместимо с представлением о божественной благодати и чистоте. При этом Августин справедливо замечает, что аморализм в религии имел губительные последствия для нравов римского общества (Ibid. II 27). Куда как более правильно поступили бы римляне, замечает Августин, если бы вместо алтарей и храмов, возведенных подобным богам, они возвели бы храм Платону или Катону и шли бы туда учиться мудрости или гражданской доблести (Ibid. II 7). Это во всяком случае больше соответствовало бы идее истинной религии, как ее следует понимать, исходя из значения этого слова (cf. Ibid. X 1, 3). Разве можно считать религией язычество, которое не дало своим почитателям даже морального учения и обряды которого полны скверны и кощунства (Ibid. II 4)?

Следующий аргумент — ссылка на изъяны в архитектонике языческого пантеона, которые Августин выставляет напоказ с особенным старанием. Теологи и мифологи греков и римлян не могут наладить между своими богами «разделение труда» и субординацию: они постоянно путают и смешивают богов друг с другом (Ibid. IV 14—23). Наконец, что нужно думать о богах язычников, если лучшие и ученейшие их мужи сами стыдятся своей религии и изощряются в безуспешных попытках ее рационализации и модернизации! Так, образец римской доблести, просвещенный понтифик Муций Сцевола называл богов мифологии «пошлой бессмыслицей» и предпочитал им богов философов и политиков (Ibid. IV 27); Цицерон в одном из своих сочинений (*De divin.* II 36—38), будучи сам авгуrom, смеется над авгурами; а в другом (*De nat. deor.* II 28; 70) высмеивает языческий антропоморфизм (*De civ. Dei* IV 30); Сенека считает богов, какими они выступают в людском воображении, монстрами (*De civ. Dei* VI 10), а Варрон, самый образованный из римлян, желая во что бы то ни стало спасти эту религию и в то же время видя несостоятельность мифологического антропоморфизма, представляет богов на манер Ксенофана Колофонского, обожествляя самую природу и

ее части и считая богов мифологии, театра и храмов только несовершенными изображениями и символами природных сил: мировой души и ее проявлений (Ibid. VII 5). В действительности же этот Варрон, подменяя мифологию и идолопоклонство, или «мифическую и гражданскую теологию», теологией натуральной, сводящей все к природным процессам, хочет только прикрыть «всю пустоту их (язычников. — Г. М.) суеверий показной солидностью доктрины» (Ibid.). Все усилия Варрона, давшего столь скрупулезную символическую экзегезу языческих верований, свелись фактически к отождествлению творца и творения (Ibid. VII 30). Но если даже в сублимированной форме, приданной ей такими философами, как Варрон и Порфирий (cf. Ibid. VII 25), языческая религия оказалась несостоятельной, что же тогда говорить о почитании Клоакины — богини — покровительницы помоек и клозетов (Ibid. VI 10)!

Но помимо подобного рода критики Августин предпринимает и другую: он старается раскрыть причины языческих суеверий и найти объяснение их устойчивости. И здесь его доводы нередко почти смыкаются с доводами современной исторической науки. Правда, эти доводы он, как правило, заимствует у других, особенно у того же Варрона. Судя по всему, Августин отчасти разделяет мнение Варрона, что одной из причин языческого политеизма было превратное отражение в сознании людей физической картины мира (cf. Ibid. IV 2; VI 8). Одобрительно отзываясь Августин и о другом мнении Варрона — что религия (языческая!) есть изобретение людей (Ibid. VI 4). Но с особым торжеством он передает мысль Варрона о заинтересованности в идолопоклонстве политиков и государственной власти (Ibid. III 4). Эту мысль Августин выражает еще более ярко от своего имени: правители поддерживали миф о богах, чтобы держать людей в повиновении (Ibid. IV 32). Такую мысль мог высказать и единомышленник Вольтера! Однако не будем спешить с аналогиями.

Излюбленный довод Августина в пользу земного происхождения языческих богов — это довод «евге-

мерпзма»¹⁰. Согласно теории евгемерпзма, боги — это умершие в далеком прошлом люди: цари и герои, преклонение перед которыми при жизни привело к обожествлению их после смерти. К этому доводу Августин возвращается неоднократно. О том, что Геркулес, Эскулап, Кастор и Поллукс не суть боги, а только бывшие люди, знал и понтифик Муций Сцевола, сообщает Августин, но он не пожелал обнародовать это, так как считал, что народ не должен знать, что политики его обманывают (*Ibid.* IV 27). В подтверждение этой теории Августин ссылается и на еще более древние, чем Сцевола и сам Евгемер, источники. Он говорит о письме Александра Македонского к своей матери — Олимпии, где тот передавал ей откровения верховного жреца Египта Льва о том, что все почитаемые людьми боги, включая Юпитера, Сатурна и др., были когда-то простыми смертными (*Ibid.* VIII 5). Об этом письме мы знаем также и от Плутарха (Александр 27). Но самым надежным свидетельством истинности теории Евгемера Августин считал «откровения Гермеса Трисмегиста»¹¹, мифического автора так называемого герметического корпуса (*Corpus Hermeticum*), из которого Августин цитирует сочинение «Асклепий». Этот считающийся у греков и египтян внуком бога Гермеса автор со всей откровенностью рассказывает о человеческом происхождении и себя самого, и своего «деда», и других богов греко-египетского пантеона, а также о земных источниках своеобразия культов каждого из них (*De civ. Dei* VIII 23—26).

Итак, несостоятельность языческой религии можно считать доказанной. Но было бы преждевременно полагать, что Августин не видит в этой религии ничего, кроме чистой выдумки и политического обмана. Напротив, как и все его христианские современники, он считает язычество не столько плодом воображения, сколько порождением вполне «реальных» сверхчеловеческих злых сил — демонов. Вот почему в своей полемике с язычеством он столько места уделил демонологии. Он то отождествляет этих демонов с языческими богами, то ставит им в вину провоцирование веры в несуществующих

богов. Однако несомненно одно: он глубоко верит в реальность злых духов, которых считает падшими ангелами. Верит он и в их князя Вельзевула, как верит в добрых ангелов и их божественного Царя (Ibid. IV 32; VII 18; VIII 13; IX passim; X 11 etc.). Одним словом, Августин не свободен в этом вопросе от свойственного его эпохе, как и всей эпохе средних веков, теологического дуализма, который в случае Августина питался не только имманентным дуализмом самого христианства, но и никогда до конца не искорененным в Августине манихейством.

Учение Мани¹² и его последователей имело в основном мифологический характер. Однако в основании его невероятно замысловатой и в то же время очень наивной мифологии лежал вполне философский принцип: добро и зло являются двумя изначальными субстанциями мира бытия, двумя самостоятельными космическими реальностями, смещение и борьба которых определяют наличное состояние вещей, а разделение — представляет последнюю цель мирового развития. Перенесенная в манихейство из персидского маздаизма, эта идея влекла за собой и другие сопутствующие ей зороастрийские представления: отождествление добра со светом, зла с тьмой, аскетическое отношение к телу, запреты на пищу и т. п. Поскольку же многие из этих представлений были родственны гностицизму, к этому времени уже заметно ослабленному и доживавшему свои последние дни, гностические секты нашли в учении Мани новые стимулы и быстро ассимилировались с манихейством, дополнив его своими квазихристианскими и квазифилософскими элементами и обеспечив ему проторенную дорогу на Запад (география наибольшего распространения манихейства в Римской империи не случайно совпадает с географией центров гностицизма: Месопотамия, Сирия, Египет, Италия и др. — манихеи шли по следам гностиков). Гностики передали манихейству свое негативно-критическое отношение к Ветхому завету, свою любовь к персонализации абстракций и оккультизму, а также свою путаную трактовку личности Иисуса и основных христианских теологем. В результате получился чудовищный симбиоз древневосточного,

христианского и языческого начал, столь же непрочный, сколь искусственный. Однако кое-что в этом симбиозе отражало реальный ход вещей и пророчествовало будущее: в нем отразилась одинаковая беспомощность перса и римлянина, зороастрийца, христианина и язычника, хитроумного философа и легионера простолюдина перед лицом социального зла, не преодолимого ни для той, ни для последующей эпохи и настолько очевидного и осязаемого, что нужно было немало романтического оптимизма или холодной рассудительности, чтобы не посчитать его проявлением особой субстанции, такой же вечной, как и само благо. Поэтому-то манихейство, так же как и гностицизм, несмотря на всю надуманность его положительного учения, несмотря на все усилия Августина и других отцов церкви его ниспровергнуть, не исчезло бесследно с исторической сцены и отозвалось в средние века грохочущим эхом великих еретических движений: богумилов, павликиан, катаров. Оставило оно свой след и в философии. С манихейскими идеями перекликаются рассуждения Иоанна Филопона о субстанциальности тьмы («De opificio mundi» II 15). О тьме и ничто как особых субстанциях писал в специальном сочинении Фридрих Турский (*De nihilo et tenebris*).

Реалистичность и экспрессивность манихейства в указанном выше пункте делали его привлекательным и в глазах образованных людей IV—V вв., таких, как римский сенатор Симмах или сирийский ритор Либаний. Кроме того, в самом манихействе существовала ветвь более философской ориентации, к которой в свое время примкнул и Августин.

Судя по «Исповеди» (*Conf.* III 5; 6), Августин сошелся с манихеями сразу же после первого знакомства с текстом Библии (точнее, ветхозаветной книгой Бытия), кончившегося полным разочарованием. Впечатление о наивности и грубости этого текста, понятого им буквально (*ad litteram*), дополнилось впечатлением о его вопиющей противоречивости, когда он заглянул в разоблачающие сочинения манихеев, которые вслед за гностиками считали Ветхий завет порождением злого бога, а Новый — бога любви. По-видимому, именно это и расположило

Августина впервые к этой, как он тогда считал, христианской секте, побудив его отнестись с доверием и к основному ее учению. Отречение от манихейства ознаменовалось для Августина тремя последовательно сменявшимися друг друга «откровениями»: (1) установлением несостоятельности манихейской теологии и космогонии; (2) открытием у неоплатоников новой, противоположной манихейской, теории происхождения зла, согласно которой зло не есть реальность; (3) обнаружением аллегорического и исторического способа толкования Библии, исключающего несообразности буквального ее прочтения. Последним откровением Августин был обязан Амвросию Медиоланскому. Все, что впоследствии было написано Августином в опровержение манихейства, касалось этих трех пунктов. Детали этого опровержения, как и детали самого манихейского учения, для историка философии представляют мало интереса. Зато несомненный интерес должен вызвать вопрос о том, что от манихейства осталось (и осталось ли что?) в миросозерцании зрелого Августина¹³.

С самого начала скажем о том, что ключевая проблема всего философского творчества Августина — проблема происхождения зла — это в то же время кардинальная проблема манихейства. Таким образом, в предметном отношении влияние очевидно. Августинова вера в злых демонов, о которой мы уже говорили, имеет столько же общего с демонологией Апулея, сколько и с манихейской верой в архонтов зла. Далее Августин, конечно, преодолевает наивный натурализм и соматизм манихеев, проявившийся в отождествлении бога-добра со светом, но все же вряд ли можно считать всю многообразную световую символику в его рассуждениях о боге данью исключительно неоплатоникам и четвертому евангелию. В этом пристрастии Августина к световой символике, по-видимому, дает себя знать и его манихейское прошлое. Наконец, хотя Августин и отверг крайности манихейского аскетизма, он, видимо, так и не освободился полностью от морального ригоризма манихеев, отголоски которого слышатся и в самобичеваниях «Исповеди», и в учении о порочности

человеческой природы, побеждаемой только благодатью, и в жестокое воспевание вечных мук. Само учение о благодати одним из своих источников могло иметь гностико-манихейскую идею избранности «совершенных». Но в наибольшей мере в мировоззрении Августина оставил свой след манихейский дуализм, с такой силой проявившийся в его знаменитой теории двух градов: града бога и града дьявола, находящихся в нескончаемой борьбе и противостоянии. Может быть, чувствуя себя в чем-то должником манихеев, хотя и не признаваясь в этом, Августин писал уже спустя много лет после выхода из секты: «Те против вас свирепствуют, кто не знает, как трудно превозмочь плотские фантазмы ясностью благочестивой мысли и как редко это бывает. Свирепствуют те, кто не понимает, с каким трудом приспособливается взор внутреннего человека к тому, чтобы видеть свое солнце,— не то небесное тело, сияющее и блистающее перед телесными очами людей и животных, которое вы почитаете, но то, о котором в Евангелии сказано: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. I, 9). Те свирепствуют против вас, кто не ведаёт, какими вздохами и стонами покушается возможность хотя бы в какой-то степени познать бога» (Contr. ер. Fund. 2).

Итак, мы выяснили отношение Августина к вере язычников и манихеев. У нас нет возможности рассмотреть его отношение к другим религиозным партиям его времени — к так называемым христианским ересям: арианам, савеллианам, присциллианистам и др., хотя такое рассмотрение могло бы прояснить кое-что в эволюции и существе его мировоззрения. Скажем только, что в полемике с язычеством, манихейством и христианскими ересями выработывалась и уточнялась позиция Августина в отношении самого правоверия,— позиция, ставшая для средних веков классической, как классическим стало и его отношение к другим религиям и сектам.

К моменту прибытия в Милан, где впоследствии состоялось его «обращение», Августин знал о христианской доктрине в основном понаслышке или же

через гиперкритические толкования манихеев. Разочаровавшись в манихействе и пройдя через холодный душ скептицизма, он решил в ту пору ничего не принимать на веру до тех пор, пока не убедится в этом ясными доводами разума. Для Августина, жившего в атмосфере, насыщенной религиозностью, это означало не полное отречение от религиозной веры — чего с ним, по его словам, вообще никогда не происходило (Conf. VI 5), — но только отказ от сомнительной веры, не выдерживающей критики разума. Таким образом, его дух оставался открытым для веры, построенной на более рациональных основаниях, где «рациональность», конечно, должна быть понята исторически, в соответствии с представлениями его времени. На фоне умирающих античных религий христианство выглядело и более жизнеспособным, и более перспективным, и хотя бы уже в этом смысле более рациональным. Чтобы увидеть это, Августину недоставало только опытного учителя, способного указать верную перспективу. И вот в Милане такой учитель нашелся. Это был Амвросий — знаменитый христианский проповедник и экзегет, слава о котором гремела по всей империи (Conf. V 13).

Проповеди Амвросия¹⁴ стали в религиозной биографии Августина поворотным пунктом: они научили его духовной интерпретации Писания и направили на путь христианской веры. В дальнейшем он уже никогда не сходил с этого пути, хотя на первых порах шел по нему неосознанно и без проводника, делая зигзаги то в одну, то в другую сторону, а потом целеустремленно и под руководством церкви. В начале пути его еще тревожили сомнения и недоумения относительно различных христианских догматов и теологием, затем под влиянием неоплатонического учения о существовании бестелесного и учения о несубстанциальности зла, давших Августину новые возможности в духовной интерпретации Писания и ускоривших отпадение его от манихейства, а также по мере расширения и углубления его теологической эрудиции все эти сомнения были устранены, и Августин из ищущего скептика постепенно превратился в верящего догматика.

Что же представляла собой приобретенная Августином в последующие годы теологическая эрудиция? Он сам сообщает нам, что после чтения книг неоплатоников сразу же обратился к Священному писанию и среди прочего особое внимание уделил Посланиям апостола Павла (Conf. VII 21), из которых он извлек, по его словам, некоторые важные для себя уроки: что Ветхий и Новый заветы не противоречат друг другу, что к спасению ведет «благодать» и что мудрость этого мира не ведет к спасению (Ibid.). Последняя сентенция Павла настолько обесценила в глазах Августина светскую мудрость, что он уже никогда после не воспринимал ее как самостоятельную ценность.

В Кассидиаке перед крещением Августин пробует читать книгу Исаяи (Conf. IX 5) и увлекается Псалмами Давида (Ibid. IX 4). Судя по воспоминаниям Августина, Псалмы сыграли важнейшую роль в интериоризации его религиозности. Наконец, после крещения и возвращения в Африку Августин приступает к систематическому изучению всей Библии и всей доступной ему христианской литературы. В своих поздних произведениях он обнаруживает доскональное знание практически всех библейских текстов, а также осведомленность в некоторых апокрифах. Из церковных писателей он цитирует Тертуллиана, Лактанция, Киприана; пересказывает Евсевия Кесарийского, Амвросия и Иеронима; знает Юстина, Климента, Минуция Феликса, Арнобия и Викторина; полемизирует с Оригеном. В то же время из греков только Оригена и, может быть, Евсевия Августин изучал более или менее основательно (по частичным латинским переводам). Кстати сказать, критика Августином Оригеновых «Начал» (*De principiis*), данная им в «Граде божьем» (XI 23; XXI 17) и в другой специальной работе («*Contra priscillianistas et origenistas*»), по-видимому, сыграла роковую роль в церковном осуждении оригенизма на Западе.

Однако громадное влияние теологии Августина в средние века объясняется не столько его эрудицией (хотя и ею тоже), сколько «теологической интуицией» и масштабностью осуществленного им в этой

области синтеза. В каком-то смысле Августин не развил, а создал католическую теологию, во всяком случае в той форме, в какой она существовала в продолжение всего раннего средневековья.

Среди других проблем, которые вошли в духовный арсенал средневековой западной теологии в Августиновом решении, была и центральная теологическая проблема — проблема веры. Как ее решал Августин, мы уже не раз говорили выше. Теперь рассмотрим ее специально в аспекте взаимоотношения между верой и пониманием, верой и рациональным знанием; рассмотрим, разумеется, в контексте интересующего нас философского учения Августина.

Было бы преувеличением характеризовать отношение Августина к науке и разуму как чистый обскурантизм, хотя в августиновской системе ценностей научная деятельность и научная истина помещаются, конечно, ниже деятельности и истины религиозной, занимая, правда, едва ли не следующую за ними ступень. Ведь и все средневековье ставило религию выше науки, идеологию выше объективного анализа, спасение души, зависящее от веры, выше земного преуспевания, зависящего от объективного знания, и в этом Августин только предвосхищал будущую эпоху и «шел вперед» (*progressus erat* — отсюда «прогресс») и поэтому вряд ли может быть назван реакционером, если реакционером мы считаем того, кто сопротивляется ходу истории и цепляется за милые его сердцу установления прошлого. Августин совершенно сознательно и бескомпромиссно, хотя и не без внутренней борьбы, рвал с античным прошлым и без сожаления вступал в мир средневековый, который — что он хорошо понимал — должен был для самого своего сохранения (особенно во времена варварского хаоса) больше верить, чем знать. В самом деле, возможно ли было остановить начавшееся с «великим переселением» взаимное уничтожение народов и племен Европы, остановить полное разрушение уже созданной средиземноморскими народами культуры, если бы предварительно между варварами и римлянами не было достигнуто определенное идеологическое единство —

единство веры и убеждений, общность в понимании последней цели человеческого существования, общность в понимании основных ценностей этой жизни? Не это ли идеологическое единство, которое мы здесь отождествляем с единством убеждений и высших ценностей, способствовало победе (если не определило ее) европейцев над гуннами в битве на Каталаунских полях, не оно ли спасло Италию и сохранило Вечный Рим при вторжении туда орд Алариха, не оно ли остановило потом экспансию арабов в битве при Пуатье и не его ли частичная утрата еще позднее позволила европейцам равнодушно смотреть на уничтожение Византии турками и на покорение Восточной Европы татарами? История той же Византии показывает нам, что могло случиться с европейской культурой без указанного идеологического единства. После захвата Византии крестоносцами в XIII в. она еще смогла оправиться и даже засвидетельствовать свой византийский Ренессанс, но после вторжения в нее «инакомыслящих» турок она уже никогда не восстала из пепла; в то же время турки были значительно снисходительнее к арабской цивилизации, хотя пострадала, конечно, и она.

Мы не хотим сказать, что только от идеологического согласия или несогласия зависела судьба народов и культур в средние века — ее определяло множество других факторов. Однако в религиозную эпоху, какой было средневековье, идеологический фактор играл едва ли не первостепенную роль. В любом случае в условиях замирающей экономической жизни варваризированной Европы относительная консолидация европейских народов могла быть достигнута, конечно, не путем утопического античного просветительства, не путем «знания», а только путем энергичного и подчас насильственного подключения их к одной и той же системе ценностей, нуждающихся для своего усвоения не в утонченном, труднодоступном варвару знании, а только в вере.

Но даже за вычетом всего, что мы здесь сказали об идеологической перспективе, и даже если судить по критериям более поздних эпох, Августинову

трактовку проблемы веры и знания нельзя считать простым обскурантизмом, ибо, во-первых, эта трактовка далеко не так прямолинейна, как может показаться с первого взгляда, и, во-вторых, в ней имеется некоторый «эзотерический» план, представляющий несомненный интерес для философии и психологии.

Августин противопоставляет веру-доверие (*crede*) не мышлению вообще, а *постигающему* мышлению, т. е. пониманию. С этой точки зрения вера есть особого рода мышление, а именно мышление с согласием, с одобрением (*cum assensione*). Как он пишет, «не всякое мышление есть верование, ибо люди часто мыслят, чтобы воздерживаться от веры; но всякое верование есть мышление» (*De pr. sanct. II 5*). Доказательством этого служит хотя бы то, что верить могут только существа мыслящие. Другими словами, способность верить не есть какая-то особая духовная способность, отличная от способности мыслить (*cogitare*), и относится к последней, как вид к роду. В свою очередь мышление «верящее» (креденциальное) относится к мышлению постигающему, разумному, как слепое приятие, согласие — к видению (*Ер. 147, 2—3*): оно и более первоначально, чем непосредственное видение, и в то же время менее адекватно своему объекту, и менее отчетливо. В этом смысле вера *прежде* понимания, но *ниже* его. В качестве иллюстрации этого Августин обычно приводит пример с изучением наук. Обучение в школах всегда начинается с принятия на веру слов учителя, и лишь потом, развив постепенно разумную способность, ученик доходит до постижения истинного значения всего того, чему его научили (*De ut. cred. 26, 28*). «Так как любой человек делается образованным из необразованного и любой необразованный не может знать того, как он должен вести себя и что делать, чтобы приобрести способность к учению, то для всех желающих учиться чему-либо великому и сокровенному вратами к этому служит только авторитет» (*De ord. II 9*). Высоко оценивая педагогическое значение доверия к авторитету, Августин вместе с тем постоянно подчеркивает, что это доверие должно быть хотя и не-

обходимым, но только начальным условием познания. Будучи по своей природе чем-то неполным, вера требует понимания. «По отношению ко времени первичен авторитет, а по отношению к существу дела — разум» (Ibid.). Однако достижение понимания, разумного постижения — удел немногих, на долю остальных остается только вера: «Для невежественной толпы, по-видимому, полезнее авторитет достойных людей; для ученых — приличнее разум» (Ibid.).

Цитируемое нами сочинение «О порядке», целиком посвященное превознесению разума и науки, относится к числу наиболее ранних произведений Августина. Проблема веры и разума трактуется в том же духе и в других сочинениях раннего цикла. Ниже мы приводим очень выразительный отрывок из работы «О количестве души», воспроизводящий самую суть эзотерической позиции Августина: «Ведь одно дело, когда мы верим авторитету, другое дело — разуму. Вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда. Если тебе хочется, ты можешь прочитать об этом многое, написанное как бы из снисхождения великими и божественными людьми, которые находили ее (веру) необходимой для пользы простейших и которые требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ, более тупоумных или занятых житейскими заботами, другого средства к спасению и не могло быть. Такие люди — а их всегда громадное большинство, — когда осмеливаются постигать истину разумом, очень легко одурачиваются подобием разумных выводов... Таким полезнее всего верить надежному авторитету и соответственно ему вести свою жизнь» (De qu. ap. 7).

В более поздних сочинениях Августина мы не встретим таких панегириков науке, какие содержатся в сочинении «О порядке» (De ord. II 5, 8, 11, 16). Не встретим мы и таких уничижительных оценок веры, как вышеприведенная или же следующая: «Если они слишком ленивы, или привязаны к иным занятиям, или уже не способны к науке, пусть они верят...» (Ibid. II 5). Но, судя по тому, что в своей «второй» исповеди («Retractationes») Августин

этих оценок ревизии не подвергает, и по тому, что разумное постижение даже в вопросах религии он всегда продолжал считать последней целью верующего, пусть даже недостижимой в этой жизни (cf. *Serm.* 43, 3—9), следует признать, что его позиция в вопросах веры и разума не претерпела коренных изменений. В «*De civitate Dei*» последними радостями блаженных он называет радости познания (XXII 29, 30). Здесь же он говорит, что вера имеет не столько самоценный, сколько служебный характер (*Ibid.* XI 2). Сохраняется, хотя и несколько смягчается, и его элитарно-аристократический подход к знанию-пониманию.

Правда, не только педагогическая оправданность и общедоступность были аргументами Августина в пользу веры. Еще более сильный акцент он делал на естественной и исторической ограниченности человеческого разума, поневоле делающей веру необходимой. В силу этой ограниченности вера оказывается по объему шире понимания. «Что я понимаю, тому и верю; но не все, чему я верю, я понимаю. Все, что я понимаю, то и знаю, но не все то знаю, чему верю... Поэтому, хотя многие предметы я и не могу знать, я все же знаю, как полезно им верить» (*De mag.* 11). В одной из работ 90-х годов Августин дает следующую классификацию объектов веры (*credibilia*): (1) предметы, которые доступны только вере и никогда не доступны умственному видению, или «пониманию»; (2) предметы, в отношении которых вера тождественна пониманию; (3) предметы, к пониманию которых можно прийти только через веру. К первому классу Августин относил факты и истины исторические, которые из-за необратимости времени не допускают непосредственного постижения. Ко второму классу — истины логики и математики, доверие к которым обеспечивается их непосредственным видением в самом разуме. К третьему классу он относил истины религии, открывающиеся впоследствии тем, кто предварительно им поверил и сделал для себя руководящими (*De div. qu.* 48).

Таким образом, феномен веры, как он рассматривается Августином, выходит далеко за пределы чис-

то религиозной проблематики и касается практически всех сторон человеческой жизни. Поэтому выбор того, чему верить, имеет для человека первостепенное значение. Этот выбор всегда есть акт воли, обычно контролируемой разумом и выбирающей на достаточных основаниях (*De spir. et lit.* 31). Основанием для веры тому, что мы слышим от других (*ex auditu* — по слуху), если это не представляется с очевидностью разуму, обычно служит авторитет. Чем выше и известнее авторитет, тем больше к нему доверия. Выбирая себе учителя, человек хочет непременно учителя наиболее известного и проверенного (*De ut. cred.* 15). Поскольку же вера религиозная есть лишь частный случай веры вообще наряду с верой в исторические факты, в советы врача и т. п. и ее отличие от веры в другие предметы не в ней самой, а в ее объекте, то и доверяться, по Августину, следует той религии, которая пользуется наибольшим авторитетом (*De ord.* II 9).

Достаточным основанием для предпочтения авторитета христианской религии Августин считал, как мы уже отмечали, ее распространенность, ее испытанную историей жизнеспособность и эффективность в проповеди, казалось бы, самых отвлеченных идей. «Как бы удивился Платон,— писал Августин,— если бы увидел такое число необразованных людей среди самых разных народов, признающих и проповедующих истину божественной духовности. Ведь Платон не допускал, чтобы толпа могла когда-нибудь отрешиться от чувственных представлений о боге» (*De. ut. cred.* 35). То, на что и рассчитывать не могло философское знание, легко сделала простая вера, или, как мы сказали бы теперь, то, с чем не смогло справиться свободное философское мышление, оказалось по силам авторитарной идеологии. Хотя Августин и не мог знать этого термина, фактически он видел в христианстве также и идеологию — средство целенаправленной перестройки массового сознания, осуществляемой на базе определенной доктрины. В этом ключе он рассуждал и об истинности христианской религии, часто имея в виду не гносеологическую истинность, а идеологическую или прагматическую — историческую оправ-

данность, миссионерский успех. Видел Августин и то, что даже в религиозной идеологии, как и во всякой другой, вера, идейная убежденность, не может быть совершенно изолирована от понимания, иначе она была бы слишком непрочной. Отсюда он приходил к заключению о необходимой взаимозависимости веры и понимания в христианстве. «Вере в бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в него верят, помогает больше понимать... Но поскольку вера происходит от слышания, а слышание — через проповедование Христа, можно ли было бы верить проповеднику веры, если бы прежде не был понят по крайней мере его язык, чтобы не сказать больше? Но и обратно: имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять. Это явствует из слов пророка: «Если не поверите, не поймете» (Ис. 7, 9). Так что ум продвигается вперед в понимании того, во что он верит...» (En. in Ps. 118).

«Верю, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*) — эта знаменитая формула Августина, служащая лейтмотивом всего его творчества, стала впоследствии эмблемой средневекового теологического «рационализма». У отца схоластики Ансельма Кентерберийского она приобретает смысл широкого оправдания веры разумом¹⁵. В рамках христианской ортодоксии эта формула отчасти легализировала рациональное исследование, отчасти указывала ему, так сказать, нижнюю границу: если всякое, даже научное, исследование должно начинаться с каких-либо предпосылок, то для средневекового исследователя такими предпосылками должны быть положения религиозной веры. Зато верхняя граница оставалась открытой: разум, контролируемый верой, мог сколь угодно долго предаваться медитациям над креденциальными положениями, без конца и без успеха в силу несоизмеримости рационального и иррационального и неадекватности предмета методу. «Верное направление исследования должно начинаться с веры... Давайте искать подобно тем, которые находят; и давайте находить подобно тем, которые все еще должны продолжать поиск» (*De Trin.* IX 1, 1).

В этих словах Августина широкими мазками начертана вся исследовательская программа будущей схоластики; в них отчетливо слышится неутраченный гомон голосов со средневекового «пира философов», где диалектическое мастерство и риторический пыл чаще всего направлялись на проблемы, заведомо выходящие из компетенции разума.

Подведем итоги. Совершенно очевидно, что Августин в силу особенностей его эпохи и его судьбы никогда не был сторонником тертуллиановской концепции чистой веры. Скорее он склоняется к теории гармонии веры и разума, которую потом в развитом виде представит Фома Аквинский. Он всегда высоко ставил разум и не раз предостерегал церковников против пренебрежения им (Ер. 120). Задолго до Фомы он сделал акцент не на *противоразумности*, а на *сверхразумности* положений религиозной веры. Вера ни в чем не противоречит совершенному разуму. Если же ее положения кажутся человеку нелепыми, то в этом повинны неразвитость и ограниченность его разума в земной жизни. Рациональная непротиворечивость положений веры станет очевидной человеку в ином мире. Таким образом, по Августину, в этой жизни сфера веры шире сферы разума и во многом (хотя и не во всем, как и у Фомы) совпадает с ней в жизни будущей. Наконец, сфера веры совершенно совпадает со сферой разума божественного. Из этих соображений следует, что Августин считал веру *в принципе* рациональной, а ее положения согласными с разумом, как таковым. Августин ставил разум выше веры еще и в другом отношении, считая веру средством, а разумное познание — целью. Религиозное чувство удовлетворяется лишь тогда, когда с помощью веры достигает разумного познания бога. В трактовке этого познания Августин почти полностью свободен от того мистицизма, который был свойствен каппадокийцам: познание бога для него отличается от других видов разумного познания не качеством, а предметом. Наконец, еще в одном отношении Августин считал веру и разум неразсторжимо связанными: нет разумного познания без веры; нет веры без познания. Но это, как мы видели, он относил не столько к религиозной вере,

сколько к вере вообще — вере как убежденности. В последнем случае Августин, несомненно, был прав. Поскольку никакая, даже самая строгая, наука не может быть построена беспредпосылочно и в начале любой дискурсивной процедуры всегда полагается нечто аксиоматическое или гипотетическое, убеждение в истинности которого базируется чаще всего на экстралогических основаниях — основаниях доверия к своему или коллективному опыту, постольку было бы непростительным легкомыслием полностью игнорировать значение веры-доверия, убежденности, в научном изыскании. Научная «вера», конечно, радикально отличается от религиозной. Ученый верит тому, что, если еще и не может быть удостоверено разумом, во всяком случае ему не противоречит и считается им, разумом, предпочтительным. В науке не разум контролируется верой, а научная вера — разумом. Гипотеза или постулат рушатся всякий раз, как только разум или опыт доказывают их несостоятельность. Поэтому научная вера в отличие от религиозной по существу антидогматична: это вера-презумпция, вера, состоящая в постоянном отношении с методическим сомнением. И все же без этой веры немислим никакой прогресс знания. Без веры в истинность своей гипотезы ученый вряд ли стремился бы к ее доказательству. Без доверия к мнениям других ученых ему пришлось бы все доказывать самому, что, конечно, совершенно невозможно. Наконец, он должен верить и своим собственным прежним результатам, иначе ему пришлось бы каждый раз все доказывать сначала. Интересно, что и сами стадии углубления знания являются в то же время стадиями укрепления веры: путь от знания предположительного через *вероятное* к *достоверному* есть путь, начинающийся с простого *доверия* (в каком-то смысле слепого, ибо еще не видна судьба предположения), продолжающийся в закреплении веры путем все большего ее подтверждения научным анализом (где вера из слепой все больше преобразуется в «видящую», знающую) и заканчивающийся достижением полной *уверенности*, когда вера оказывается уже оправданной знанием.

Но вернемся к Августину. Его концепция веры и разума определила и его отношение к науке в целом и к античной науке в частности. Если говорить об экзотерической позиции Августина, то в поздних произведениях, имевших подчеркнуто идеологический характер, она выражалась в стремлении поставить разум на службу вере, науку — религии, так, чтобы наука, сохраняя в определенных границах свою значимость, исправно служила господствующей идеологии, имея в ее лице своего работодателя, наставника и цензора. Особенно отчетливо это стремление обнаруживается в сочинении Августина «О христианской науке» (*De doctrina christiana*), где по примеру Василия Великого и предвосхищая Кассиодоровы «Институции» Августин определяет образовательный минимум христианского ученого, приуроченный не к задаче открытия, а к задаче герменевтики и проповеди, т. е. к задаче, становящейся и по мнению Августина, и на деле основной для ученой любознательности грядущего средневековья. В этом сочинении Августин оценивает науку в терминах своей теории средства и цели: наука не должна быть самоцелью, ее первейшая задача — служить инструментом распространения и укрепления христианской веры (*De doctr. chr.* I; II 50). Отсюда Августин призывает изучать прежде всего те науки, которые могли бы содействовать изъяснению и проповедованию Писания. Однако круг этих наук достаточно широк, и их выбор тщательно продуман. Так, вторую книгу указанного сочинения Августин открывает общей теорией знаков, как бы пропедевтикой наук (нынешней семиотикой). Далее, определив человеческий язык как одну из частных знаковых систем (*Ibid.* III 45), Августин указывает на важность для христианской учености языкознания (*Ibid.* II 16) и этимологических изысканий (*Ibid.* II 23). Затем от проблемы значения и истолкования он переходит к вопросу о полезности для понимания Библии «предметных» наук, таких, как минералогия, зоология, география и т. п. (*Ibid.* II 24). Особо подчеркивается важность науки о числах, знание которой, по мнению Августина, способно раскрыть тайну священных чисел Библии (*Ibid.* II 25).

Для понимания Писания нужны и мусические науки, в частности наука о звуках (Ibid. II 28), хотя эти науки прежде должны быть освобождены от сросшихся с ними языческих суеверий. Вообще все науки языческого мира, по Августину, делятся на два класса: те, предмет которых изобретен самими людьми, и те, предмет которых не есть их изобретение (Ibid. II 29). Первые нередко соединены с суевериями, и поэтому многие из них должны быть отброшены. Сюда относятся магия, мантика, тайная медицина, называющая себя «физикой» (Ibid. II 30), астрология, называющая себя «математикой» (Ibid. II 32), и другие оккультные науки (Ibid. II 34—37). К бесполезным изобретениям людей относит Августин и все то, что служит исключительно для удовольствия, развлечения и роскоши: театр, изобразительные искусства (если они не имеют другого назначения, кроме развлекательного!) и особенно поэтические вымыслы (Ibid. II 38—39), — словом, все то, что может становиться соблазном для правоверного христианина. Все вышеупомянутые виды деятельности Августин относит к миру искусственных символов и знаков, имеющих значение «по одной только воле человеческой», т. е. конвенционально. К полезным и необходимым видам знакотворческой деятельности людей Августин относит монетное дело, изобретение мер, весов, клейм и т. п. (Ibid.). Еще выше ставит он изобретение языков, письменности, стенографии, «некоторые черты которых сняты с самой природы» (Ibid. II 40).

К наукам, предмет которых не придуман людьми и не зависит от конвенции, Августин относит в первую очередь историю, знание которой является для христианского экзегета обязательным (Ibid. II 43; 59). Возвышение исторической науки очень показательно для Августина. Но что особенно замечательно — это возвышение отцом средневековья наук опытных: медицины, земледения, биологии, астрономии и др. (Ibid. II 42—47), не смешиваемых им с соответствующими оккультными паранауками. Наконец, Августин говорит и о полезности наук умозрительных — логики и математики (Ibid. II 48—50). Что касается диалектики и риторики, то их

польза для христианина зависит от истинного или ложного их применения (Ibid. II 53—54). В случае ложного применения диалектика превращается в софистику или формалистику, а риторика — в социально опасное явление. Как бы предупреждая против будущих формалистических увлечений схоластики, Августин решительно осудил погоню за синтаксической правильностью в ущерб семантической истинности (различие между тем и другим он представлял с полной ясностью — Ibid. II 52) и указал на бесперспективность исследований, оторванных от предметной практики. «Люди,— писал он,— часто лучше понимают самые предметы, для постижения которых преподаются правила, чем эти запутанные уроки о правилах» (Ibid. II 55). Эта фраза показывает нам, какое большое расстояние отделяло еще Августина от схоластики. Но в другом отношении это расстояние было совсем коротким: в той же «De doctrina christiana», в III и IV книгах, Августин ясно показывает, что «христианская наука», которая должна использовать упомянутые науки язычников, сама сводится почти исключительно к герменевтике и гомилетике, которые базируются на словесной, во многом как раз «артефактной» мудрости.

Программа, изложенная в этой работе Августина, была в большей части реализована в средние века, хотя ее реализация не обошлась без деформации первоначального плана. Средневековые ученые отдали много энергии экзегетике и гомилической дидактике, привлекая для этого как раз те науки, о которых говорил Августин; но, забыв о предостережении Августина, они сделали сильный крен в сторону формальных, вербалистских исследований, явно предпочтя синтаксическую истину семантической. Указания Августина об этимологических исследованиях вдохновили Исидора Севильского на составление своих энциклопедических «Этимологий», где происхождение слов объясняется не намного более фантастически, чем у самого Августина. Не без влияния Августина оккультные науки были осуждены средневековьем, и, хотя они процветали в продолжение почти всего периода, соответствующая

деятельность всегда считалась антицерковной и запретной. С его легкой руки навсегда умолк античный театр, а изобразительные искусства и поэзия на долгие столетия (вплоть до появления рыцарской и городской культуры) были поставлены на службу церкви. Но что наиболее существенно, так это то, что средневековые (особенно раннее) вслед за Августином рассматривало конкретные науки почти исключительно как прикладные к библейской экзегетике и как иллюстративно-дидактические для христианской проповеди: назначение математики полагалось прежде всего в объяснении библейских чисел; физики и астрономии — в подтверждении библейской космогонии; биология нужна была для учета всей божьей твари, допотопной и послепотопной; минералогия — для оценки божественной «экономии» в неживой природе и т. п. И конечно, все эти науки были поводом для морализирования. Впрочем, в руках скромных и безвестных строителей средневековой материальной культуры — ремесленников и архитекторов, шлифовщиков линз и фортификаторов — эти науки продолжали выполнять и свою прежнюю, известную античности функцию, но эта функция с точки зрения тогдашней идеологии была далеко не главной.

Таким образом, «христианская наука» Августина была сознательно осуществленной трансформацией античной науки в средневековую. Была ли эта трансформация обеднением культуры? Была ли она отказом от принципов гуманизма? Категорически ответить на эти вопросы в утвердительном смысле — это значит трактовать культуру и гуманизм неисторически. Культура средневековья произрастала на почве иной, чем та, на которой выросли античный гуманизм и античная культура. Можно сказать, что та почва была более тучной и более плодородной в сравнении с этой, высушенной ураганами войн и нашествий и ставшей почти бесплодной. Сохранить в новых условиях хотя бы то, что предлагал Августин, и даже таким путем, каким он предлагал, было уже делом великого гуманистического подвига. Когда история уже произнесла свой приговор над античностью, более гуманно было своевременно под-

готовить культуру к новым, бедственным и странническим условиям существования, чем отчаянно цепляться за поверженные кумиры и невозвратимые идеалы, рискуя в этом противоборстве с историей потерять все. Поэтому совершенно прав был А. Марру, писавший в своей превосходной работе об Августине и античности: «Его (Августина.— Г. М.) позиция представляет собой результативное и грандиозное осознание декаданса античного мира. Хотя внешне это выглядело иначе, все же именно он, с его мрачным аскетизмом, а не Симмах или Авзоний, с их светской утонченностью, был тем, кто представлял прочные ценности гуманизма своего времени»¹⁶. К этим прочным и непреходящим гуманистическим ценностям относится многое и в самой философии Августина, к систематическому рассмотрению которой мы теперь переходим.



Глава вторая

ИСТИНА И ЗНАНИЕ

1. ДОСТОВЕРНОСТЬ

Все учение Августина об истине и познании имеет ярко выраженную аксиологическую и этическую окраску. Уже в первом дошедшем до нас его произведении — «Против академиков» — неоднократно подчеркивается, что последней целью гносеологических изысканий является определение условий прочного человеческого счастья, или блаженства, и что первым таким условием служит знание истины, так что истина «должна быть предметом наших исследований прежде всех других вещей, если мы желаем быть блаженными» (*Contr. Acad.* I 9, cf. III 1). Та же идея содержится и в других сочинениях этого цикла: «О блаженной жизни» (*De vit. beat.* 2), «О порядке» (*De ord.* I 8) и др. отождествление истины и блага, дела познания и дела нравственности, воспринятое Августином от античности, придало его гносеологическим исследованиям особую значимость и сделало его чрезвычайно чувствительным к вопросу о достижимости достоверного знания. В этом отношении очень показательны, что свою первую философскую работу Августин посвящает как раз критике скептицизма и защите принципа познаваемости истины. Здесь, в «*Contra Academicos*»¹, Августин старается показать не только теоретическую несостоятельность основоположений метафизического скептицизма, но и весь их нравственный вред и практическую бесполезность (*Contr. Acad.* III 16). Хотя в жестокое противоборство философских партий позиция скептиков, сомневающих во всем и ни на чем не настаивающих, кажется на первый

взгляд наиболее благоразумной и наименее претенциозной (Ibid. III 7), на самом же деле скептицизм, принятый всерьез, оказывается еще более коварным, чем любой догматизм, ибо парализует само желание искать истину, закрывая двери в философию, подтачивает основы морали и общественной жизни. Поэтому, пишет Августин, «для меня было бы достаточно любым способом перешагнуть эту громаду, которая встает на пути входящих в философию и, запутывая во мраке своих тупиков, грозит, что и вся философия такова, и не оставляет никакой надежды найти в ней сколько-нибудь света» (Ibid. III 7).

В первых двух книгах указанной работы Августин оспаривает мнение академиков, что удел мудрого не обладание, но только исследование истины и что мудрый руководствуется в своей жизни не истинным (которого он знать не может), а только вероятным, или истиноподобным (*verisimile*). По поводу скептической «вероятности-истиноподобия» Августин делает ряд очень метких и очень язвительных замечаний. Следовать истиноподобному, не зная истинного, по его мнению, все равно что говорить о сыне, что он похож на отца, не зная отца (Ibid. II 8). Истиноподобное, вероятное, — это подобное истине, достоверному, и существует только в отношении к нему. Утверждать же, что существует истиноподобное, а истины знать нельзя, — все равно что утверждать: «Хотя истины мы и не знаем, но то, что мы видим, не похоже на то, чего мы не знаем» (Ibid.). Аналогичны возражения против достаточности одного только исследования истины: искать истину, будучи заранее убежденным, что ее нельзя найти, — занятие совершенно нелепое (Ibid. II 9). Несмотря на известную упрощенность в представлении позиции академиков, сознаваемую и самим Августином (Ibid.), эти аргументы не были лишены основания. Но они относились скорее к абстрактному скептицизму, чем к конкретному учению скептиков-академиков (скептицизм Пиррона Августину был неизвестен), где «вероятное» (*probabile*) ставилось в отношение не столько к «истинному» (*verum*), сколько к практически оправданному. Поэтому в дальнейшем Августин уточняет позицию академи-

ков, подчеркивая ее феноменализм: истиноподобное есть то, что может побуждать нас к действию «без согласия» (*sine assensione*), то, что не само по себе подобно истине, а только кажется нам таковым (*Ibid.* II 11).

Аргументы против феноменализма Августин помещает в третьей книге. Одни из них имеют формальный, логический характер; другие — содержательный, гносеологический. Их задача — опровергнуть выдвинутую в академии Аркесилая и Карнеада идею акаталепсии — непостижимости, неуловимости объективной истины в силу принципиальной невозможности получить достаточные признаки отличия истинного от ложного (*Acad. prior.* 3). Как известно, соответствующую теорию академии противопоставляли, с одной стороны, стоической идее каталепсии, или, точнее, «каталептической фантазии» (*phantasia katalēptikē*) — идее постигающего, «схватывающего» представления, которое содержит в себе самоочевидные признаки своей истинности, позволяющие непосредственно отличить его от представления ложного; с другой стороны, они противопоставили ее эпикурейскому сенсуализму. Критикуя скептиков, Августин блокируется и со стоиками, и с эпикурейцами, мнения которых воспроизводит по диалогам Цицерона.

«Формальные» аргументы, предложенные Августином, сводятся в большинстве своем к следующему: нельзя утверждать, что знание истины невозможно, не впадая в противоречие с самим собой. Ибо если такое утверждение было бы истинным, то оно тем самым оказалось бы ложным; если бы было ложным, то истинным стало бы противоположное утверждение, т. е. опять-таки что знание истины возможно (*cf. Contr. Acad.* III 9). Много столетий спустя Б. Рассел создаст для разрешения подобных парадоксов «теорию типов». Августин не ведал о теории типов, но, как мы увидим и в дальнейшем, был очень чувствителен к парадоксам, которые, по его мнению, служат признаками неблагополучия исходных посылок.

Другой аргумент (содержащийся также и у Цицерона (*Acad. prior.* 18—19)) состоит в том, что

приводимые скептиками доказательства в пользу непостижимости истины действительны только в случае установленной истинности законов доказательства, т. е. логических законов, так как в противном случае утверждения скептиков были бы бездоказательны и лишены теоретического значения. Этот аргумент Августин использует неявно, постоянно подчеркивая незыблемую самодостоверность законов логики, которую он в духе времени называет диалектикой (Contr. Acad. III 13). Наибольшей разящей силой обладает в руках Августина закон исключенного третьего. Сколько бы ни сомневались академики в истинности стоического учения о том, что мы нечто знаем достоверно, «мы знаем по крайней мере, что оно или истинно, или ложно, а поэтому не совсем ничего не знаем» (Ibid. III 9). То же самое относится и к иным философским теориям: совершенно очевидно, что либо они истинны, либо истинны им противоречащие. «Так, я знаю, — пишет Августин, — наверняка, что мир или один, или не один и что если он не один, то число миров или конечное, или бесконечное. Пусть Карнеад покажет, что это суждение похоже на ложное. Точно так же я знаю, что этот наш мир получил свое устройство или в силу природы самих тел, или по воле какого-то провидения; и что он или существовал и будет существовать всегда, или, начав свое существование, не прекратит его никогда, или, не имея начала во времени, будет иметь в нем конец; или же имел и начало своего существования и не всегда будет существовать. И таких физических познаний я имею бесчисленное множество» (Ibid. III 10). В данном случае Августин, конечно, не различает фактическую достоверность и достоверность логических принципов. В число принципов, подразумеваемых здесь и в других местах цитируемого сочинения, достоверность которых стоит, по Августину, выше любого скептического сомнения, входят помимо закона исключенного третьего также закон противоречия, принцип дихотомии, правила импликации, закон полной индукции и др. (Ibid. III 13). Все эти законы составляют основу самой достоверной науки — диалектики (Ibid.). Но и математика, имеющая,

по Августину, логическую природу, базируется на такой же неизбежной основе: «Ибо, что трижды три есть девять и представляет собой точный квадрат этих отвлеченных чисел, будет истинно даже и тогда, когда род человеческий погрузится в глубокий сон» (Ibid. III 11). Августин пока не задается вопросом о причине самоочевидности логико-математических истин. Для него, как и для всех древних, эти истины обладают почти божественной природой, так как имеют общее с божеством свойство вечности и неизменности. Как и древние, он истолковывает их онтологически, помещает их в особую область бытия вечного. Однако идея о локализации этой области в разуме бога будет развита им уже в других работах, где он даст свой ответ и на вопрос о причинах психологической самоочевидности. Пока же отметим, что сама высокая оценка Августином достоверности логико-математических истин уже в его первой работе, оценка, от которой он никогда впоследствии не отказывался, вряд ли совместима с вульгарно-невежественными представлениями о нем как о князе иррационалистов и волюнтаристов в философии.

Другая группа аргументов Августина против академиков касается реабилитации чувственного познания. «Ваши доказательства,— говорит он им,— никогда не смогли бы до такой степени подорвать значение чувств, чтобы вы убедили нас, что мы ничего не видим» (Ibid.). Поэтому-то скептики и не рискуют убеждать других в подобной абсурдной вещи, но только силятся доказать, что мир может быть иным, чем представляется нашим чувствам. Другими словами, они утверждают, что чувственная картина, называемая нами миром, и сам объективный мир — не одно и то же и что это несовпадение объясняется относительностью, субъективностью и слабостью чувств, не выдерживающих критики разума и отчужденных от истины.

Отвечая скептикам, Августин, во-первых, настаивает на том, что объективным миром мы как раз и называем мир, данный нам в ощущениях, а не какой-то иной, за ним стоящий трансцендентный мир; во-вторых, показывает, что при всей своей слабости

и субъективности ощущения не могут быть ложны и несут правдивую информацию о мире; ошибаются же не они, а судящий о них разум. «Итак,— пишет Августин,— все это, вместе взятое, чем бы оно ни было, все то, что нас содержит и питает, все то, что является моим глазам, что мною ощущается, что включает землю и небо или как бы землю и как бы небо, я называю миром». И далее: «Я называю миром все, что таковым мне является» (Ibid.). Если скептики не хотят назвать все это миром, то они спорят из-за названия (Ibid.). Говорить же о мире, который мне не является,— это значит говорить неизвестно о чем. Вопрос о галлюцинациях умалишенных и сновидениях спящих Августин решает в том же ключе: «Но если тебе угодно называть миром лишь тот, который *видят* (курсив наш. — Г. М.) только бодрствующие или же здоровые, то докажи, если можешь, что спящие или помешанные спят и безумствуют не в мире» (Ibid.). Таким образом, по Августину, выходит, что, как бы кто ни представлял себе объективный мир (не входя в философские суждения о нем), он всегда представляет тот же самый мир, который лишь является каждому субъекту по-разному в зависимости от его психологического состояния. Субъективный образ мира на уровне чувственности Августин считает строго детерминированным, с одной стороны, объективной реальностью, существующей вне субъекта, с другой — действительным состоянием самого субъекта. То, что нам видится, видится нам именно таким по причинам, не зависящим от нашего произвола, по причинам в том или ином смысле объективным; любая чувственная кажимость имеет свое основание в реальности: либо основание своего происхождения, либо реальный прототип своего образа, либо и то и другое.

Из всего этого Августин делал вывод о беспочвенности скептических обвинений, направленных против чувственной достоверности. И здесь он сознательно принимал точку зрения эпикурейского сенсуализма. Выражая свои мысли устами некоего эпикурейца, он писал: «Я не знаю ничего, за что бы мог упрекнуть чувства. Ведь несправедливо требовать

от них больше того, на что они способны; но насколько могут видеть глаза, они видят истину. — Так неужели истинно то, что они видят относительно весла в воде? — Совершенно истинно. Ибо если имеется причина того, почему это так кажется, то я с большим правом стал бы упрекать свои глаза за ложное свидетельство в том случае, если бы погруженное в воду весло представлялось прямым. Ведь тогда они не видели бы того, что при наличии данных причин им следовало видеть» (Ibid. III 11). Итак, чувства призваны только фиксировать результаты воздействия на них объективного мира; их истинность состоит лишь в добросовестности этой фиксации, исключаящей всякое рассуждательство. Если от чувств не требуют большего, то они не могут вводить в заблуждение. В этом случае гарантирована и достоверность дескриптивных суждений о чувственных данных. «Я не вижу,— замечает Августин,— каким образом академик опровергнет того, кто говорит: я знаю, что это мне кажется белым; знаю, что это услаждает мой слух; знаю, что это для меня приятно пахнет; знаю, что это сладко на мой вкус; знаю, что это для меня холодно...» (Ibid.). Но вопрос о том, горьки ли сами по себе листья маслины, которые кажутся горькими людям и приятными козлу; о том, является ли сладким само по себе то, что разным людям и даже одному человеку в разное время кажется то сладким, то горьким,— вопрос об этом уже выходит за компетенцию чувств и требует для своего разрешения не образа, а понятия, т. е. нуждается в умственном анализе (Ibid.).

Из приведенных выше цитат видно, что Августина в его анализе чувственного познания интересовали как раз те самые проблемы, которые волнуют современную эпистемологию. Здесь и проблема чувственных данных², и проблема дескрипций, и даже, если хотите, проблема «протокольных предложений» и их верификации. Следует ли отсюда, что в этих вопросах Августина можно считать предшественником современного позитивизма, ставящего их в центр внимания? Решительно нет. Скорее предками позитивистов были критикуемые Августином академики с их претензиями на научность, с их феноменализ-

мом и агностицизмом. Принципиальное отличие Августина от академиков и всех последующих феноменалистов состоит в том, что он расценивал непосредственные чувственные данные не как последний предел, до которого может простираться человеческое познание, не как рубеж, отделяющий человека от объективного мира, но, наоборот, как нечто связывающее с внешним миром и вводящее в него. Для феноменалиста ощущения — конец познания, для Августина — только его начало. Правда, согласно Августину, чувства, начиная собой процесс познания, сами по себе не дают еще знания в собственном смысле, но только подобие знания. Иначе пришлось бы приписать подлинное знание животным, обладающим подчас большей остротой чувств (ср. *De civ. Dei* XI 27). Знание же или заблуждение исходит от ума, когда он судит о чувственных данных или о чем-то другом. Поэтому вопрос о возможности достоверного знания может быть разрешен только в рамках ноологии. Когда Августин возобновляет спор со скептицизмом в более поздних работах, он ведет его именно в этом ключе.

Формой и методом августиновской ноологии являются самопознание и интроспекция. В этом он может считаться отдаленным предшественником Декарта. Однако, не в упрек Декарту будь сказано, Августин дал более всестороннее и более тщательное обоснование принципов интроспекции, хотя и не возвел их, как впоследствии Декарт, в ранг основоположений стройной дедуктивной системы. Системотворческой задачи Августин перед собой никогда не ставил. Вместе с тем было бы неправильно видеть в августиновской установке на самопознание только реакцию на «абсолютный скептицизм», как это делает Маркус³, ссылаясь на то, что Августин в отличие от Декарта не требовал от любого знания, допустимого в философии, признака несомненности (ср. *De Trin.* XV 12). Установка на самопознание — стержень всей философии Августина; без нее нельзя понять ни его ноологии, ни его этики, ни даже его теологии. Эта установка проистекала из психологических особенностей самой личности Августина. В то же время она имела в его философии достаточные

теоретические предпосылки. Рассмотрим некоторые из них.

Августин полностью воспринял античное представление о познании как уподоблении. Согласно этому представлению, подобное познается подобным, и, следовательно, для познания предмета необходимо, чтобы познающее и познаваемое были или одной и той же, или родственной природы. Иначе уподобление познающего познаваемому или познаваемого познающему было бы невозможно. Предельный случай такого рода уподобления, соответствующий знанию абсолютно достоверному,— это тождество субъекта и объекта, совпадение познающего с познаваемым, реализуемое как раз в самопознании. Скептики-пирронисты доводили это рассуждение до логического конца и утверждали даже, что в силу своей ассимилятивной природы человеческое познание не может простираться дальше субъективных феноменов самого сознания, которые имманентны субъекту и имеют общую с ним природу, а потому и «воспринимаемы». Природа же, стоящая в эллинистической иерархии бытия ниже природы сознания, духа (природа материальная) или же выше ее (природа божественная), восприятию не подлежит именно в силу ее *неподобия* духовной природе субъекта. Неоплатоники, а вслед за ними и Августин внесли в теорию познания-уподобления уточнение, позволявшее избегать указанных скептических выводов. Их принципом стало положение, согласно которому *познаваемое присутствует в познающем соответственно природе познающего*. Другими словами, познаваемый материальный предмет, например, содержится в сознании познающего субъекта не так, как он существует сам по себе, «в себе», не своей субстанцией, но лишь в форме образа, созданного самим же сознанием из самой же субстанции души,— образа, выражающего предмет, но не совпадающего с ним (из-за различия субстанций). Отличие от скептиков здесь в том, что образ, порожденный в субъекте и из субъекта, все же более или менее *выражает* нечто внешнее субъекту — независимый от него объект. Как это происходит, по Августину, конкретно, мы увидим ниже. Пока же отметим, что,

согласно августиновской версии теории уподобления, *совершенное* познание душой объектов, расположенных в иерархии бытия ниже или выше ее, *недостижимо*. Душа «идеализирует» и возвышает низшие объекты (чувственные вещи). Она есть жизнь, ее образы — живые образы, даже если это образы неживых предметов. Таким путем неживое посредством души как бы преобразуется в живое и уподобляется ему. Что же касается высших объектов, то, стремясь к их познанию, а значит, и к уподоблению им, душа сама возвышается и «идеализируется», однако из-за непреодолимого различия в субстанциях не достигает полного уподобления и представляет высшее всегда в менее совершенном виде, чем оно есть в действительности. Таково, по Августину, познание бога, которое в адекватной форме оказывается не достижимым ни для какого человеческого ума (De Trin. IX 4; 16).

Таким образом, для адекватного и вполне достоверного познания нужно, чтобы познаваемое существовало в сознании познающего именно в том виде, в каком оно существует в себе. Но это происходит только в случае самопознания, когда сознание обращено на то, что оно есть само, в своей сущности и своей деятельности. Осознание субъектом самого себя не есть результат «схватывания», «восприятия» — если восприятие понимать в античном смысле, как «приятие в себя», вовлечение предмета в сферу собственной субъективности, — но есть результат прямого видения, созерцания того, что всей своей субстанцией, целиком входит в сферу субъективности и — более того — ее составляет. Вот почему данные самосознания обладают, с точки зрения Августина, высшей степенью очевидности и несомненности (Ibid.). Само сомнение, испытываемое субъектом относительно возможности достоверного познания себя, служит подтверждением этой возможности. «Никто не может сомневаться, что он живет, помнит, желает, размышляет, знает, судит, ибо если он сомневается, то живет; если сомневается, что сомневается с данного момента, то помнит; если сомневается, то понимает, что сомневается; если сомневается, то хочет уверенности; если сомневается, то

знает, что не знает; если сомневается; то судит, что не следует соглашаться неосмотрительно» (De Trin. X 13). Другими словами, «всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное и уверен в том, что в данном случае сознает, а значит, уверен в истинном» (De ver. rel. 39).

В «De civitate Dei» аналогично доказывается невозможность обманываться в отношении подобных же предметов. Здесь Августин формулирует свой знаменитый принцип *si fallor sum*: «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо тот, кто не существует, не может, конечно, и обманываться» (XI 26). Чтобы заблуждаться, ошибаться, обманываться, надо существовать, поэтому можно ошибаться в чем угодно, только не в собственном существовании. По той же причине нельзя обманываться и относительно *знания* о своем существовании, и относительно *любви* к нему и к знанию (Ibid.). Самоочевидность подобного рода констатаций подкрепляется противоречивостью противоположных утверждений. Августин, по-видимому, даже стремится разрешить обнаруженный им здесь парадокс чисто логическими средствами. Один за другим он строит внешне безупречные силлогизмы, не подозревая, что содержанием соответствующих посылок оказываются утверждения о существовании и об истинности, корректное оперирование с которыми потребовало бы от него введения понятия метаязыка. Фактически Августин смешивает два умозаключения, имеющие различную семантическую и логическую природу.

Первое

Нельзя ошибаться, не существуя
Я ошибаюсь

Следовательно, я существую

Второе

Кто ошибается в чем-либо, тот существует
Я ошибаюсь в том, что существую

Следовательно, я существую

Второе умозаключение, выглядящее парадоксально, на деле не является строгим выводом, ибо, если следовать Августину, меньшая его посылка заведомо ложна, а из ее отрицания («Я не ошибаюсь в том,

что существую») с необходимостью следует искомый вывод («Я существую»). Августин не замечает, что в суждениях, произносимых от лица судящего, всегда имплицитно содержится констатация его существования: эти суждения являются дескрипциями его наличного, экзистенциального переживания. Поэтому утверждение «Я ошибаюсь в том, что существую» внутренне противоречиво, так как это «я» означает уже нечто существующее, произносящее и т. п., и утверждение может быть переписано в эквивалентное: «Существуя, я ошибаюсь в том, что существую», т. е. в суждение, заведомо ложное. Таким образом, парадокс возникает во втором умозаключении из-за ложности второй посылки. Что касается первого умозаключения, то его вывод просто повторяет меньшую посылку, так как «Я ошибаюсь», конечно, означает: «Я, существующий, ошибаюсь». Ни в том, ни в другом случае существование не выводится из заблуждения логически. Заблуждение, которое констатируется в больших посылках как свойство только существующего, фиксируется как его свойство непосредственно, путем прямого наблюдения, на уровне интуиции. Августин еще не различал достаточно четко интуиции и дедукции и, находясь под обаянием аристотелевской логики, все стремился выводить дедуктивно. Это и сталкивало его с многочисленными парадоксами, большинство из которых мы теперь отнесли бы к так называемым парадоксам существования.

Отстаивая против скептиков право истины на абсолютную объективность, Августин демонстрирует в другом своем сочинении еще более фундаментальный парадокс — тот, который заставил его увидеть в истине некую почти зримую онтологическую сущность наподобие платоновских идей и отождествить эту субстанциальную истину с богом.

Во II книге «Монологов» он строит примерно такое рассуждение: (1) все *истинное* является таким из-за причастности к *истине*; (2) если нет *истины*, то не может быть и *истинного*; (3) но если бы истины не стало, то было бы во всяком случае *истинно*, что истины нет; (4) однако истинного не может быть, если истины нет (в силу (2));

(5) следовательно, истина не может не быть даже при предположении, что ее нет (Sol. II 2).

Этот необычайно остроумный парадокс основан на неопределенности входящих в него понятий «истина» и «истинность». По-видимому, истинность понимается здесь Августином как функция суждений, как их соответствие действительности. Но что понимает он под «истиной»? Саму ли действительность или же то, что делает суждения соответствующими действительности? Скорее последнее. А тогда третье утверждение указанного парадокса синтаксически некорректно, ибо если в первой его части допускается отсутствие основания истинности, то лишается основания и вторая его часть: «Истинно, что истины нет». Не придавая большого значения логическому синтаксису, Августин пленяется выступающей на поверхность в данном софизме несокрушимой твердостью истины, бытие которой представляется ему теперь не только не зависящим от существования человеческой субъективности или даже от существования предметного мира (Ibid.), но в каком-то смысле превышающим самые законы логики. Не истина зависит от логики, а логика — от истины; не истина поверяется логикой, а логика — истиной. Истина понимается как субстанция логических законов, в которой они имеют свое независимое от предметного мира бытие и из которой они посредством человеческого разума проецируются на предметный мир. Эта гипостазированная истина, согласно Августину, есть бог, или, точнее, божественный разум, светом которого наполняется разум человеческий, делаясь от этого способным судить истинно. Существование абсолютной истины — бога и является в конечном счете последним основанием достижимости достоверного знания. Вот почему Августин с такой ревностью и с таким искусством сражался со скептиками на протяжении всей своей жизни. Античный скептицизм был для него не только преградой, «стоящей на пути входящих в философию», не только бесплодной теоретической позицией, но и, больше того, идеологической угрозой, вызовом религиозно-теологическому догматизму и авторитаризму. Никакая авторитарная идеология не терпит скепти-

цизма, возведенного в принцип. Сомнение — позиция не созидаящая, а разрушающая, подрывная. Историческая миссия скептицизма (как и нигилизма) всегда состоит в том, чтобы дискредитировать упрочившуюся систему верований и убеждений, подорвать изнутри господствующую идеологию, а затем своевременно сойти со сцены, уступив место новой вере и новой идеологии. Ко времени Августина античный скептицизм, понимаемый в самом широком, а не только философском смысле, уже выполнил свою миссию. Античная система идеологических ценностей была в основном сокрушена. Теперь он должен был сойти со сцены и дать дорогу христианскому авторитаризму. Начиналась эпоха созидания нового порядка, нового космоса — космоса средневекового. В этих условиях скептицизм лишался своего *raison d'être* и становился реакционным, а его преодоление — жизненно важным делом. Спустя много столетий, когда этот новый во времена Августина идеологический космос станет уже ветхим, а развитие действия на исторической сцене потребует смены декораций, снова явится разрушительное сомнение и уже с полным правом примется за свою черновую работу — расчистку сцены для воздвижения на ней реквизита новой идеологии. В разных функциях и в разной мере к этой работе будут приобщены Эразм и Монтень, Бэкон и Декарт, Бейль и Юм. Таким образом, скептицизм предшествует авторитарной эпохе и провожает ее. Он своего рода герольд, возглашающий начало и конец царства жесткой идеологической дисциплины. Августин стоял хотя и у начала, но уже по эту сторону царства духовной деспотии. Более того, он был одним из его зодчих и, как опытный зодчий, неустанно заботился о прочности фундамента. Созданное им в борьбе со скептицизмом учение об объективности истины и возможности достоверного знания и было как раз тем фундаментом, на котором могло держаться восходящее к небесам здание средневековой идеологии. Что могло быть для этой идеологии опаснее сомнения, расшатывающего самый фундамент такой громады! Недаром для всего средневековья сомнение и скептицизм были синонимами духовной неполноцен-

ности и дьявольского искушения, идейного предательства и опасного ревизионизма. Одним словом, скептицизм вообще в средние века был противолегален. И впервые он был поставлен вне закона именно Августином. Этот учитель церкви в значительной степени определил также и отношение средних веков к античному скептицизму, который был осужден и на долгое время предан забвению. Во всяком случае ни одна из легальных теолого-философских школ средневековья не только не может считаться продолжательницей пирроновской или академической традиции, но даже не проявляет к античному скептицизму почти никакого интереса.

И все же скептицизм — эта неискоренимая склонность человеческого ума — не исчез бесследно даже в обстановке средневековой резиньяции. Он только до неузнаваемости преобразился и в новой, превращенной форме — в форме теологического агностицизма — продолжал существовать на протяжении всей эпохи. Что истина существует объективно и что она не зависит от человеческого произвола, в этом никто не сомневался, не имел права сомневаться. Но истина, как учил еще Августин, либо сам бог, либо нечто божественное, и поэтому она, по убеждению средневекового теолога, в чистом и полном виде недоступна человеческому уму. В терминах «Ареопагитик» божественный свет (свет самой истины) есть мрак для человеческой души; чем ближе к этому свету, тем больше он ослепляет. Онтологизированная истина отчуждается от человека, что делает его почти беспомощным и в отношении познания бога, и в отношении познания всецело зависящего от бога мира. Всякое чисто рациональное познание приобретает оттенок сомнительности. Однако эта сомнительность, переживаемая большинством средневековых теологов весьма глубоко, отнюдь не провоцирует на идеологическую критику (оппозиционность скорее имеет место в школах, пытавшихся преодолеть разрыв между богом и человеком), но ведет к самокритике и самоотречению и гонит их в убежище веры. Так в средние века происходит преобразование скептицизма в догматизм. Можно ли считать непосредственным участником

этой мистерии самого Августина — вопрос спорный. Во всяком случае он сохранял еще значительную долю античного доверия к разуму и чувству (вырожденной, превращенной формой которого явился рационалистический скептицизм) и был далек от того, чтобы из непознаваемости (в полной мере) божественной сущности делать вывод о неэффективности чувств и разума в познании мира и человека. Скорее Августин был убежден не только в существовании объективной истины, но и в возможности ее чувственно-рационального познания⁴.

2. ЧУВСТВЕННОСТЬ

Гносеологический оптимизм Августина подтверждается тем глубоким вниманием и той основательностью, с которыми он подходил к проблемам чувственного познания. Наиболее досконально эти проблемы рассмотрены им в сочинениях: «О количестве души», «О музыке», «О свободной воле» и «О троичности». Во всех указанных сочинениях, и особенно в последнем, Августин выступает и как продолжатель античных, прежде всего неоплатонических, традиций, и как мыслитель вполне оригинальный.

Неоплатоники в согласии со своей общегносеологической схемой рассматривали чувственное познание (познание с помощью внешних чувств) как актуализацию потенций души — изначально присущих ей образов-логосов всех вещей, — происходящую *по причине* обращения души к телесному миру и *по поводу* появления в поле ее зрения тех или иных предметов (Епн. IV 6). Они отвергали известную античности рефлексивистскую теорию познания, делавшую познающий субъект пассивным восприимчиком информации, исходящей от тел. При этом неоплатоники опирались на два фундаментальных для их философии принципа: принцип формообразующей активности души и принцип неаффицируемости высшей природы низшей, что в случае чувственного познания означало невозможность воздействия на чувства со стороны тел материальной природы. Отсюда они приходили к нативизму и своего рода априоризму. Душа может видеть в этом

мире только те формы, которые она сама извлекает из своей собственной субстанции и которые она относит к внешнему миру вследствие центробежной ориентации ее внимания. Неясность и неустойчивость чувственных образов объясняются в конечном счете порочностью самой этой периферической ориентации. Смена центробежной установки на центростремительную ведет к замещению образов их логосами, а последних — эйдосами, что проясняет чисто эйдетическое происхождение чувственных образов. На долю материальных вещей в процессе познания в лучшем случае остается только свойство привлекать и более или менее долго удерживать внимание души. Порфирий довел эту теорию до крайности, посчитав мир вещей эпифеноменом познавательной деятельности души, а чувственное зрение — простой проекцией духовной энергии на мир небытия — материи⁵. Концепция Порфирия — это теория отражения наизнанку: не материальные предметы отражаются в сознании, оставляя в нем свои образы-отпечатки, а, наоборот, эйдосы сознания отражаются (или, лучше сказать, проецируются) в материи, порождая свои образы-отблески, воспринимаемые душой как образы *внеположенных* (в силу устремленности сознания вовне) чувственных вещей. Эту концепцию, диаметрально противоположную «механической» (демокритовско-аристотелевской) теории отражения, можно назвать теорией проекции или проекционизмом.

Августин, несмотря на очевидную зависимость его гносеологии от доктрины неоплатоников, избежал крайностей проекционизма и остался в основном на позициях теории отражения. Главное отличие его от неоплатоников (особенно от Порфирия) в учении о чувственном познании состоит в том, что он не допускал ни малейшего сомнения относительно независимой реальности и субстанциальности подлежащих чувственному восприятию материальных вещей. Поэтому проблема психофизического взаимодействия, которая по понятным причинам была для неоплатоников псевдопроблемой, стала в Августиновой гносеологии одной из важнейших и труднейших. Трудность ее усугублялась тем, что Авгу-

стин не хотел отказаться от неоплатонического принципа неаффицируемости чувств материей. Непререкаемым казался ему и принцип активности души в познании. Чтобы свести концы с концами, он развил учение, где попытался сам процесс отражения представить как активный процесс, в котором громадная роль принадлежит воле и инициативе духа.

Самое общее определение чувства, применяемое Августином уже в ранних работах, гласит: «Чувство есть то, благодаря чему душа осведомлена о том, что испытывает тело» (*De qu. an.* 23. Cf. *De mus.* IV 10). Чувство не есть функция телесных органов, таких, как глаза, уши и т. п. (*De ord.* II 2), хотя внешнее чувство не может осуществляться без них; «чувствование не есть действие тела, но действие души посредством тела» (*sentire non est corporis sed animae per corpus*) (*De Gen. ad lit.* III 5, 7). Душа не испытывает воздействия со стороны тела, однако она связана с телом особым «симпатическим» отношением, отношением неразрывного единства. Чувствование душой телесных состояний объясняется не пространственным ее присутствием в теле, а тем, что она служит для тела животворным, деятельным и управляющим принципом. Она контролирует тело своим «живым вниманием» (*vitali intentio*) (Ep. 166, 2). Контроль над своим телом душа осуществляет или сознательно, когда состояние тела вызывает ее особую озабоченность, или бессознательно, автоматически, когда тело находится в нормальном состоянии и не нарушает ее контролирующего ритма (*De mus.* VI 13—14). В обоих случаях душа непрерывно информируется о поведении тела, иначе контроль и регуляция были бы невозможны. Но каким образом душа может информироваться о теле, не вступая с ним в реальное взаимодействие,— это для Августина остается тайной; он только видит в этом «нечто поразительное» (*De Gen. ad lit.* XII 16). Чувство боли, испытываемое душой, и соответствующая этой боли ножевая рана, нанесенная телу,— две вещи, весьма различные: боль не содержится в ножевой ране; рана, как чисто механическое повреждение тела, не заключает в себе боли, и все же боль

сопровождает ранение, информируя сознание о неблагополучии тела. Августин отчетливо видит имеющуюся здесь реальную проблему. Но разрешить ее известными ему средствами он не в состоянии, а поэтому просто констатирует: связь между душой и телом такова, что «от души не укрывается испытываемое телом состояние» (De qu. an. 25).

Душа использует свое тело для познания окружающего материального мира. Для этого ей служат пять телесных чувств: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание, а также шестое, «внутреннее» чувство, которое осведомляет душу о наличии или отсутствии или же об интенсивности и сходстве различных ощущений (De lib. arb. II 8—12). Все пять чувств в конечном счете сводятся к осязанию, а последнее предполагает физический контакт органа чувств со своим объектом. Наибольшее значение в познании имеет, согласно Августину, зрение, которое он вслед за Плотинем исследует особенно подробно. Характерно, что даже при анализе чисто физической (физиологической) основы зрения Августин всячески настаивает на активной роли субъекта.

Зрение (видение) как физиологический процесс он называет *телесным* зрением, чтобы отличить его от зрения *духовного* и видения *умственного* (умозрения). Органом телесного зрения является глаз, сообщающийся с ним нерв и зрительный центр в передней части головного мозга (такое представление стало обычным со времен Галена). Передняя часть мозга, будучи пространственно наивысшей частью организма, представляется средоточием наилегчайшего элемента — огненной субстанции, света, который передается отсюда глазам. В соответствии с принципом «подобное познается подобным» причастность органа зрения световой природе и обеспечивает ему возможность зрительного восприятия, которое как раз и есть прежде всего восприятие света, тени и цвета. Из глаз лучи зрительного света (*radii oculorum*) «простираются» к внешним объектам и как бы ощупывают их, регистрируя их оптические и геометрические свойства и передавая контактно воспринятую информацию по световой материи лучей к зрительному центру (De Gen. ad lit. IV.

54). Эта «эмиссия» зрительной энергии («*emisso visu per oculos video*» (De qu. ap. 23)), согласно Августина, и называется обычно взором или взглядом (*acies*). Иногда Августин уподобляет зрительную эмиссию трости, посредством которой человек, не касаясь отстоящих от него предметов своими органами осязания непосредственно, тем не менее может их ощупывать и ощущать их поверхность, твердость и т. п. В этом случае трость служит органам осязания тем же, чем зрительный луч (*acies*) служит глазу, который благодаря этому лучу видит там, где самого его нет (Ibid.). Скажем по этому поводу, что при всей наивности вышеизложенной физиологии зрения Августин все же весьма проникательно подмечает момент активности в зрительном восприятии, красноречиво зафиксированный также и в современном общеупотребительном языке. Так, слова «взгляд», «взор» имеют своим основным значением именно обращенность вовне, активное самовыражение субъекта. Мы не говорим: «подставить взгляд» или «испытать взор» (если речь идет о нашем собственном взоре), но говорим: «бросить взгляд», «устремить взор», как будто речь идет о какой-то исходящей от нас энергии или силе. Это, между прочим, свидетельствует в пользу того, что упомянутая теория Августина, а точнее, теория Плотина — Августина не была простым вымыслом и во всяком случае отражала бытовавшие в ту эпоху и даже надолго пережившие ее представления о зрении⁶, а кроме того, отражала и некоторые реальные явления сложного процесса зрительного восприятия. В конце концов нет ничего несообразного в том, чтобы представить зрение — да будет нам позволена эта аналогия из современного технологического лексикона — работающим не по принципу радиорефлектора (*radīus* — луч), пассивно воспринимающего проходящее извне излучение, а по принципу радиолокатора, посылающего в пространство свое собственное излучение, чтобы по его отражению получить информацию о форме, поверхности и других свойствах лоцируемых объектов. В этом последнем случае речь тоже будет идти об отражении свойств объекта, однако об отражении активном. Но не будем

выходить за рамки нашей темы и вернемся к Августину.

Вряд ли правильно противопоставлять теорию зрения, изложенную Августином в более ранних работах, теории, данной им в «De Trinitate», как это делал крупнейший русский исследователь гносеологии Августина И. В. Попов⁷. Как мы сейчас увидим, Августин только развил в «De Trinitate» то, что наметил раньше. Основную теоретико-познавательную идею этого трактата И. В. Попов определяет так: «Способность познания, определившаяся вследствие отображения в ней формы познаваемого, становится актом познания»⁸, а далее он справедливо указывает на близость этой идеи Августина к теории Аристотеля в интерпретации Плотина и на своеобразии концепции Августина, выясняющей участие воли во всех актах познания.

В «De Trinitate» Августин, исходя из теологемы божественного триединства и из богословского положения о человеческой душе как образе божьем (ставшего к этому времени, как мы знаем, отправным пунктом догматической спекуляции на Востоке и на Западе), подчиняет триадическому ритму все проявления психической деятельности человека, и в особенности процесс познания. Любой познавательный акт, по мнению Августина, представляет собой единство трех неотчуждаемых компонентов: познавательной способности, объекта познания и воли, направляющей эту способность на объект и объективирующей знание. Познавательная способность — это *материальная* причина познания (материя как аристотелевская чистая возможность (ср. «О душе» V 2)); познаваемый предмет — *формальная* причина (форма как то, что делает знание определенным знанием о чем-то конкретном), воля — *действующая* причина, соединяющая материю с формой и тем самым переводящая возможность познания в действительность. Лучшей иллюстрацией этой схемы, моделью всякого, в том числе рационального, познания Августин считает зрительное восприятие (De Trin. XI 1). Первичным в акте зрения является объект, который существует независимо от восприятия. Зрительная способность, взятая сама по себе,

при отвлечении от ее объекта есть только чистая возможность видеть (в темноте мы обладаем зрением, но не видим). Действительное зрение, видение, начинается с того момента, когда «интенция духа» (*intentio animi*), т. е. воля, направляет эту способность на объект и последний ее *информирует*, т. е. так или иначе запечатлевает на ней свою *форму* (*Ibid.* XI 2). В данном случае под зрительной способностью Августин скорее всего понимает «телесное чувство» (*cf. Ibid.* XI 16) с его уже знакомым нам физиологическим аппаратом. Зрительный телесный луч-взор (*acies*), направленный волей на тот или иной объект (а воздействие воли на телесные предметы, в том числе на телесные органы чувств, для Августина неоспоримый факт (*De Trin.* XI 5)), как раз и воспринимает форму этого объекта, «информируется» им непосредственно. Но световой луч обладает своего рода эластичностью и не примешивает к себе субстанции того, чего он касается. Поэтому реальное зрительное восприятие объекта длится лишь до тех пор, пока этот луч «обозревает» его. Запечатление формы объекта лучом напоминает не отпечаток перстня на воске, а отпечаток перстня на воде, исчезающий сразу же после удаления перстня из воды (*Ibid.* XI 4). Взор переводится с данного объекта на другой и передает в зрительный центр уже впечатление о форме иного предмета. Однако форма самого объекта и его форма, запечатленная в световой субстанции луча, — вещи настолько же различные, насколько различаются предмет и его отображение в зеркале: *первая — реальная форма, вторая — ее физиологический образ*. Этот образ удерживается в зрительном центре, пока телесный взор обозревает предмет, а потом расплывается, подобно тому как расплывается световое пятно, когда мы закроем глаза после длительного созерцания пламени (*Ibid.* XI 3). На основе телесного образа предмета возникает образ психический, ибо душа осознает то, что испытывает тело. Рождение психического образа на основе телесного и есть ощущение: я не видел бы предмета, если бы не чувствовал, что вижу его (*cf. De Gen. ad lit.* XII 6—7). Это чувствование, или «духовное зрение», принадле-

жит уже исключительно душе и есть не испытывание (*passio*), а свободное, целеустремленное созерцание, результатом которого является третья форма видимого предмета, форма *бестелесная* — образ предмета *в душе видящего*. В отличие от физиологического образа он может благодаря памяти существовать и после удаления его объекта, может усилием воли вновь и вновь вызываться из памяти и представлять перед духовным взором воображающего. Образ предмета, *вызванный воображением*, Августин иногда называет *четвертой* формой предмета. Итак, первая и вторая формы телесны, третья и четвертая — бестелесны. Акт чувственного познания состоит в том, что «интенция души», воля, поочередно соединяет и отождествляет вторую, третью и четвертую форму с первой, т. е. с реальной формой предмета, и тем самым объективирует чувственный образ. Вот как об этом пишет сам Августин: «Ряд, который мы начинаем формой (*species*) тела и завершаем формой, возникающей в представлении воображающего, обнаруживает четыре как бы последовательно рождаемые одна от другой формы: вторая — от первой, третья — от второй, четвертая — от третьей, ибо от формы видимого тела рождается форма в чувстве видящего, от нее — форма, запечатлевающаяся в памяти, а от нее — форма, возникающая в душе воображающего. Таким образом, воля как бы трижды соединяет порождающее с порождаемым: в первый раз — форму вещи с формой, которую она порождает в телесном чувстве; во второй — эту другую форму с той, которая возникает от нее в памяти; в третий — эту последнюю с той, которая рождается от нее в созерцании воображающего» (*De Trin.* XI 16). Августин говорит здесь, конечно, не о реальном, причинном, порождении высших форм низшими. Он подчеркивает, что речь идет о квазипорождении (как бы рождении), ибо Августин — слишком неоплатоник, чтобы признать в теории познания материалистический детерминизм. Однако он делает решительный шаг в сторону от неоплатонизма в своем понимании происхождения чувственных образов. Здесь он отбрасывает неоплатонический нативизм и априоризм. Все чувственные образы — и

те, которые возникают при созерцании внешних предметов, и те, которые хранятся в резервуарах памяти, и те, которые создает воображение, — имеют в конце концов эмпирическое происхождение (Ер. 7, 3). Человек не может получить точного представления ни о каком чувственном предмете, если раньше не имел его в опыте (De mag. 10; 11). Если кто-то захочет вообразить себе вид Александрии, которой он прежде никогда не видел, то воображение создаст ему образ, без остатка сводимый к элементам прошлого чувственного опыта, хранимого памятью (Ер. 7, 4. De Trin. VIII 7—9). Сам процесс обучения с помощью учителя Августин трактует не как процесс передачи знания, а как процесс перегруппировки индивидуального прошлого опыта ученика (De mag. 10; 11).

Конечно, весь этот «эмпиризм» Августина весьма далек от эмпиризма, известного Новому времени. Ведь у Августина опытное происхождение имеют только образы, но не понятия. А, кроме того, его «опыт» оказывается (как впоследствии у Декарта) разделенным пропастью на две части, между которыми он даже и не пытается перебросить мосты; физиологическая его часть, таинственным образом подчиненная психологической, сама не может оказывать никакого реального влияния на последнюю. «Интенциональность» чувственных образов, их слитность с предметной действительностью, относимая Августином на счет действия воли, при такой трактовке может рассматриваться разве только как чудо. Поэтому если сравнивать Августина в данном пункте с неоплатониками, то можно сказать, что их концепция более фантастична, но зато менее противоречива; его же — более реалистична, зато менее последовательна.

Модель, использованная Августином для анализа зрительного восприятия, служит ему также для исследования памяти и репродуктивного воображения. Акт запоминания представляет собой производимое волей соединение «материи» (силы памяти, или способности памяти) с «формой» — возникающим на основе физиологического образа образом психическим. Если воля не обращает память к наличному

ощущению, наподобие того как она обращает зрительную способность на наблюдаемый объект, то ощущение не оставляет в душе следа. Так происходит в случае рассеянности, когда мы, например, читаем книгу, но не усваиваем ее содержания. И наоборот, тем прочнее запоминание, чем сильнее и чаще воля связывает силу памяти с определенным ощущением (De Trin. XI 15). То, к чему особенно влечет нас воля, лучше запоминается; именно поэтому нам глубоко памятливы предметы любви.

Мы говорим сейчас об образной, или чувственной, памяти, которая запечатлевает явления временные и преходящие и сохраняет прошлое в настоящем (Conf. XI 20). Сам процесс ощущения как процесс, протекающий во времени, невозможен без этой памяти (memoria). Так, зрительное восприятие не есть процесс мгновенный и складывается из последовательных моментов отображения различных точек объекта. Если бы память не удерживала этих следующих друг за другом моментальных точечных отображений, а воля не присоединяла их друг к другу по порядку, диктуемому целостной формой объекта, то не только единого образа вещи, но даже реального ощущения не возникло бы. То же самое относится к слуховому восприятию. Восприятие речи, например, было бы невысказано без памяти, ибо слова и даже слоги звучат как временная последовательность звуков, каждый из которых слышится лишь тогда, когда другие уже отзвучали,— только благодаря памяти эти точечные умирающие звуки сливаются в непрерывную живую речь (De mus. VI 21). Таким образом, для ощущений память есть, выражаясь языком Августина, «настоящее их прошедшего» (Conf. XI 20), а запоминание есть условие их существования.

Деятельность репродуктивного воображения, или припоминания, еще в большей степени, чем акт запоминания, подобна зрительному восприятию. Материей здесь служит способность вспоминания, формой — психический образ, полученный от ощущений и хранящийся в памяти. Указанная способность (потенция) есть нечто вроде бестелесного луча: она есть «взор вспоминающего духа» (*acies recordantis*

animi). Этим лучом-взором управляет воля, которая обращает его на тот или иной хранимый памятью образ, а этот образ «информирует» взор духа, т. е. отображает в нем свою форму. Образ воспоминания, возникший на основе образа памяти, существует ровно столько, сколько длится процесс воспоминания, пока воля не переводит духовный взор на другой объект. Этим он отличается от образа памяти, существующего в ней независимо от того, вспоминаем мы его или нет в данный момент (*De Trin.* XI 6, 11). Процесс припоминания происходит по законам ассоциаций, среди которых наибольшее значение имеют ассоциации по сходству и смежности (*Ibid.* XI 12). Поскольку воспоминание того или иного образа, его яркость и сила зависят от концентрации на нем воли, психические внутренние образы тем осязательнее, чем меньше энергия воли расходуется на внешние чувства и контроль за телом. Поэтому в снах и грезах мы переживаем воображаемое как действительное (*Ibid.* XI 7).

Наряду с репродуктивным воображением Августин исследует также роль воображения творческого, продуктивного, т. е. фантазии. Как мы уже видели, по Августину, воображение не в силах создать ничего такого, что не сводилось бы к элементам прошлого чувственного опыта (*Ep.* 7). Оно может только модифицировать и комбинировать вызываемые из памяти действительные образы. Творчество фантазии регулируется волей. Вот почему голодные грезят о пище, а жаждущим снится вода (*De Gen. ad lit.* XII 58). Как и вся чувственность, воображение прилагается к предметам временным и изменчивым, и его образы, хотя и полезны в практических и прикладных областях, не могут служить основой науки и теоретического знания.

Таков круг тех вопросов, которые поднимает Августин в своем учении о чувственном познании. Чтобы дать оценку этому учению, нужно сравнить его с тем, что было сделано в этой области до и после Августина. До него, в великих школах античности, почти все внимание было сосредоточено на проблеме достоверности чувств, не чуждой, как мы уже знаем, и Августину. От того, решалась ли эта проблема в

пользу чувств или не в их пользу, зависела степень участия школы в разработке науки о чувственности. Платоники и скептики академического направления сосредоточились на критике чувственного восприятия, последним результатом которого они считали не знание (*epistēmē*), а мнение (*doxa*). Вследствие этого их интерес к вопросам структуры и динамики чувственности был сравнительно невелик (исключение, по-видимому, составляет только Плотин). Эпикурейцы и особенно стоики, видевшие в чувственном восприятии источник и критерий познания, отдали немало сил изучению теории чувственного отражения. Однако их больше интересовал не внутренний, содержательный, а внешний, формальный аспект теории: субъективная динамика отражения, как правило, ими не затрагивалась. Первый, кто уделил внимание и этой стороне дела, был Аристотель. Он попытался выяснить участие различных субъективных способностей в порождении чувственного образа (см. «Вторая аналитика» II 19. «О душе» II 5; 6). При этом он распространил на схематику чувственного отражения свой принцип гилеморфизма, представив познавательные способности как чистые возможности (материя), обретающие определенность от воспринимаемых внешних предметов (форма). Плотин впоследствии преобразовал эту схему, поместив и материю и форму чувственности внутрь субъекта (Епн. III 6). Что касается Аристотеля, то из его учения о чувственности наиболее влиятельным в последующие пятнадцать веков оказался не сенсуализм, а именно гилеморфизм, и в частности представление об акте познания как о реализации познавательной способности. Упрощенно истолкованное, это представление сводило все дело, например, к тому, что зрение есть реализация зрительной способности, восприятие звука — слуховой способности, процесс запоминания — способности памяти и т. п. Как это ни печально, средние века чаще всего и ограничивались таким именно истолкованием, подменяя ссылками на многочисленные способности, силы и потенции, скрытые и явные, уже известные и вновь открываемые, исследование действительного процесса чувственного познания.

Нам приходится признать и то, что Августин невольно сыграл решающую после Аристотеля роль в утверждении в средневековом сознании такого рода представлений. Ведь Августин, как мы видели, не только воспринял аристотелевский гилеморфизм (и не только применительно к теории познания), не только заострил внимание на познавательных способностях, но и проявил очевидную склонность к их умножению. Если Аристотель в одном месте даже колеблется допустить какие бы то ни было прирожденные способности души, прежде чем все-таки признает способность (имеющуюся а priori только как возможность) чувственного восприятия (см. «Вторая аналитика» II 19), то Августин уже без колебаний добавляет к способности чувствовать способности запоминания, припоминания, воображения и толкует их как особые силы, хотя одновременно, следуя здесь за аристотеликами, говорит о них как о чистых возможностях. Правда, Августин еще далек от упрощенной средневековой трактовки способностей и, конечно, не ограничивается простой их констатацией. Более того, как никто до него, он углубляется в психологическую динамику чувственного познания, значительно дальше Аристотеля идет в понимании познавательной активности субъекта. Особой его заслугой можно считать выяснение роли воли и внимания в процессе познания. Его тонкое учение о механизме «опредмечивания» образов сознания с помощью «интенции духа» — оригинальный вклад в гносеологию, стимулировавший интерес к проблеме интенциональности в эпоху зрелого средневековья.

В целом Августинова концепция чувственного познания была для своего времени явлением выдающимся. Разумеется, в последующую эпоху пониженного культурного стандарта тонкости этой концепции мало кому были понятны и мало кого интересовали. Дело усугублялось тем, что в период раннего, «аскетического», средневековья чувственность вообще была не в почете. Не в последнюю очередь по этой самой причине в то время больше интересуются логическими изысканиями. В таких условиях из содержательного учения Августина о чувственности

эпоха отфильтровала для себя только самое вздутое и — как обычно бывает — самое легковесное, а именно теорию способностей и потенций души.

3. РАЗУМ

Учение о разуме и умопостигаемом занимает в гносеологии, да и во всей философии Августина, одно из центральных мест. Именно здесь находится ключ к его онтологии, этике, эстетике. Здесь с наибольшей полнотой раскрывается существо его общефилософской позиции, определяется степень его участия в борьбе двух философских партий и направлений: «линии Демокрита» и «линии Платона». Вместе с тем это учение, традиционно именуемое поэтикой или ноологией (от nous — разум), является у Августина в одно и то же время и наиболее абстрактным, и наименее формализованным, что делает его аутентичную реконструкцию трудно выполнимой, если не проблематичной. Благодаря этому обстоятельству разные средневековые школы могли с чистой совестью толковать данное учение в самых различных смыслах, делая акцент то на его интеллектуалистической (Ансельм, Фома), то на мистической (Бонавентура, Экхарт) составляющей⁹. Предлагаемая ниже интерпретация подразумевает, что поэтика Августина действительно содержит обе эти составляющие, причем интеллектуалистический элемент играет в ней значительно более важную роль, чем мистический. В этом смысле Августин существенно отличен от такого столпа греческой патристики, как Григорий Нисский, хотя в других отношениях, например своей близостью к неоплатонизму, эти мыслители сходны.

В учении о разуме Августин сделал самую решительную попытку христианизировать платонизм, отождествив «умственный свет» (*lux intelligibilis*) неоплатоников, имеющий природу необходимого теоретического знания¹⁰, с мистическим евангельским «Светом», «который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1, 9). На деле же он добился скорее «платонизации» христианской доктрины, представив «божественный Свет» (*lumen Dei*),

в одних случаях как просвещающую человека истину теоретических наук, в других — как условие, делающее эту рациональную истину «зримой» для человека (озарение). Для выражения своей основной идеи он воспользовался термином «иллюминация» (*illuminatio*) — просвещение, озарение, просветление, отчего соответствующую теорию часто называют иллюминационизмом. Августинский иллюминационизм есть христианская разновидность платонизма, и его гносеологическим истоком служит гипостазирование, субстанциализация, положений теоретических наук и вообще идеализированных объектов.

Психологической основой и внутренней пружиной ноологии Августина, как и вообще ноологии платонизма, послужило драматическое, доходящее до экзальтации переживание того факта, что эмпирическое и теоретическое, чувственное и умопостигаемое, будучи связаны друг с другом неразрывной, легко фиксируемой связью, в то же время несводимы одно к другому и невыводимы одно из другого непосредственно, простой логической дедукцией или индукцией. Платоника Августина гипнотизировали прежде всего законы чисел, принципы геометрии и логики, неизменная достоверность которых казалась ему не имеющей никакого аналога в мире чувственном, а поэтому коренящейся только в особой сверхчувственной природе самих объектов логико-математического познания. Он был убежден, что истинность принципов мышления и законов математики не только не зависит от превратностей опыта и от воли познающих субъектов, но что она не зависит и от самого существования этого мира: «Мы не знаем, долго ли просуществует земля и небо, но знаем, что всегда 3 и 7 будет 10» (*De lib. arb.* II 21). Столь же незыблемыми и не зависящими от опыта (априорными, сказали бы мы) представлялись ему умопостигаемые законы справедливости и красоты (*Ibid.* I 15; II 22) и вообще основоположения умозрительного знания (*De im. ap.* 1). Из того, что все эти положения невыводимы из чувственного восприятия и тем не менее созерцаются и познаются умом как его наидостовернейшее и неизменное содержание,

Августин делал вывод, во-первых, о том, что сущее не исчерпывается предметами чувственно воспринимаемыми (*sensibilia*) и что кроме них существует еще особый класс предметов, постигаемых только умом (*intelligibilia*) (*De mag.* 12); во-вторых, что интеллигибельные предметы существуют даже в большей мере, чем чувственные, ибо они суть то, что они суть, и существуют всегда, тогда как чувственные предметы никогда не тождественны самим себе и существуют временно (*De qu. an.* 15). Таким образом, платонизирующий Августин раскалывал всю реальность на два мира, помещая человеческий ум как бы посредине между ними.

Посредником между двумя мирами ум делает, по Августину, его познавательная функция. Познание, понимание, разумение — исключительная прерогатива ума (*ratio, intellectus*), так как чувства сами по себе еще не дают знания (*De qu. an.* 29) и служат только вестниками и переводчиками, несущими донесения о внешних вещах (*De mag.* 12. *De Gen. ad lit.* XII 11). Так что ум познает оба мира, хотя познает их по-разному, ибо по отношению к этим двум мирам различна степень подобия познающего и познаваемого, а познание есть уподобление (см. выше, с. 244). Интеллигибельные, *умственные* предметы, поскольку они той же природы, что и сам ум, постигаются непосредственно, путем прямого видения, созерцания или даже слияния, отождествления с ними ума. Этот род познания Августин называет интеллектуальным познанием предметов вечных (*aeternarum rerum cognitio intellectualis*) (*De Trin.* XII 25). В нем принимает участие высшая способность ума — «интеллигенция» (*intelligentia*) (*Conf.* VII 23). Напротив, предметы чувственного мира из-за неподобия своей телесной природы природе ума не постигаются умом непосредственно, интуитивно, но познаются только дискурсивно и через посредство чувств. Правда, ум может непосредственно созерцать полученные с помощью чувств духовные копии, образы, вещей, но это созерцание в отличие от созерцания предметов умственных само по себе еще не есть постижение, познание. Рациональное познание предметов временных (*temporalium rerum cognitio*

rationalis) состоит в суждении о них ума (ratio) на основании чувственных данных в свете умопостигаемых истин (De Trin. XII 25). Ум действует в таком познании как рассудок. Он сопоставляет два созерцания: созерцание чувственного факта и интеллигибельной нормы — и через это сопоставление дает свою оценку факту (Ibid. IX 11). Он — судья, чувства — подсудимый, вечные истины и нормы — свод законов. В этом-то и состоит срединное положение ума: он выше подсудимого, но ниже закона, по которому судит; он не может судить сам этот закон.

Совокупность высших аксиом наук, принципов мышления, последних оснований нравственности и красоты Августин нередко обозначает общим словом «истина» (veritas, verum), понимая ее как некую объективную норму, принудительную для ума и регулирующую всю деятельность познания и мышления: ум судит по истине, сам же судится истиной (De lib. arb. II 13; 34). По существу эта объективная истина отождествляется им с интеллигибельным миром, а этот мир как нечто совершенным образом упорядоченное и целостное, как нечто неизменяемое и вечное, чисто идеальное и одновременно абсолютно реальное почти ничем не отличается от платоновского Нуса. Недаром Августин часто называет этот мир просто разумом (ratio) (De im. an. 1. De ord. II 11) или мудростью (sapientia) (Sol. 1, 13, 14), имея в виду именно надличный разум и объективную мудрость. Иногда же этот объективный разум характеризуется им почти как платоновское Единое — как некая тотальность, в которой благо, истина и красота совершенно тождественны (De Trin. IX 11).

Сходство с неоплатонизмом очевидно; Августин, даже не сознавая того, пользуется неоплатоническими схемами¹¹. Однако принять целиком платоновскую концепцию ума, согласно которой ум выступает как надличная сила, тождественная во всех индивидах (Enn. VI 5), Августин не мог из-за ее пантеистической направленности, несовместимой с христианским теизмом и персонализмом. Ведь именно христианство обогатило античную мысль

идеей человеческой личности, неповторимой во всех своих способностях и свойствах¹². Античное понятие о мировой душе, мировом разуме, модусах и частицами которых якобы являются души и умы отдельных людей, было им отброшено. Душа конкретного человека стала рассматриваться как самоценная субстанция, неделимая и не сводимая ни к чему другому. Соответственно и способности и силы души стали пониматься как неотделимые от нее, как ее собственные. В число этих способностей была включена и разумная, т. е. сила ума индивидуальной души. Так истолковывал ум, например, Тертуллиан (см. выше, с. 118). Августин последовал в этом за своим африканским соотечественником.

Итак, по Августину, ум (*mens, ratio, intellectus*) в одном из своих значений — это сила индивидуальной души или даже сама душа в ее познавательном модусе (*De ord. II 11*). Но пожалуй, ничто в эпоху Августина и вообще в античную эпоху не признавалось с таким единодушием, как то, что душа изменчива или — как у неоплатоников — что она есть принцип всякого изменения. У Августина же изменчивость души имела еще и априорное основание, состоящее в ее тварности, сотворенности «из ничего», из небытия. Если же изменчива душа, то, по его понятиям, изменчивы и индивидуальный ум, и его мышление (*De ver. rel. 54—56*). В то же время для Августина высшая аксиома, что умопостигаемое неизменно. Значит, оно не тождественно с человеческим умом и интеллигибельные предметы не то же самое, что мысли этого ума (как полагал Плотин), хотя в смысле своей нематериальности они той же природы, что и мыслящий ум. Более того, умопостигаемое не только не тождественно человеческому мышлению, оно ни в какой мере не зависит от него: изменяемое не может воздействовать на неизменное. Подобно тому как объекты чувств ничего не претерпевают от того, что они чувствами воспринимаются, интеллигибельные предметы ничего не испытывают от того, что они созерцаются умом (*De lib. arb. II 20*). Если признаком независимого, объективного существования чувственных предметов служит то, что их могут видеть и слышать одинаково сразу много

людей, то и для вещей умопостигаемых интерсубъективность их восприятия служит признаком их объективности (Ibid. II 10). Воспринимаемая интеллигибельную истину, различные умы только отражают ее каждый на свой манер подобно множеству зеркал, в которых отражается одно и то же лицо (En. in Ps. X 11)¹³. «Когда ты постигаешь истину чисел, — пишет Августин, — ты ничего не пьешь из нее, чего бы не мог пить и я; обладая ею, ты ничего из нее не обращаешь в свою собственность. Что берешь от нее ты, то и для меня остается целым» (De lib. arb. II 37). Все остальное в гносеологии Августина покоится на этом утверждении.

Напротив, ум человеческий всецело зависит от интеллигибельной истины. Душа становится разумной от приобщения к ней. Жизнь и пища разумной души — это познание, а последнее покоится на созерцании умопостигаемого (De vit. beat. 2). В ранних сочинениях Августин строит на этом свое доказательство бессмертия разумной души: раз человеческая разумная душа живет приобщением к умопостигаемому, к «науке», а умопостигаемая наука бессмертна и неуничтожима, то и душа бессмертна (De im. ap. 1—6). Впрочем, в этих сочинениях Августин еще сильно колеблется в своем понимании соотношения души и разума, склоняясь то к мнению Платона, то к мнению Плотина.

Камнем преткновения служит для него вопрос о местопребывании, «седалище» науки, «топосе» умопостигаемого — вопрос, который и в наши дни приводит в замешательство тех, кто еще не освободился от топологического и не принял функционального представления об умственной деятельности. В одном случае, сближаясь с позицией Плотина, он утверждает, что умопостигаемая наука «не только существует в душе знающего ее, но и нигде не существует, кроме как в душе, и притом неотделимо от нее» (Ibid. 4). Но следом за этим, приняв в расчет соображения, рассмотренные нами выше, он выдвигает уже три равновероятные гипотезы о характере связи души с умопостигаемым: «Итак, связь между созерцающей душой и созерцаемым истинным или такова, что субъектом служит душа, а это истинное существует

в субъекте; или, наоборот, истинное выступает субъектом, а душа существует в этом субъекте; или же и то и другое являются субстанцией» (Ibid. 6). Дальнейшие рассуждения Августина в цитируемой работе показывают, что в конце концов он отдает предпочтение третьей гипотезе: он говорит о душе как о постигающей субстанции (*intellectualis*), а о разуме — как о независимой от души субстанции умопостигаемой (*intelligibilis*), хотя и связывает эти две субстанции нерасторжимым единством. С поправкой на нестрогость Августиновой терминологии можно сказать, что эта позиция ближе к Платону, чем к Плотину. В «Монологах» Августин еще сильнее настаивает на отделении от души существования разума и науки и на их тождестве с самой объективной истиной. Не только душа человеческая разумна от причастности к субстанциальной истине, но вообще все истинное истинно от этой истины (Sol. I 15; II 2; 15). Здесь умопостигаемая истина ставится и над человеческим мышлением, и над чувственно воспринимаемым миром. Казалось бы, Августин сознательно и безоговорочно принимает платоновскую концепцию идеального мира. Однако это не так. Дело в том, что платоновский мир идей-эйдосов был миром слишком абстрактного, внеэмпирического, чисто логического бытия, вознесенным Платоном над всякой жизнью и всяким мышлением, а в определенном смысле — и над богом-демиургом, которому идеи диктуют правила построения мира чувственного. Помещая его в *topos noëton* («умное место»), Платон не имел в виду его конкретную локализацию, но только указывал, что этот мир относится к сфере умопостигаемого¹⁴. Психологически окрашенному сознанию Августина был чужд столь абстрактный подход: ему, как и Плотину, хотелось даже чисто логическое видеть конкретным, живым, «имеющим место».

У Платона идеи — это прежде всего логические роды и виды, служащие богу и человеку образцами для формирования, оценки и классификации вещей. У Плотина это конкретные живые мысли, энергии, излучаемые умом, процессы, хотя и вневременные. Августин частично черпывает у Плотина его «энер-

гетический» подход к умопостигаемому: разум и истину он соединяет с жизнью (De im. ap. 5). Объективный разум, хотя и не зависит ни от какой индивидуальной души и ее мышления, все же существует только как живой конкретный разум, как живое, экзистенциальное мышление, но мышление не человека, а бога. Истина же есть или нечто божественное, или сам бог, передающий своему мышлению, а значит, и всему умопостигаемому абсолютную истинность (Sol. I 1; 15). Важнейшим атрибутом бога служит неизменяемость. Вот откуда происходит неизменяемость истины и объективного разума (De div. qu. 54).

Как не похож, однако, этот интеллектуальный бог Августина на бога средневековых схимников и аскетов, на бога мистиков и священников, на бога экстазов и видений! Скорее он напоминает того, кого Блез Паскаль назвал «богом философов». Тем не менее мы допустили бы ошибку, если бы приписали теологии Августина в целом рационализм или деизм. Едва ли не более значимой, чем разум, характеристикой его божества является мистическая «любовь» и непостижимая «воля». Правда, в его теории познания идея божественной воли и связанный с нею принцип благодати играют сравнительно скромную роль, отодвинутые на второй план идеей самодовлеющей разумной истины. Отсюда понятно, что, опираясь на разные стороны его философии, последователями Августина могли объявлять себя и «рационалист» Ансельм Кентерберийский, и мистик Бернар Клервосский, и картезианец Мальбранш, и критик рационализма в теологии Паскаль.

Итак, Августин, солидаризируясь в этом со средним платонизмом, «помещает» интеллигибельный мир в божественный разум, в божественное мышление. Но теперь перед ним встает новый вопрос: если умопостигаемое — это неизменное божественное, то каким образом изменчивый человеческий ум (или душа) может познавать его? Или, выражаясь фигурально, как может конечная человеческая душа дотянуться до бесконечного бога? Этот вопрос занимает Августина почти во всех философски значимых сочинениях, начиная с самых ранних и кончая

последними. Однозначного или даже достаточно определенного ответа на него он не дает. Наиболее характерны для него два взгляда на данный предмет, которые можно назвать соответственно основным и дополнительным. Оба воззрения покоятся на теологическом фундаменте, второе же является сугубо теологическим.

Основное воззрение. Бог всем своим существом присутствует повсюду в силу своей абсолютной нематериальности и «вседержительства» (Conf. I 3). Значит, он присутствует целиком и в душе каждого человека (Ibid. I 2. De Trin. XIV 15). Вместе с богом в каждой душе присутствует и божественное умопостигаемое, т. е. интеллигибельный мир. Душа всегда имеет этот мир в себе, хотя и не всегда его видит. В этом смысле Августин говорит, что истина обитает «во внутреннем человеке» (De ver. rel. 72)¹⁵. Место ее обиталища — *память*. Не все, что мы помним и что содержится в нас, мы осознаем и мыслим. Поскольку же знание есть духовное обладание, то все, что хранит наша память, есть знание, хотя оно не обязательно должно актуально мыслиться. Человек знает многое, о чем не размышляет в данный момент. Например, когда ученый размышляет о геометрии, нельзя сказать, что он не знает музыки или грамматики, ибо он помнит и их (De Trin. XIV 9. De im. an. 4). Душа человеческая всегда знает себя и помнит о себе, хотя и не всегда думает о себе (De im. an. 8). Знать (posse) и мыслить (cogitare), по Августину, — вещи разные. Чем-то средним между ними служит термин «познавать» (cognoscere), означающий актуализацию потенциального знания с помощью мышления. Познание (cognitio) — процесс; осознанное, актуализированное знание (cognitum) — результат. Говоря о древней максиме «Познай самого себя!», Августин замечает, что прежде, чем этот призыв будет воспринят, человек уже должен знать, что такое «познай» и что такое «себя». Такого рода знание изначально включено в структуру самой души, в ее память (De Trin. X 12). В понимании памяти Августин близок к Плотину (cf. Епп. III 8), хотя в отличие от него Августин не считает мышление и мыслимое всегда тождествен-

ными. Вопрос о том, что такое память (*memoria*), он обстоятельно рассматривает в письме к Небридию. Здесь он указывает, что под словом «память» следует понимать не только чувственно-образную память прошлого, но и память рассудка: всю совокупность возможных для него истин и понятий (Ер. 7, 1—2). При этом если память прошлого хранит в себе информацию о прошедших вещах только в форме образов этих вещей, то рассудочная, или умственная, память удерживает в себе сами объекты, которые она помнит, а не их образы (*Ibid.*). В других сочинениях он толкует память еще более расширительно¹⁶, включая в нее все вообще, чем душа потенциально обладает и что ей присуще: она обладает самой собой, своей памятью, умом, мышлением, волей, истиной-богом, понятиями, образами и т. д.— все это она помнит (*Conf. X 8—17*). «Если в отношении вещей прошедших память есть то, что позволяет их вызывать и вспоминать, то и в отношении вещей пребывающих мы можем, не впадая в абсурд, называть памятью то, чем ум является самому себе,— его присущность самому себе, благодаря которой он может постигать себя через свое мышление» (*De Trin. XIV 11*). Отличие умственной памяти от образной состоит в том, что первая не нуждается в запоминании: она априорна, ее объекты прирождены познающему субъекту (*Conf. X 11. De Trin. XV 25*). Зато актуализация содержаний памяти, познание как процесс (*cognitio*) в обоих случаях есть припоминание — сосредоточение внимания души на том или ином компоненте памяти (*De Trin. XVI 8*). Отсутствие внимания к чему-то из достояния памяти есть, наоборот, забвение (*De im. ap. 4*). В состоянии забвения или неведения душа *знает*, имеет данное содержание в себе, но не *осознает*, не чувствует своего знания. Что касается актуального познания научных истин, то оно есть всегда *открытие* уже имеющегося в душе, а не *создание* нового, «иначе душа временными открытиями рождала бы вечное, ибо она часто открывает и вечное» (*Ibid.*).

Идея познания как припоминания особенно характерна для ранних сочинений Августина, где он говорит об этом почти в терминах платоновского

«Менона». В упомянутом письме к Небридию имеется даже ссылка на этот диалог, а теория припоминания называется замечательным открытием Сократа (Ер. 7, 2). В «*De quantitate animae*» он пишет, что не только неверно, что душа новорожденного не несет в себе никакого знания, но что, напротив, она, «по-видимому, принесла все и что так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем» (De qu. an. 20). Последние слова цитируемой фразы наводят на мысль о том, что Августин какое-то время не только разделял платоновскую теорию анамнезиса, но был, по-видимому, сторонником и теории предсуществования душ. Именно к такому выводу приходят многие исследователи гносеологии Августина¹⁷. И все же здесь требуется сделать некоторые уточнения. Во-первых, вслед за цитированной фразой Августин намекает на то, что вопрос этот неясен и требует исследования (Ibid.). Во-вторых, идея предсуществования как предпосылки анамнезиса нигде, кроме этого места, не высказывается им от своего имени (ссылка на «Монологи» II 20 неоправданна, так как там говорится только о душе как внутреннем источнике научных истин, «погребенных забвением», и ничего не говорится о прошлом души). В-третьих, если Августин и связывал свое учение о припоминании с идеей предсуществования душ, он при этом никогда не понимал предсуществование как метемпсихоз. Итак, даже в ранних сочинениях Августин далек от полного отождествления того, что он понимал под «припоминанием», с платоновским анамнезисом. В зрелых работах он недвусмысленно высказывается против метемпсихоза и анамнезиса, как его понимал Платон, а в «*Retractationes*» отрекается и от тех более ранних своих высказываний, которые могли быть истолкованы в духе соответствующего учения Платона (De Trin. IV 21. Retr. I 4).

Относительно доказываемой в «Меноне» способности необразованной души правильно отвечать на вопросы, касающиеся наук, Августин говорит, что «душа, возможно, имеет эту способность как природа разумная, связанная с предметами умопостигаемыми и неизменными, созданная такой, что когда

она обращается к этим соединенным с ней предметам или к себе самой, то, поскольку их узревает, постольку дает верные ответы» (*Retr.* I 8). Постоянная связь разумной части души с умопостигаемым осуществляется, как мы уже видели, в памяти, обнаружение умопостигаемого — в припоминании. Это припоминание не есть, как у Платона, возобновление ранее приобретенного, а потом забытого знания; оно есть созерцание того, что всегда имеется в душе, или того, чем разумная душа всегда является и что просто не всегда служит предметом ее внимания. В этом пункте Августин существенно отступал от классического платонизма и делал шаг в сторону более позднего априоризма и нативизма, пролагая дорогу Декарту и Лейбницу. В самом деле, нативизм XVII столетия ближе к Августину, чем к Платону. Для Декарта и Лейбница истины рациональных наук столь же неизменяемы и так же извлекаются только из разума, который выступает или как сами эти истины, или как их вместилище, но в любом случае как связанный с ними по самой своей природе и сущности, а не по «привходящей» причине метемпсихоза¹⁸. Рационалисты XVII в. говорили при этом о «естественном свете разума» (*lumen rationis naturale*), светящем изнутри и позволяющем человеку путем простой интроспекции ясно видеть необходимую истинность принципов наук, эстетики и морали. Они говорили также о свете научной истины, обладающей самобытной убеждающей и просветляющей силой. О просвещении истиной и разумом говорилось и в XVIII в., и еще позднее.

Конечно, нужно иметь в виду контекст, в котором все это говорилось: рационалистический и просветительский «иллюминизм» имел в Новое время чаще всего антирелигиозную и антитеологическую направленность; ясный и радостный свет природы (природного ума) противопоставлялся таинственному и пугающему мраку религиозных догматов и символов. Однако, что касается терминологии и самой символики иллюминизма, философы Нового времени, как это ни удивительно, оставались учениками Августина в такой же мере, в какой некоторые из них наследовали его нативизм. Говоря точнее, они

были наследниками неоплатонического иллюминизма вообще, переданного им в христианизированной форме прежде всего сочинениями Августина и Псевдо-Дионисия и получившего новую жизнь в эпоху Возрождения. В то же время очевидно, что этот христианско-неоплатонический иллюминизм не только был совершенно лишен антирелигиозной направленности, но, наоборот, имел назначение каким-то образом соединить науку и принципы мышления с теологией.

Световая символика вводится Августином чаще всего там, где он пытается проникнуть в механизм взаимодействия познающего субъекта с обожествленным умопостигаемым. Этот механизм изображается им по аналогии с механизмом зрительного восприятия. Человеческий ум (способность умственного постижения) уподобляется взору; содержание памяти (включая образы) или сама память — объекту наблюдения; истина, тождественная объективному разуму, т. е. принципам наук и мышления, — свету, изнутри самой же памяти озаряющему предметы, ею хранимые. Без этого света сущность предметов оставалась бы «невывешенной», скрытой для ума. В свете этой истины ум судит о вещах, судит даже тогда, когда не обращает никакого внимания на сам источник света и не видит, откуда свет, но видит только озаренные им предметы (образы вещей), открывая в них порядок, красоту, благо и т. п. (*De lib. arb.* II 33). Свет истины озаряет, «иллюминирует» и сам человеческий ум, делая его самому себе понятным (*De Trin.* IX 7, 12). «Такой свет нельзя видеть чувственными глазами; нельзя мыслить распространенным в пространстве, хотя он повсюду ожидает тех, кто его ищет, и нет ничего достовернее и яснее его. И все то, что сказано здесь об этом умственном свете, очевидно для нас опять же не иначе, как благодаря тому же свету. Ибо через него я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве...» (*De ver. rel.* 49). Однако видеть в этом свете может только то, что само имеет подобную же световую природу (подобное воспринимается подобным), каковым и является человеческий ум,

Разумная человеческая душа в понимании Августина должна быть светом уже потому, что сотворена по образу и подобию бога, а бог есть истина, «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1, 9). Поэтому Августин одобрительно отзывается о платоновском сравнении души с Луной, которая светит отраженным светом Солнца (De civ. Dei X 2. Cf. Sermon. 4, 6). У Платона роль Солнца в данном случае играет пантеистически истолкованный объективный разум — Нус. У Августина этот объективный разум понимается теистически и встраивается в креационистскую доктрину. Он есть тот «вечный и неизменный разум, посредством которого бог сотворил мир» (Retr. I 3). Это Логос четвертого евангелия, Филона и первых христианских теологов, однако теоретически переосмысленный и отождествленный с истиной мышления и науки. Августин предпочитает для него термин «премудрость», намекая на наиболее философическую книгу Ветхого завета: «Бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой премудрости божией, подобно тому как телесный воздух озаряется телесным светом; и как воздух, оставшись без света, погружается во мрак... так и душа, лишенная света премудрости, оказывается во тьме» (De civ. Dei XI 10).

Таково основное воззрение Августина на взаимоотношение человеческого ума и умопостигаемого мира. Его суть в том, что объективная истина (прежде всего принципы теоретических наук и мышления) отождествляется с божественным разумом и мудростью, а значит, в силу теологемы единственности и с самим богом. Это отождествление имеет двуединый результат: обожествление, теологизацию теоретического рационального знания и одновременно рационализацию понятия христианского бога. Процесс сообщения ума с умопостигаемым объектом объясняется с помощью теории озарения, «иллюминации», в которой априорно-рационалистический элемент соседствует с трансцендентно-мистическим, а подчас даже почти вытесняет его. Когда Августин говорит о том, что свет объективной, научной истины озаряет, просвещает ум человека и делает его

способным правильно судить о вещах, то можно забыть, что это говорит теолог, и посчитать эту фразу метафорой просветителя-гуманиста Нового времени. Но стоит лишь вспомнить, что Августин признает истинным «просветителем» и учителем только бога (De mag. II 14), как мы снова окажемся в преддверии средневековья. И все же объективности ради скажем, что этот бог, слитый с теоретической истиной, значительно менее трансцендентен и мистичен, чем недосыгаемый «апофатический» бог Псевдо-Дионисия или даже чем непознаваемое Единое неоплатоников. Правда, у Августина бог не только учитель рациональной истины, но и податель «иррациональной» благодати; не только разум, но и воля. Но на этом вопросе мы еще остановимся в другом месте.

Дополнительное воззрение. Понимание Августином природы божественной «иллюминации» не было однозначным. В «Монологах» мы найдем высказывания, в которых озарение описывается несколько иначе, чем в приведенных выше случаях. Здесь, как и там, речь идет о постижении теоретических истин, но в тех высказываниях, о которых мы говорим, эти истины не отождествляются уже с богом и лишаются собственного света: они представляются видимыми только в таинственном свете божества. Августин, в частности, говорит: «И бога и известные научные положения мы постигаем умом, и все-таки они весьма отличны друг от друга. И земля и свет видимы, но землю нельзя видеть, если она не освещена светом. Так же и относительно научных положений, которые любой понимающий их признает без всякого колебания самыми истинными, следует думать, что их нельзя было бы постичь, если бы они не были освещены как бы своим солнцем. Поэтому как в отношении видимого солнца нужно различать три вещи, а именно что оно есть, что оно светится и что оно освещает, так и в отношении этого таинственнейшего бога... различаются подобные же три вещи: что он существует, что он познается и, наконец, что он делает возможным познавать остальное» (Sol. I 8). В последующем тексте Августин не разъясняет ни того, где находятся интелли-

гибельные принципы, если они объективны для человеческого ума и в то же время отличны от бога, ни того, чем качественно отличается видение научных положений от видения света, их освещающего. Он только старается прояснить условия, при которых этот таинственный свет может созерцаться человеческим умом. Одним из условий является очищение ума от всего телесного — неоплатонически понимаемый катарсис (Sol. I 6). Катарсис должен сопровождаться методическим приобщением ума к интеллигибельным предметам, адаптацией его к «отраженному свету». Постепенное восхождение ума от низших проявлений «световой энергии» к более высоким и должно в конце концов привести к видению самого умопостигаемого Солнца — источника всякого света (Ibid. I 13). Таким образом, и восхождение к свету Августин понимает здесь в духе неоплатонизма. Но к этому он добавляет и нечто христианское. Процесс катарсиса и восхождения, по его мнению, всецело обусловлен верой (Ibid. I 6). Без веры в то, что он через это достигнет блаженства, ум человека не отвратился бы от телесного, не устремил бы свой взор к свету и остался бы во мраке. Наоборот, вера, соединенная с надеждой и любовью, влечет разум к его высшему предмету, в результате чего достигается уже «само видение бога, которое есть конец зрения, однако не потому, что зрение после этого не нуждается в применении, а потому, что дальше этого ему стремиться некуда» (Ibid.). Что же конкретно видит достигший этого последнего предела ум, Августин в данном случае не говорит. Ясно одно: он не имеет в виду истину наук, так как во II книге «Монологов» многократно подчеркивается, что субъектом науки является человеческая душа, а не бог (1; 11; 13; 19). Получается, что бог выше научной истины, хотя и постигается той же рациональной стороной души. Августин не усматривает здесь противоречия. Никакого иррационального или сверхразумного способа познания типа «эпигносиса» Григория Нисского он не допускает. Созерцание божественного света достигается, по его мнению, не путем экстаза — выхода ума за свои собственные пределы, но через максимальное,

предельное напряжение умственных сил. Понятие рационального, «теоретического», оказывается в этом случае шире понятия научного. Даже вводя в свою гносеологию чисто теологический элемент, ставя познание научных истин в зависимость от «сверхнаучного» божественного озарения, Августин не хочет покидать почву интеллектуализма¹⁹. Для Плотина и всей восточной патристики бог — за пределами рационального познания; для Августина он предел рационального познания. Эта разница в позициях классиков сказалась на дальнейшем развитии философско-теологической спекуляции в средние века: на греческом Востоке наибольшее влияние имело мистическое направление²⁰, «таинственное богословие»; на латинском Западе возобладала логистическая схоластика и «естественная теология». Впрочем, об этом можно говорить только как о тенденции. Ведь и у Августина можно найти немало рассуждений в духе мистической теологии. Так, в близком по времени к «Монологам» сочинении «О порядке» он прямо говорит о том, что лучше всего бог познается через незнание (*De ord.* II.16). В других сочинениях он говорит о невыразимости сущности бога в языке (*De Trin.* VII 7), о символическом богословии, дивинации и мантике (*De Gen. ad lit.* XII) и т. п. Но при всем при том в отличие от каппадокийцев он нигде не употребляет термин «сверхразумное познание».

Итак, мы рассмотрели оба варианта Августиновой теории иллюминации. Ни один из них не посягает на познаваемость научных истин. Но в первом из них сами истины просвещают ум своим светом, тогда как во втором они постигаются умом благодаря тому, что озаряются, «высвечиваются» божественным светом. Средние века знали оба этих варианта, хотя более популярным был второй. отождествление бога с геометрическими теоремами и теорией чисел не очень импонировало благочестивым теологам. Как правило, им был чужд научный энтузиазм Августина. Второй же вариант сохранял таинственность божественного существа и минимизировал самостоятельность научной истины. В этом варианте теория Августина оказала сильнейшее влияние почти на

всех крупных мыслителей раннего средневековья вплоть до Фомы. Ансельм в своем учении о познании «*per lucem et veritatem Dei*» просто привел теорию Августина к систематической форме²¹. Иллюминационизм стал основой гносеологии Александра Гальского и его ученика Бонавентуры²². Среди последователей Бонавентуры его разделяли Джон Пеккам, Роджер Марстон, Матфей из Акваспарты²³. Что касается Аквината, то, по меткому замечанию Копплстона, августиновская «теория божественной иллюминации получила у Фомы интерпретацию, сводящую ее к нулю»²⁴. Интеллигибельный свет был истолкован им как свет человеческого разума, истинного в силу того, что он создан по образу и подобию бога. Полностью отверг иллюминационизм по причине его логической несостоятельности и надуманности «тонкий доктор» Дунс Скот. Для него, как и для Фомы, божественное участие в познании выражается в том, что бог сотворил и поддерживает человеческий разум²⁵. Новую жизнь теория иллюминации обретает в немецкой мистике, у Экхарта, Таулера и др.²⁶ Но здесь она сливается с мистическими идеями, имеющими греческое, византийское происхождение. В мистической форме иллюминационизм продолжал свое существование и в эпоху Возрождения, и в Новое время. В частности, он вдохновлял автора «Утренней Зари» Якоба Бёме.

Еще более богатую историю имело августиновское учение об интеллигибельном мире, отождествленном с божественным разумом. С разными оттенками оно принималось подавляющим большинством средневековых теологов. Оппозицию ему составлял только крайний номинализм. Что касается терминистов школы Оккама, то они ее просто игнорировали. В сознании западных теологов начиная с XII в. идея Платона — Августина об автономии умопостигаемого сливалась с учением Аристотеля — Авиценны об активном «отделимом» разуме. В такой синкретической форме она продолжала оказывать воздействие на средневековую мысль XIII—XIV столетий. Уместно напомнить, что и в XVII в. проблема автономии интеллигибельного все еще решалась почти

тем же способом (посредством нативизма и априоризма), каким решал ее Августин, хотя и в ином мировоззренческом контексте, и с иными целями.

Этим мы закончим наше изложение гносеологии Августина. Разумеется, мы не охватили всего предмета. Августин имел вкус к гносеологическим тонкостям, и в его сочинениях можно встретить немало интересных догадок и ценных находок, собрать которые воедино не позволил бы объем данной книги.



Глава третья

МИР И ЧЕЛОВЕК

Был ли Августин философом? Предыдущая глава должна была убедить читателя, что он может считаться таковым не только по античным и средневековым стандартам, в соответствии с которыми философами называли Пифагора и Платона, Цицерона и Лукреция, Соломона и апостола Павла, Архимеда и Галена, т. е. всех тех, кто прославился своей мудростью, ученостью или искусством жизни; он может считаться философом и по современным критериям, по которым мы без колебания оцениваем как философов тех же Платона и Плотина, Лейбница и Беркли, Шеллинга и Гегеля. Короче говоря, Августин по оригинальности и силе мысли, тонкости и глубине анализа, универсальности подхода немногим уступает крупнейшим философам-идеалистам, известным истории. Но был ли Августин системосозидающим философом? Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы понимаем под философской системой. Платон и Лейбниц не создали систематически построенной философии, и все же мы говорим о философских системах того и другого с такой же уверенностью, с какой говорим это об учениях Аристотеля и Вольфа, специально занимавшихся систематикой. Мы даже вправе утверждать о Вольфе, что он не создал собственной философской системы, а только интерпретировал на формальный манер систему Лейбница. Отсюда ясно, что учение становится философской системой не столько от формальной упорядоченности, сколько от своей универсальности, сочетающейся с единством оригинальной позиции мыслителя в основных мировоззренческих вопросах.

Система взглядов не всегда сочетается с систематическим изложением этих взглядов. Мирозаврение Августина ни в одном из его сочинений не изложено систематически. В то же время его учение охватывает практически весь круг известных античности философских проблем, которые решаются с единых, характерных именно для Августина позиций. В этом смысле мы и можем говорить о его философской системе. В последующих разделах нашей книги излагается содержание наиболее важных частей этой системы: учения о мире и учения о человеке.

1. БЫТИЕ

В фокусе всей философской системы Августина стоит проблема бытия. Быть, быть как можно дольше, быть вечно и никогда не исчезать — вот какое изначальное желание движет помыслами любого религиозного мыслителя, служит психологической подоплекой любого учения о бессмертии и надстраивающегося над ним учения о боге¹. В век Августина, в эпоху «умирания» древней цивилизации, когда, казалось, все сущее было ввергнуто в процесс неостановимого изменения, превращения и деградации, проблема бытия и небытия ощущалась особенно остро. Бегство от всюду подстерегающего небытия и смерти, обретение надежной гавани в бытии абсолютном — таков лейтмотив августиновской «Исповеди». Что же это за абсолютное бытие, укрывающее от смерти? Согласно Августину, бытие в истинном и абсолютном смысле есть то, которое не имеет никакой примеси небытия (Conf. VII 11). То, что обладает таким бытием, всегда существует во всем своем целом и не может не существовать. А поэтому оно не может и изменяться или же существовать во времени. «Величайшим бытием должно называться такое, которое всегда пребывает одинаковым образом, совершенно подобно самому себе, ни в одной своей части не может подвергаться тлению или изменению, не подвержено времени, не может сейчас быть иным, чем раньше, — именно это называется бытием в самом истинном смысле» (De mor. II 1).

Изменяющееся есть нечто среднее между бытием и небытием, так как оно постоянно есть не то, что было и будет, а то, чем оно уже (или еще) не является, относится к небытию. Любое изменение оказывается частичной смертью, признаком бедности и неполноты бытия (In Ioan. Ev. XXXVIII 10). Изменяющееся пребывает только в неуловимо краткие мгновения настоящего, в нем почти все принадлежит прошлому и будущему, т. е. «отсутствует». Неизменное же все имеет в настоящем и ничего в прошлом и будущем: оно все целиком «присутствует» (De div. qu. 17). Неизменное и целостное присутствие в настоящем без прошлого и будущего означает вечность. Абсолютное бытие вечно (In Ioan. Ev. XXIII 9).

Истинное и совершенное бытие, кроме того, субстанциально². Быть субстанцией, по Августину, значит: «во-первых, быть; во-вторых, быть тем или этим; в-третьих, оставаться тем, что есть, столько, сколько возможно» (Ер. 11, 3). Как видно из этого определения, субстанция есть бытие, бытие определенное и стремящееся удержать свою определенность. Отсюда понятно, что бытие величайшее, неизменяемое и вечное является в то же время и величайшей субстанцией (субстанцией в самой высокой степени). В понятие субстанции входит также то, что она есть носитель, основа свойств, качеств и акциденций. Но это относится в большей мере к субстанциям изменяющимся, ибо неизменное не может вообще иметь привходящих, переменных свойств (акциденций), а свойства и качества атрибутивного характера тождественны в нем с ним самим и друг с другом: для неизменяемой субстанции «то же самое быть истинной и просто быть; просто быть и быть великой, а поэтому быть истинной то же самое, что быть великой» (De Trin. VIII 2). Из этого следует, что неизменяемая субстанция есть бытие абсолютно простое и неделимое; в нем содержащее и содержимое совершенно совпадают: оно есть то, что оно имеет (De Trin. V 12). Поскольку же неизменяемое существует вечно и целокупно в настоящем, актуально, то для него нет различия между потенцией и актом, точнее, в нем нет ничего только возможного,

но все действительно. Возможность в метафизическом смысле есть материя вообще. Следовательно, истинно сущее нематериально. Тем более оно бестелесно и непространственно, так как телесная материя и пространство помимо всего прочего делимы (De Trin. XII 17). Непространственность и нематериальность истинно сущего, с одной стороны, обеспечивают ему вездеприсутствие, с другой — делают его недоступным чувственному восприятию и постижимым только умственно: оно может всегда и всюду созерцаться одновременно всеми умами (Contr. ep. Fund. 20). Это умопостигаемое субстанциальное бытие как нечто противоположное материи не есть «оформленное», получившее свою определенность от чего-то еще (*non formata, non fabricata*), оно есть чистая форма (De Trin. XV 26). В равной мере оно обладает своими качествами не от причастия к чему-то иному, как дом велик по причастию к величинѣ, а потому, что его качества есть оно само: это бытие велико, потому что оно есть основа всякой величины, оно есть само «величие» (Ibid. V 11). Наконец, высочайшее бытие есть и высочайшее благо (De div. qu. 24). Бытие, субстанция, природа, форма — это благо, так же как небытие, уничтожение, смерть, порча, деструкция — это зло (De mor. II 1—3). Поэтому то, что существует в наивысшей мере, является и наивысшим благом.

Таковы, по Августину, свойства существующего в абсолютном смысле. В соответствии с его учением таким существованием обладает один только бог. Он и есть высшее бытие, высшая субстанция, высшая форма, высшее благо: *Summum bonum omnino et quo esse aut cogitari melius nihil potest* — «благо абсолютно наивысшее, выше которого ничто не может ни быть, ни быть помыслено» (De mor. II 24). На существование этого блага указывает восходящая лестница благ, имеющих место в мире, которые являются благами не сами по себе, а по причастию к этому благу-в-себе (De div. qu. 24)³. Что сущность, выше которой нельзя ничего помыслить, должна с необходимостью существовать, — для Августина истина самоочевидная. Однако он не развивает из этого «онтологического доказательства», как это впо-

следствии под его влиянием сделает Ансельм. Августин имеет другую задачу — доказать, что абсолютное и неизменяемое бытие бога есть источник и причина всякого иного бытия, бытия ограниченного и изменяемого. Онтология Августина сливается, как и у неоплатоников, с теологией, чтобы в этой теологизированной форме стать основой космологии.

Зависимость его онтологии от неоплатонизма самая непосредственная. Учение об истинном бытии как бытии неизменном, самоотждественном и вечном, постигаемом только умом, — это учение Плотина (ср. Еп. VI 2). Расхождения Августина и Плотина касаются проблемы первоначала, которое у первого и есть истинное бытие, тождественное богу, а у второго — стоящее над бытием Единое. Как заметил Э. Жильсон, «по причине этого фундаментального расхождения никакие два метафизических утверждения не могут иметь одинакового значения в учениях Августина и Плотина»⁴. У Плотина интеллигибельное бытие производно от Единого, оно есть его эманация; у Августина «высочайшее бытие» — то же самое, что Единое, в том смысле, что оно есть единый бог, сообщающий всему существование и единство. Это бог, о котором в Ветхом завете сказано, что он есть «Сущий» (Исх. 3, 14). Это библейское изречение, возведенное отцами церкви в ранг метафизического принципа, и сыграло, по видимому, главную роль в отклонении Августина от онтологии Плотина, выразившемся в кажущемся снижении бога до уровня умопостигаемого бытия, бывшего в системе Плотина только второй ипостасью, а не первоначалом. Разумеется, Августин не имел намерения представлять христианского бога менее возвышенным, чем Платиново Единое. Трудно предположить и то, что он не различал у Плотина двух высших ипостасей: Нуса-бытия и Единого. Следовательно, его позиция была определена исключительно внутренними требованиями христианской догматики, и в частности указанной библейской теологией⁵. Другой теологической предпосылкой его позиции было утвердившееся к концу IV в. христианское учение о единосущности бога-Отца и бога-Сына, о тождестве первопричины бытия и Логоса-

Слова — христианского эквивалента платиновского Нуса. Руководствуясь этим учением и желая в то же время максимально использовать неоплатонизм для христианской теологии, Августин намеренно замалчивал тот факт, что платиновские Нус и Единое не одно и то же, и без колебаний переносил на христианского бога атрибуты того и другого: бог Августина разделяет с платиновским Нусом атрибуты бытийности, интеллигибельности и интеллектуальности, неизменяемости и вечности, истинности и красоты, с платиновским Единым — атрибуты уникальности, первоначальности, простоты и благодати (cf. *Enn.* VI 6, 5; 8, 8 etc.). Акцент у Августина делается на признаках вечности и неизменяемости. Понятно, что подобного рода сдвиг онтологического первоначала не мог не отразиться на всей философии Августина. «В учении, где бог есть прежде всего вечность и неизменность, главной метафизической проблемой является отношение становления к бытию, изменения к неизменяемости, или, другими словами, времени к вечности; у Плотина же основной метафизической проблемой было отношение множества к Единому...»⁶

Итак, бытием в собственном смысле, согласно Августину, обладает только бог. В сравнении с этим абсолютным бытием, говорит он, изменяемые предметы как бы вовсе не существуют (*Conf.* VII 11. *Ep. in Ps.* I 34, 4), а если они и существуют в какой-то мере, то только в той, в какой они зависят от бытия неизменяемого и причастны ему (*Conf.* XI 5. *Sol.* I 1).

Располагаясь между бытием и небытием, изменяемое страдает непреодолимой метафизической нестабильностью, возрастающей пропорционально степени неподобия предмета божественной природе. Так, духовные предметы изменяются только во времени, но не в пространстве, телесные же — и во времени, и в пространстве (*De Gen. ad. lit.* VIII 39). А среди изменяемых духовных предметов разумные души обладают, кроме того, еще и бессмертием, неуничтожимостью во времени. Однако их бессмертие не есть вечность, ибо вечное — это целокупно неизменяемое, а бессмертие души не исключает постоянной

смены ее состояний, т. е. возникновения новых состояний (переживаний, мыслей) ценой перехода в небытие, «смерти», старых (De Trin. IV 24).

Кардинальное отличие изменчивых вещей от неизменяемого бытия состоит в их сложности: в несовпадении в них содержащего (субъекта) и содержащего (предикатов). Именно сложность, составность, служит априорным основанием их изменчивости — возможности перемены и утраты определенных свойств и качеств. Абсолютно простое не может ничего ни утрачивать, ни приобретать. Однако изменимость вещей не мешает Августину называть их субстанциями, имея в виду как раз их способность быть субъектами меняющихся свойств и качеств — акциденций (De civ. Dei X, 26).

Если бытие неизменяемое есть чистая форма, то все без исключения изменяемые субстанции, телесные и бестелесные, составлены из формы и материи. Следуя аристотелевской традиции, Августин трактует материю, во-первых, как возможность того, что форма делает действительным; во-вторых, как бескачественный субстрат, которому форма придает определенность. Как таковая, материя неизменяема, ибо чисто возможное и бескачественное не может менять того, чего у него нет, т. е. качеств (Conf. XII 28). Изменение предмета означает поэтому изменение не материи, а формы; материя же как нечто безразличное, или, лучше сказать, одинаково расположенное к любой форме, обеспечивает лишь возможность изменения. Тем не менее материя не есть что-то чисто отрицательное, небытие или «принцип небытия», как у Плотина и Порфирия (у Плотина она *τὸ οὐκ ὄν* — небытие (Епп. II 5, 1)); она существует и есть только «почти» ничто (Conf. XIII 2), ибо обладает способностью к восприятию формы. Она — мать всех форм и поэтому является чем-то позитивным, каким-то благом. Всякая форма — большее или меньшее благо; материя — благо как нечто, хотя и бесформенное, но расположенное к форме: *informis formabilisque* (De fid. et symb. 2). Как мы увидим ниже, подчеркивание Августином позитивности материи, существенно отличающее его от неоплатоников, было больше связано с его креационизмом, чем

с аристотелизмом. Любопытно, что Августин не знает аристотелевского различения первой и второй материи: та и другая чаще всего сливаются у него в одном представлении. Для Августина характерно иное деление материи: на материю телесную и материю духовную, чувственную и умопостигаемую (*De civ. Dei* XII 15). Все изменяемое в силу своей сложности материально, следовательно, не только тело, но и душа, поскольку она принципиально изменчива, имеет свою материю. Душа есть оформленная духовная материя, которая в отвлечении от своей формы есть только потенция духовности, способность к духовной жизни. Как в теле материя есть нечто неопределенное и в то же время определяемое его формой, так и материя души есть субстрат духовных явлений, «формуемый» ими (*De Gen. ad lit.* VII 9—10).

Создается впечатление, что, говоря о двух типах материи, Августин имеет в виду не две разновидности одного и того же рода, но скорее два различных рода, две особые материи, имеющие отдельное существование (*Conf.* XII 9). В этом он отличается от Плотина, также учившего о наличии материи в сфере умопостигаемого. У Плотина наличие умопостигаемой материи равнозначно присутствию в Нусе или Душе следов («образа») небытия (*Епн.* III 8, 10). Та же самая материя, соединяясь с логосом (формой) телесности, дает тело; присоединяясь к умопостигаемому, дает множество умов и душ (*cf.* *Епн.* II 7, 3; III 8). Взятая сама по себе, Плотинова материя абсолютно бескачественна: ни телесна, ни духовна. Когда в средние века еврейский теолог Ибн-Габируль возродит идею духовной материи, он будет опираться на традицию, идущую от Плотина. Через Ибн-Габируля⁷ идея проникнет в западную схоластику, к Бонавентуре и Дунсу Скоту⁸, в представлении которых она будет совпадать с соответствующей концепцией Августина. В действительности никакого совпадения здесь не было.

Субстанция становится тем, что она есть, благодаря своей форме. Понятием «форма» объединяются такие качества субстанции, утрата которых превращает ее в другую субстанцию (*Ер.* 11, 3). Августин

отличает форму внешнюю, вид предмета (*species*), от формы внутренней (*forma*), которая в его понимании подобна аристотелевской «энтелехии» (*De civ. Dei* XII 26). Внутренняя форма есть принцип организации и естественного функционирования предмета. Она осуществляет единство вещи. Единство сложного — это гармония, пропорциональность и подобие частей (*De Gen. op. imp.* 59). Поскольку предмет един, целостен, постольку он существует как определенный предмет; нарушение единства ведет к уничтожению, дезинтеграции предмета. Для любой вещи мера ее бытия есть мера единства. Происходит это потому, что изменяемые вещи имеют свое бытие через участие в бытии едином и неизменяемом. От него они и получают свою форму (*De mus.* VI 13).

Августин вводит также и другое подразделение форм: подобно двум типам материи, он различает форму телесного и форму умопостигаемого. По этому поводу он говорит: «Все существующее или телесно, или бестелесно. Телесное охватывается телесной, а бестелесное — умопостигаемой формой. Следовательно, все, что существует, имеет какую-то форму» (*De div. qu.* 6). Однако Августин еще не употребляет понятия «форма телесности» — понятия, которое средневековые схоластики используют для отличия материального субстрата тел от «духовной материи»⁹. Скорее, он понимает различие формы телесной и формы умопостигаемой как различие в степени, а не в роде, что делает его «гилеморфизм» весьма непоследовательным. Здесь, как и во всей онтологии Августина, мы не встретимся со строгостью и основательностью мысли, которые будут свойственны крупнейшим онтологам более поздней эпохи, таким, как Фома Аквинский или Дунс Скот. Тем не менее и те немногие онтологические идеи Августина, которые мы успели перечислить выше, позволяют утверждать, что даже в том, что обычно считается характерно томистским или скотистским, Фома и Дунс Скот не так уж далеки от Августина: своим учением о форме и материи он отчасти предвосхитил гилеморфизм Фомы, а его учение о бытии

как метафизическом первоначале и о видах бытия ставит под сомнение безусловную самобытность теории трансценденталий Дунса Скота.

2. ВРЕМЯ

Из всего, что написано Августином, пожалуй, наибольший интерес современных философов вызывают его рассуждения о времени. Бертран Рассел называл эти рассуждения превышающими все, что по этому вопросу может быть найдено в греческой философии¹⁰. Августин действительно уделил проблеме времени столько внимания, сколько никто до него. Это и понятно: ведь время и «временность» в его глазах были едва ли не основными характеристиками изменяемого бытия, а следовательно, и бытия человеческого. Кроме того, автор фундаментальных комментариев на первую книгу Ветхого завета постоянно оказывался перед необходимостью ответить на вопрос: если бог сотворил мир в определенное время, то что он делал до момента творения и почему не сотворил мир раньше? Вопрос этот постоянно поднимался критиками Ветхого завета и оппонентами Августина — манихеями. Пытаясь дать на него вразумительный ответ, Августин и углубился в проблему «до» и «после», т. е. в проблему времени.

Наиболее полно проблема разработана им в XI книге «Исповеди», где ей специально посвящены два десятка (!) глав (Conf. XI 10—30). В этом сочинении Августин поднимает три основных вопроса: 1) об отношении времени к бытию и о начале времени; 2) о познании времени; 3) об измерении времени. По первому вопросу он говорит, что время не имеет субстанциального, независимого от вещей существования и является чем-то существующим только вместе с миром, в мире и благодаря миру. Оно есть характеристика изменений, происходящих в вещах. Поэтому «если бы вещи были неподвижны, то не было бы и времени» (Ibid. 14). Неизменяемость, вечность бога исключают его из времени, и говорить в отношении него о «до» и «после» лишено смысла (Ibid. 11, 12). Столь же бессмысленно спрашивать, что было тогда, когда не было мира, ибо «тогда» —

значит во времени, а время существует только с миром (Ibid. 13). Августин часто говорит, что бог сотворил время вместе с миром в том именно смысле, что вместе с «феноменом» — миром получил существование и «эпифеномен» — время (Ibid. 14; 30). Таким образом, время в каком-то смысле имеет начало, однако не во временном, ибо время не производится во времени, а в причинном, генетическом смысле. Оно, как и весь изменяющийся мир, имеет свое начало в бытии неизменяемом, в вечности¹¹.

Будучи производным от вечности, время имеет с ней некоторое сходство: как и вечность, оно обладает длительностью. Однако его длительность, всегда конечная, несравнима с бесконечной длительностью вечности: «Все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельной вечностью, должны считаться не малыми, а равными нулю» (De civ. Dei XII 12). И время и вечность — характеристики определенного бытия, отражающие меру его постоянства и определенности. Эта мера и есть длительность, «продолжительность». «Продолжительность времени складывается не иначе как из последовательного прохождения множества моментов, которые не могут существовать совместно. Наоборот, в вечности ничто не проходит и все пребывает в наличном настоящем, тогда как никакое время не находится целиком в настоящем. Все наше прошлое выходит из будущего, а все будущее следует за прошлым; вместе с тем все прошлое и будущее творится и изливается из того всегда сущего, для которого нет ни прошлого, ни будущего, — из того, что называется вечностью» (Conf. XI 14).

Существовать, по Августину, — значит быть в настоящем, быть в наличии. Такая «узкая» трактовка существования вводит его в сомнения относительно существования времени. Как, спрашивает он, надо понимать существование прошлого и будущего, если того, что прошло, уже нет, а того, что только будет, еще нет? «Что же касается настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило в прошлое, оно было бы не временем, а вечностью. Поэтому если настоящее лишь постольку является временем, поскольку через него будущее

переходит в прошлое, то как можно говорить, что оно есть, если основание его бытия как раз в том, чего нет? Уж не приписывать ли ему бытие в том именно смысле, что оно постоянно стремится к небытию, в каждый момент переставая существовать?» (Ibid. XI 14).

Мы говорим о краткости или продолжительности прошедшего, о больших или малых отрезках будущего времени. Но как мы можем измерять то, чего нет? Мы говорим о настоящем как о чем-то более или менее устойчиво существующем. Но как мы можем так о нем судить, если оно сжимается с обеих сторон в точку прошлым и будущим, т. е. тем, чего нет? (Ibid. 15). Получается, что при отсутствии прошлого и будущего и настоящее сводится к нулю. Следовательно, рассуждает Августин, нужно признать, что прошлое и будущее *присутствуют* некоторым образом, в какой-то мере существуют, пребывают в настоящем (Ibid. 17). В пользу этого говорит опыт. Нельзя было бы предвидеть будущие события, т. е. видеть их в настоящем, если бы они не представляли перед умом предвидящего в момент предвидения. Нельзя же видеть то, что в данный момент никак не присутствует перед умом. То же самое можно сказать о прошлых событиях, ибо те, кто рассказывает о них, «конечно, не рассказывали бы истинного, если бы не созерцали их умом; но если бы они вовсе не существовали, то те не могли бы их и созерцать» (Ibid.). Рассуждая о будущем и прошлом, мы видим их в настоящем. Однако при этом мы видим не сами события и предметы, которых еще или уже нет, а их образы или рациональные основания, всегда присутствующие в душе. Вспоминая и рассказывая о своем детстве, мы обзреваем не само детство, которого уже нет, а образы его, хранимые памятью. Наблюдая зарю, мы предсказываем восход солнца. Но это не значит, что мы наблюдаем и само солнце, которое еще не взошло: вывод о близящемся восходе мы делаем на основании сопоставления двух наличных феноменов: наблюдаемой зари и образа солнца, присутствующего в воображении (Ibid. 18).

Из всего этого Августин делает следующий вывод: «... неточно выражаются те, которые говорят,

что есть три времени: прошлое, настоящее и будущее. Точнее, по-видимому, было бы сказать так: имеются три таких времени: настоящее, относящееся к вещам прошлым; настоящее, относящееся к вещам настоящим, и настоящее, относящееся к вещам будущим. Поистине эти три объекта существуют только в душе нашей, и я не вижу их нигде, кроме как в ней: настоящее вещей прошедших состоит в *воспоминании* (*memoria*); настоящее предметов настоящих — в *созерцании* (*intuitus*)¹²; а настоящее будущих предметов — в *ожидании* (*expectatio*)» (Ibid. 20; курсив наш. — Г. М.).

Рассмотрев таким образом вопрос о существовании времени, Августин обращается к проблеме его измерения. Если будущее и прошлое в собственном смысле не существуют, то, считает он, их нельзя и измерять; измерению может подлежать только переходящее, текущее время (Ibid. 16, 21). Но с другой стороны, измерение предполагает меру, определенной величины длительность, а вещи, проходя через настоящее, не задерживаются в нем более одного мгновения, уходя в прошлое, в небытие. Настоящее не имеет долготы, и любой эталонный отрезок времени складывается из прошлого и будущего, которых нет. Следовательно, не существует никакого эталона, удерживаемого в настоящем, чтобы сравнить с ним проходящее время. Если же предположить, что мера времени не находится в настоящем, ибо мы ее *уже* выбрали в качестве меры, то непонятно, как может существующее измеряться тем, чего *уже* нет. Слушая музыку стиха, мы сопоставляем длительность слогов с уже услышанным вначале кратным слогом. Без этого мы не уловили бы гармонии длительностей. Но каким образом мы можем улавливать эту гармонию, если то, с чем мы соизмеряем длительность слогов, само уже отсутствует: предыдущий слог уже прозвучал и смолк, когда начал звучать последующий, а пока звучал первый, второго еще не было? (Ibid. 21; 27). Отвечая на этот вопрос, Августин вновь апеллирует к субъективному аспекту времени: слушая стихотворение, мы соизмеряем не сами отзвучавшие или звучащие слоги, а остающиеся от них в душе впечатления, переживаемые в их

наличности; из этих впечатлений и выбирается эталон для оценки других, также запечатленных или запечатлеваемых,— все они присутствуют в душе в тот же самый момент. Подобным же образом измеряется всякое время. Оно измеряется только в душе наблюдающего его. Впечатления, которые вещи и события, проходя, оставляют в душе, остаются в ней и тогда, когда вещей уже нет; их, а не сами вещи мы измеряем, когда измеряем время. «Итак,— заключает Августин,— или это самое и есть время, или же не есть время то, что я измеряю» (Ibid. 27). Не долго будущее, которое еще не существует, но долго *ожидание* будущего; не долго прошлое, которое больше не существует, но долга *память* прошлого (Ibid. 28). Измерение времени, по Августину, полностью зависит от духовного восприятия времени; мерой времени для человека служит только содержание духа.

Однако, трактуя третий вопрос — о познании сущности времени, Августин колеблется и не решается определенно о ней высказаться. Чаще всего он относит время к чему-то загадочному и непостижимому. «Пока меня никто не спрашивает, что такое время, я понимаю и нисколько не затрудняюсь, но, если кто-то попросит объяснить, что оно такое, я не знаю, что ответить» (Ibid. XI 14). Выяснение природы времени он считает великой задачей, вряд ли разрешимой (Ibid. 22; 25). Предсказание будущего основано на предначертаниях будущего в настоящем, присутствующих в душе в виде образов и идей. Но каким способом в этих наличных содержаниях души отмечено то, чего еще нет, Августину кажется непостижимым (Ibid. 19). Непостижимо для него и то, каким образом прошлое и будущее порождаются вечностью, которая вся в настоящем (Ibid. 11). Учитывая трудность прямого уяснения природы времени, он применяет индукцию через отбрасывание. Во-первых, доказывает он, время не есть движение небесных светил; во-вторых, оно не есть вообще движение каких-либо тел: все движущиеся тела, небесные и земные, существуют во времени, и их движение может одинаково служить мерой других движений, но не мерой самого времени (Ibid. 23; 24).

Исключив неподходящие для него античные концепции времени, Августин приходит к выводу, что время есть особого рода «протяжение» (*extensio*). Он пишет: «Мне кажется, что время есть не что иное, как некое протяжение, но протяжение чего именно — я не знаю с достоверностью, хотя маловероятно, чтобы оно было чем-то иным, нежели протяжением самого духа» (*Ibid.* 26). Этот вывод о субъективной природе времени Августин не выставляет как истину, но только как одну из возможных гипотез. Значение гипотез придает он и всем остальным своим рассуждениям о времени. «Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только доискиваюсь истины и пытаюсь познать ее» (*Ibid.* 17). Наряду с субъективистской, психологической гипотезой, выдвижение которой делает Августина родоначальником традиции, продолженной впоследствии Кантом, его сознанию представлялась и другая — гипотеза объективного времени, близкая по смыслу к будущей концепции Лейбница. Объективное время Августин понимал как отношение между вещами, как порядок их следования друг за другом через момент настоящего и порядок их взаимных изменений (*De Gen. ad. lit.* V 5). Аналогично трактовал он и пространство, которое, с его точки зрения, выражает отношение рядоположенности всех вещей (*De civ. Dei* XI 5). Ни время, ни пространство не могут, согласно этому представлению, существовать сами по себе, без вещей, функциями которых они являются (*De Gen. ad. lit.* V 12).

Указанные два понятия времени соседствовали в мышлении Августина, служа ему для разных целей: первое, субъективное, он применял преимущественно для целей гносеологии; второе, объективное, использовалось им для перехода от онтологии к космологии, от теории бытия к теории мира.

В средние века никто к августиновской феноменологии времени ничего нового не добавил. Большинство теологов ограничивалось воспроизведением платоновского понимания времени как «подвижного образа вечности» или аристотелевского — как «числа движения». От Августина они восприняли главным образом противопоставление временного, мирского,

и вечного, божественного, а также вытекающую отсюда идею слитности, нерасторжимости мира и времени. Переживание временности и зыбкости мира природного и человеческого, столь ярко выраженное в августиновской «Исповеди», передалось практически всем создателям культуры раннего средневековья.

3. КОСМОС

В одном из своих трактатов Плотин метафорически называет космос «разукрашенным трупом» (Епп. II 4, 8), намекая на этимологию слова «космос» (наряд, украшение) и на то, что без формы и красоты, сообщаемых ему душой, материальный мир есть нечто безжизненное и не-сущее. При всей зависимости от Плотина Августин не позволил бы себе такой метафоры. Для него космос не последняя ступень эманации Единого, ослабленный и рассеянный свет которого почти полностью поглощен тьмой небытия — материи (концепция, восходящая к гностикам), а творение бога, где единство, порядок и красота являются свойствами неотъемлемыми и имманентными. Даже название «Universitas» (Вселенная) дано космосу из-за его упорядоченности и единства (ab uno) (De ord. I). В сочинении «О порядке» и особенно в антиманихейских трактатах Августин с таким пафосом расписывает красоту и благоустройство телесного мира, что невольно хочется отнести его слова не к эпохе начинающегося средневековья, а к эпохе Возрождения, когда чувственный мир, освобожденный от опеки мира умопостигаемого и трансцендентного, заиграл вдруг всеми своими красками перед глазами секуляризованного человека. Источник же августиновского пафоса иной: как ни парадоксально, таким источником является глубоко прочувствованный креационизм, точнее, один из аспектов креационизма. Как мы вскоре увидим, другой своей стороной тот же креационизм настраивал Августина и на пессимистический лад, характерный для его антипелагианских сочинений.

Что телесный мир, космос, природа, существует объективно — это для Августина самоочевидный

факт. Однако этот мир существует во времени, а ничто временное не является вечным и самодостаточным (см. выше). Поэтому, рассуждает Августин, мир должен иметь свою производящую причину не в себе самом, а в чем-то другом, уже самодостаточном и вечном, т. е. в боге. Платоники тоже производили природу от высшего бытия — Единого. Но, рассматривая процесс эманации как вневременной, они не знали подлинного времени и переносили на время, а следовательно, и на природный мир некоторые свойства вечности. Так, они полагали, что мир был и будет *всегда*, ибо природа Единого такова, что из него с необходимостью вечно эманурует, «изливается» бытие низших разрядов. Время в их понимании — подвижный образ вечности, поэтому оно изначально и бесконечно. Для большего сходства с вечностью они наделяли время и временное определенной мерой тождества, выражающегося в его повторяемости, цикличности. Идею циклического времени разделяла вся языческая древность (cf. De civ. Dei XII 13)¹³. С точки зрения античных мыслителей, «всегда то же» — это вечность; вечное возвращение к тому же — это время. В силу циклического понимания времени античность, хотя и далекая от иррелигиозности, не переживала так остро перспективу человеческой смерти и загробного воздаяния: если все возвращается на свои круги, то, что бы ни произошло, человек снова через какое-то время вернется к жизни и повторит все то, что уже совершил. Отсюда проистекал и античный фатализм.

Августин отвергает указанную концепцию. Циклическое время ничего не дает для объяснения истории, оно есть дурная бесконечность и постоянный регресс (Ibid. XII 13; 17). Наоборот, в сознании Августина история — это непрерывный прогресс, движение только вперед из прошлого через настоящее в будущее. Подлинное, историческое время необратимо; оно не циклично, а линейно. Циклическое время характеризует бытие ограниченное и замкнутое, линейное время — бытие, не ограниченное в сторону будущего и открытое: количество разнообразия в нем практически неисчерпаемо. Каждое событие линейного времени уникально. Следовательно,

уникален и весь существующий мир, не могущий иметь прецедента или повторения. Если бы все повторялось, то не была бы уникальна жертва Христа, искупившая, в понимании христиан, раз и навсегда все грехи прошлого человечества: возвращение к прошлым грехам после Христа означало бы, что божественное искупление не имело силы. Этот аргумент, пожалуй, и является наиболее значимым для отвержения Августином концепции циклического времени. Циклизм противоречил и другим христианским догматам. Противоречил он и собственным принципам неоплатонизма. Например, достижение его высшей метафизической цели — блага циклизм делал совершенно иллюзорным (Ibid. 20). Трудно было с ним согласовать и саму идею эманации. Если Единое — неисчерпаемая полнота, то с гораздо большим основанием можно считать его следствие — мир развертыванием во времени все новых, неповторяющихся содержаний Единого, чем круговращением тех же самых содержаний. С другой стороны, признать космическое время линейным, «прогрессивным», означало бы для неоплатонизма поставить под сомнение безначальность эманации: то, что прогрессирует, должно иметь начало. Августин считал, что все эти трудности могут быть легко устранены, если теорию эманации заменить теорией творения, пантеизм — креационизмом, а циклическое время — линейным. В пользу такой замены говорит и откровение, призванное стать основой христианской космогонии¹⁴.

Важнейшим положением августиновского креационизма служит утверждение, что мир творится богом не в силу необходимости, а по его свободной воле. Творение есть акт не природы бога, а его благодати. Этим бог отделялся от природы и выключался из ее фатального круга. Этим преграждался путь к пантеизму. Согласно Августину, воля бога не имеет внешней, над собой стоящей причины. Бессмысленно спрашивать, почему бог сотворил мир. Но его воля, будучи свободной, не является произвольной: она согласуется с его разумом, премудростью и благостью (De Gen. ad lit. IX 17). В согласии с ними бог и создает мир (Ibid. IV 33).

Все, что происходит от бога, происходит или из него (*ex ipso*), или от него (*de ipso*). То, что «из него», рождается им; то, что «от него», сотворено им. Рожденное одной природы с рождающим: таковы бог-Отец и рожденный им бог-Сын, Логос. Сотворенное же — той природы, из чего оно сотворено. Но до творения мира не могло быть ничего, кроме бога (*De civ. Dei XII 2*). Следовательно, бог сотворил мир «из ничего» (*De nat. bon. 27*), и это «ничто», из которого все сотворено, должно входить в природу сотворенного, т. е. в «сотворенную природу» (*De Gen. op. imp. 51*). Но «ничто» не есть нечто позитивное, реальное; оно есть чистое небытие. Поэтому происхождение мира «из ничего» имело своим последствием своего рода актуализацию небытия, привнесение его в мир. Все, что «есть» в сотворенных вещах, происходит от бога; все, чего «нет», чего не хватает, что отсутствует, — от ничто. Вещи несовершенны, — значит, у них недостаток совершенства; имеющееся у них совершенство (хотя и недостаточное) — от бога; сам же недостаток — от ничто (*Ibid.*). Форма, красота, единство в мире имеют своей причиной творца мира — бога; нестабильность и нечистота формы, неполнота единства и красоты происходят из ничего. Ничто проявляет себя в непостоянстве, изменчивости, порче, тлении и разрушении всех вещей, «естественной» тенденции их к уклонению от блага, бытия и порядка, к уничтожению и смерти. Печать «ничтожества» лежит на всех сотворенных вещах, телесных и духовных (*cf. De an. et ejus orig. II 5; 6*). Все тварное неотвратно влечется к самоубийству, самоуничтожению, которое стало бы неизбежным, если бы не удерживающая и жизнеутверждающая сила бога (*Contr. Jul. V 38*).

Столь пессимистическая оценка *собственной* природы вещей (т. е. природы, не происходящей от бога) дала повод его противникам — пелагианам для обвинения Августина в манихейском дуализме (*Ibid. V 31—33*). Волей или неволей Августин и в самом деле представлял «ничто» как особое, почти субстанциальное начало наряду с богом. Манихейский дуализм положительного и отрицательного, лежащих в основании мира, не был преодолен им до конца¹⁵.

Да и не мог быть преодолен, так как для его внимательного ума слишком очевидными были черно-белые контрасты окружающей его действительности, слишком навязчивы были исторические проявления разрушительной силы смерти. Однако сам Августин всячески отмежевывался от этого дуализма, ссылаясь на то, что чисто отрицательное не имеет реального существования, а потому не может выступать как самостоятельная сила; о нем можно говорить как о чем-то относительном.

Бог творит из *ничего* и материю и форму. Ибо, как мы видели, материя, по Августину, есть нечто положительное; она — не антиформа, а возможность формы. В то же время она не совечна богу, как у неоплатоников, потому что только «ничто» совечно богу, т. е. ни что ему не совечно. Материя первична по отношению к форме не по времени, а логически, как условие оформленности вещей (Conf. XII 40). Поэтому творение материи происходит в тот же момент, что и творение формы. Толкуя библейский текст, Августин находит в нем указание на творение материи обоих видов: телесной и духовной; о них говорится как о «земле» и «небе», сотворенных в самом начале (Быт. 1, 1.). «Небо» означает материю, которая обрела свою стабильную форму уже в момент творения: это духовная материя, из которой сложены ангелы. «Земля» символизирует материю тел, не имеющую постоянной формы, однако всегда имеющую какую-либо форму (De Gen. contr. Man. I 7). Духовная материя первого человека, по-видимому, та же, что и у ангелов (cf. De civ. Dei XIII 23. De Gen. ad. lit. VII 9; 10). Впрочем, Августин путается в этих понятиях, и трудно сказать, различал ли он духовную материю и духовное тело, которым наделял своих ангелов (De civ. Dei XIII 24). В любом случае он никогда не отступал от принципа сотворенности любой материи, даже когда это плохо вязалось с иными библейскими высказываниями (Прем. 11, 18), и в этом он решительно порывал со всей античной традицией.

Бог творит мир по модели своей премудрости — той самой премудрости, о которой в Библии сказано, что «она достигает всюду благодаря своей чистоте»

(Прем. 7, 24) и что она «вечно пребывает с Богом» (Сир. 1, 1). Как мы уже знаем, эту ветхозаветную премудрость Августина отождествлял с Логосом-Словом четвертого евангелия, а его — с разумом бога, носителем божественных идей (De div. qu. 46). Создавая мир, бог заранее знает и предопределяет не только общие принципы его устройства, но и судьбу каждой отдельной вещи, каждого индивида, изначально созерцаемую им в идеях своего разума. Божественная идея вещи, предназначенной к творению, есть ее полное индивидуальное понятие, где все ее прошлое и будущее даны в настоящем (De Trin. IV 1. In Ioan. Ev. I 17). В божественном замысле все идеи совершенным образом согласованы; премудрость созерцает идею каждой вещи в ее соотношенности со всеми остальными вещами и с целым. Для творимых вещей идеи выступают как образцы, по которым они творятся, как прообразы, основания и причины их бытия.

Эта концепция получила название «экземпляризм» (от *exemplar* — образец, прообраз). Ее значение для средних веков хорошо передают следующие слова Э. Жильсона: «После Августина концепция божественного Слова, понятого как полнота идей, по образцу которых бог сотворил мир, будет свойственна практически всем христианским теологам. Правда, историки иногда рассматривают экземпляризм как типическую характеристику августинианской школы XIII в. Так, Бонавентура будет говорить против Аристотеля, что никто из тех, кто игнорирует идеи, не может считаться метафизиком. Но и томизм не более понятен, чем бонавентуризм, без учения о божественных идеях»¹⁶. В средние века экземпляризм существовал в самых разнообразных вариантах, сливаясь то с аристотелевско-авиценновской доктриной активного интеллекта, то с платоновско-плотинным учением об идеях. Но во всех случаях схоластики имели для себя непосредственным источником экземпляризм Августина¹⁷. Сам же Августин опирался, конечно, на Плотина, в частности на его теорию «идей индивидов». Зависимость от платоников чувствуется и в том, что Августин часто отождествляет божественные идеи с числами, понимаемыми

как некие активные творческие принципы, вносящие в мир структурность и определенность. Рассуждения Августина о числах напоминают то, что скажет потом о числах Прокл в «Первоосновах теологии»¹⁸.

Идеальные числа и божественная премудрость, по Августину, одно и то же (*De lib. arb.* II 30—32). Числа, заключенные в вещах, или, точнее, организующие вещи, являются подобием чисел премудрости. В процессе творения бог проецирует идеальные, непространственные и вневременные числа на материю, и они обретают через это пространственно-временное существование. Нечто подобное происходит в творчестве художника, который, создавая свое произведение, начинает с замысла, с числовых отношений (пропорций, тонов, ритмов и т. п.), созерцаемых в идее, — с «идеальных чисел»; затем уподобляет этим идеальным числам ритмы своих движений — «движущиеся во времени числа» — и, наконец, переводит «движущиеся числа» в «числа пространственные» — в пропорции картины или статуи (*De mus.* VI 57). «Художники, творцы любых телесных форм, владеют в своем искусстве числами, в соответствии с которыми строят свои произведения. Создавая их, они до тех пор движут руками и инструментами, пока то, чему они придают форму, в согласии с внутренним светом чисел не получит завершенности и не понравится, будучи воспринятым чувством, внутреннему судье, созерцающему числа высшие» (*De lib. arb.* II 42). Как мы видим, креационизм Августина согласовывался с его теорией художественного творчества. В духе эстетики неоплатонизма он трактовал художественное произведение не как подражание природе, а как подражание идеалу, осуществляемое через посредство личности художника.

Но не только неоплатонизм был источником августиновского отождествления божественных идей с числами. Августин любил также ссылаться на то место Библии, где сказано, что, создавая мир согласно своей премудрости, бог «расположил все согласно с мерой, числом и весом» (Прем. 11, 21). В этой фразе он видел указание на то, что в своих идеях бог изначально соразмерил, рассчитал и

взвесил все вещи, предназначенные к творению (De nat. bon. 21). В идее каждая вещь определена со стороны формы своим числом, отношение между вещами определено мерой, или соотношением чисел; место каждой вещи в целом определено ее весом. Порядок сотворенного космоса отражает порядок создавшей его премудрости: порядок вещей отражает порядок идей. Число, мера и вес оказываются при ближайшем рассмотрении основными характеристиками эмпирического мира. Ритму подчинены дыхание, пульс, питание и возрастание человека, движение светил, времена года, поведение животных (De mus. VI 20); все прекрасное в строении и движении тел происходит от чисел пространственных и временных (De lib. arb. II 42). Такой же всеобщностью в эмпирическом мире обладает мера, которая присуща всему тому, что имеет форму (De div. qu. 6). Но Августин наделяет универсальностью также и вес, имея в виду при этом не только физический вес, но и нечто большее. Он передает средним векам аристотелевское представление о весе как стремлении каждого предмета занять свойственное ему по природе место в космосе (En. is Ps. XXIV 2, 10). Вес свойствен также и духовным существам и выражается в их влечении к предметам любви (De civ. Dei XI 16). Ниже мы увидим, какое большое значение придавал Августин этому «весу-любви» в этике и истории.

Благодаря числу, мере и весу мир оказывается упорядоченной иерархией существ, распределенных по своим «естественным местам» и имеющих различную относительную ценность. «Ибо в ряду того, что каким-то образом существует, но не есть бог, его сотворивший, живое помещается выше неживого, способное рождать и испытывать желания — выше того, что не способно к этому. А среди живых существ чувствующие стоят выше нечувствующих, как, например, животные стоят выше растений. Среди же чувствующих разумные стоят выше неразумных, как люди — выше животных. А среди разумных бессмертные стоят выше смертных, как ангелы — выше людей. Все это помещается одно выше другого в силу порядка природы» (Ibid.).

Взгляд на космос как на иерархическую структуру, где каждому предмету указано свое место по его чину, характерен не только для Августина. Он в еще большей мере был свойствен всей восточной патристике; в классической форме этот взгляд выражен в трактатах Псевдо-Дιονисия. Теория иерархии сущего разрабатывалась и в языческих школах поздней античности, особенно в неоплатонизме Ямвлиха и Прокла. Общераспространенность подобного рода воззрений в этот период объясняется в последнем счете социальными причинами: космическая иерархия была проекцией начавшей складываться уже во II—III вв. иерархии сословной. Хотя, конечно, дело не сводится только к этому. Иерархизм был типичной чертой всей социальной и духовной жизни древнего Востока. Культурное сближение античного мира с Востоком, начавшееся еще в эпоху эллинизма, а затем непрерывно прогрессирующее по мере все большей ассимиляции восточных религий и обычаев, должно было в конце концов привести к усвоению греко-римским миром ряда элементов восточных мировоззрений; к ним относилось и халдейское учение об иерархии сущего. Поскольку же восточные идеи по вполне понятным причинам более глубоко проникли в сознание греков, чем латинян, постольку и идея иерархии всего сущего, войдя в плоть и кровь мировоззрения византийцев, не получила такого же резонанса на латинском Западе, хотя сходные социальные обстоятельства (иерархизация социальной жизни на востоке и западе Римской империи) все же привлекли к ней определенное внимание западных идеологов. Августин проникся этой идеей больше всех других латинских «отцов», но и у него она не стоит в фокусе всего мировоззрения и является чаще всего побочным продуктом его неоплатонизма или библейской экзегетики. Однако то, что у Августина было второстепенным, у его средневековых истолкователей стало первостепенным. Идеологи феодально-сословной иерархии находили у Августина метафизическое обоснование этого социального феномена, ссылались на авторитет учителя в своих доказательствах неизменности по-

рядка универсума, являющего собой богом установленную восходящую лестницу существ.

Креационизм, как мы уже говорили, побуждал Августина видеть в мире порядок, гармонию и красоту. Если творец совершенен, то и творение должно быть *насколько возможно* совершенным. Если мир творится посредством высшей мудрости, он должен быть устроен максимально разумно, упорядоченно, закономерно. Но человеку многое в мире представляется как неразумное, противное порядку, случайное. Чем объяснить это? Как оправдать бога за существование в мире беспорядка и зла? Этим вопросам — вопросам «богооправдания», теодицеи — Августин постоянно уделял много внимания. Он предложил два варианта теодицеи. Первый вариант — теодицея *метафизическая*. Хотя мир создан совершеннейшим творцом, он все-таки создан из *ничего*; отсюда его несовершенства, т. е. неполнота совершенства (см. выше). Зло и беспорядок не от бога, а от небытия: они не реальности, а недостаток реальности. Мир есть совершеннейший из всего, что может быть сотворено из ничего, — наилучший из всех возможных, но он не может претендовать на то, чтобы совершенством сравняться с творцом. В этом варианте теодицея строится на противопоставлении творца и творения, бога и мира.

Второй вариант — теодицея *эстетическая* — основан на противопоставлении мира и человека, совершенства мира и несовершенства человеческого восприятия. Этот вариант теодицеи был известен уже стоикам; от них он перешел к христианским апологетам и неоплатоникам; у них-то и позаимствовал его Августин. Эстетической теодицее специально посвящено Августиново сочинение «О порядке» и множество глав в других работах.

По мнению Августина, человек видит в мире беспорядок, случайность и зло из-за собственной ограниченности, из-за невозможности для его конечного духа охватить целое мира. Подобно тому как нельзя судить о красоте, гармонии и смысле мозаической картины, остановив взор только на одном ее фрагменте, получающем свое истинное значение только в единстве со всеми другими, так нельзя судить и о

случайности и «злокачестве» частных явлений мира, не оценив их с точки зрения целого (De ord. I 1). Мы считаем случайным то, причину чего мы не знаем. На самом же деле ничего беспричинного не бывает; все охвачено порядком причинной связи (Ibid. I 4; 5). Этот универсальный порядок устанавливается в божественном замысле и осуществляется провидением (Ibid. I 6). Даже то, что кажется нам злом, служит этому порядку, т. е. максимальному благу целого (Ibid. I 7). «Порядок есть то, посредством чего совершается все установленное богом» (Ibid. I 10). Зло было допущено богом как часть всеобщего порядка и служит украшению целого, ибо красота рождается из единства противоположностей; без контрастов добра и зла добро не имело бы своей цены (Ibid. II 4; 7). Не было бы заговора Катилины — не было бы знаменитых речей Цицерона (Ibid. 7). «Как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из соединения противоположностей возникает своего рода красноречие, но не слов, а вещей, составляющее красоту мира» (De civ. Dei XI 18). Мир соткан из антитез (Ibid.), которые не только не разрушают его целостности, но, наоборот, создают эту целостность. Поэтому всякий, кто «станет обзирать все в целом, не найдет ничего беспорядочного, но, напротив, увидит все как бы распределенным и расположенным по своим местам» (De ord. II 4).

Эстетическая теодицея приводила Августина к такой идее «естественного порядка», которая должна была бы максимально исключить из природы «чудеса», т. е. нечто идущее вразрез с общими ее закономерностями. И действительно, в космологии Августина чудесам в собственном смысле отведено немного места. То, что люди имеют обыкновение называть чудесами, на его взгляд, противоречит не природе самой по себе, а природе, познанной человеком (De civ. Dei XXI 8). Между явлениями естественными и теми, которые кажутся сверхъестественными, нет принципиальной разницы. Единственное различие — в частоте их появления. Самые уникальные и необычайные события с точки зрения целого природы оказываются событиями естествен-

ными. Ничто из производимого богом не против природы, ибо «для него природа есть то, что он создал» (*De Gen. ad lit. VI 13*). Подлинным чудом следует признать разве только само сотворение мира и человека, существование которых признается всеми столь обычным и естественным. «Ведь все, что совершается чудесного в этом мире, не идет ни в какое сравнение с тем чудом, которое являет собой этот мир, это небо и земля и все, что в них существует,— а все это создано, конечно, богом. А тот, кто их создал, и способ, которым он создал их, остаются тайными и непостижимыми для человека... Да и сам человек есть большее чудо, чем все чудеса, творимые людьми» (*De civ. Dei X 12*)¹⁹.

Внутренняя последовательность, естественность всего происходящего в природе объясняется в философии Августина изначальной согласованностью божественных идей, служащих образцами всех сотворенных вещей: природа «логична» от причастности к божественному Логосу. Сотворенная природа получает свои законы от бога, но она получает их в собственность: они становятся ее законами. В то же время нарушение законов природы означало бы нарушение божественного промысла, которым они сообщены природе. Поэтому Августин говорит, что бог «управляет всеми вещами, им сотворенными, так, что им позволено действовать и поступать свойствами им самим способами, ибо, хотя их существование полностью зависит от него, они имеют все же и определенную самостоятельность» (*De civ. Dei VII 30*).

Неверно было бы думать, что провозглашение самостоятельности природных вещей и имманентности естественных законов делает Августина предтечей деизма XVII в. Этот деизм имел целью максимальное исключение божественного присутствия из природы. Отождествление конечных, «финальных», божественных причин с причинами действующими, «естественными» было для деистов типа Декарта почти что номинальным. Августин имел другую цель: он хотел возвысить природу только для того, чтобы указать на ее высокое божественное происхождение: порядок в природе должен указывать на ее

творца. Фактически природа выступает у него как меньшая посылка в космологическом доказательстве бытия бога (*De ord. I 9. Conf. X 6 etc.*). Самостоятельность действующих причин оказывается чисто декларативной. С полной очевидностью эта декларативность выступает в специальном августиновском учении о развитии в природе, сводящемся к своеобразному преформизму. Мы имеем в виду учение о «семенных началах» вещей (*rationes seminales*) — учение, основная идея которого была выдвинута стойками, а затем подхвачена неоплатониками. Приспособление этой идеи к христианской космологии, как мы знаем, впервые осуществил Григорий Нисский. Августин фактически повторил Григория.

Как и у Григория Нисского, учение о «семенных началах» возникло у Августина в ответ на требования библейской экзегетики. Малопонятный и наивный рассказ Библии о шести последовательных днях творения (*Быт. 1, 1—3*) нужно было согласовать с другим ветхозаветным утверждением, что «Бог создал все вещи сразу» (*Сир. 18, 1*). Чтобы выйти из затруднения, Августин толкует шесть дней творения аллегорически, видя в них не временную, а логическую последовательность — последовательность открываемых богом в форме притчи тайн мироздания. На самом деле, по его мнению, творение было актом единовременным: вся совокупность вещей возникла в одно мгновение (*De Gen. ad lit. IV 33*). Созданная вначале материя сразу же приняла в себя потенции всех форм, которые когда-либо могут проявиться в действительном мире, потенции всех будущих вещей. Как в семенах содержатся потенциально все будущие растения, так и материя мира с самого начала содержит в себе все, что она может когда-либо произвести на свет (*De civ. Dei XXII 14*). В идеях своего разума бог изначально созерцает все прошлое и будущее каждой вещи в вечном настоящем. Поскольку же он творит вещи по образцам своих идей, он должен сразу же вложить в них и все их содержание (иначе созданная вещь не соответствовала бы ее полной идее). Но для вещей, существующих во времени, т. е. развивающихся, это можно было сделать только путем «преформации»,

предобразования. Поэтому все вещи и были созданы сначала в форме семян, зародышей, преобразований, «сперматических логосов», «семенных начал» (*rationes seminales*) (*De Gen. ad lit. V 7, 23; VI 6*). В ходе времени из этих семенных начал в заданном божественным промыслом и естественным законом порядке развивается все многообразие являющихся в мире вещей. Поэтому творец семенных начал оказывается и творцом всего того наблюдаемого, что из них возникло: в одном акте он творит и все настоящее, и все будущее (*De Trin. III 8*). «Ведь все вещи были сотворены сразу, будучи изначально включены в материю мира. Но они ждут своего подходящего момента, чтобы появиться. Подобно беременным матерям, носящим свои зародыши, мир беременен причинами тех вещей, которые еще только будут существовать; и они все без исключения производятся в мире тем высшим существом, в котором нет никакого рождения и никакой смерти, никакого начала, никакого конца» (*Ibid. III 9*). Хотя Августин и не отрицает функцию действующих, «вторичных» причин в развитии природных явлений, а подчас даже настаивает на достаточности естественных законов (*De Gen. ad lit. IX 17*), его теория «семенных начал» сводит их значение практически на нет или в лучшем случае делает их роль вспомогательной²⁰. Это учение о подчиненности действующих причин конечным станет общим местом почти у каждого средневекового философа. Бонавентура для оправдания этого учения использует также и августиновскую идею семенных начал²¹. Когда в XVII в. Бэкон и Декарт, Спиноза и Гоббс приступят к построению новой философии, основанной на опыте и данных естественных наук, им придется долго бороться за реабилитацию действующих причин и высвобождение их из-под многовекового надзора со стороны причин конечных, целевых, который был санкционирован авторитетом Августина. Вообще космологические идеи Августина имели весьма долгую жизнь. В том же XVII в. Лейбниц будет в полемике с Декартом и Локком отстаивать и близкую к августиновской теорию космической иерархии, и теорию мировой гармонии, предустанов-

ленной богом, и теорию предобразования, и учение о гармонии причин действующих и конечных. Почти такую же долгую жизнь имело и Августиново учение о человеке. Его мы по необходимости изложим только в самых общих чертах.

4. ЧЕЛОВЕК

Антропология Августина, если из нее вычтуть некоторые неоплатонические элементы, является метафизической надстройкой над четырьмя кардинальными христианскими догматами: догматами творения, грехопадения, искупления и воскресения. Догмат о творении человека по образу и подобию бога заставлял Августина говорить о высоком достоинстве человеческой природы и искать в ней черты божественного образа. Таким человек предстает в его антиманихейских сочинениях и в трактате «De Trinitate». Наоборот, догмат о грехопадении, подробно обсуждаемый в антипелагианских сочинениях и в «De civitate Dei», ориентировал Августина на пессимизм в оценке реальных импликаций человеческого существования, соединенного с грехом и неотвратимой духовной и физической смертью (De civ. Dei XIV 1). После грехопадения человек в своей сущности по-прежнему сохраняет и образ и подобие бога, ибо они заключаются в неотчуждаемом от человека разуме (De Trin. XIV 10), но они настолько затемняются порочными страстями, что человек становится подобным также и дьяволу (De civ. Dei XIV 3, 4). Тень первородного греха падает и на саму человеческую природу, которая становится неполноценной, испорченной. От этого смертная жизнь делается скорее «жизненной смертью» (Conf. I 6. De civ. Dei XIII 10)²². Правда, и в самом происхождении человека таится угроза смерти и порчи, так как человек создан «из ничего» (De civ. Dei XIV 1) или «из праха земного» (Ibid. XII 23), в свою очередь созданного из ничего, а это значит, что он, как и все тварное, предоставленный самому себе, влечется к ничтожеству, к небытию. Поэтому-то в само определение сущности человека справедливо включается атрибут смертности: «Человек — живот-

ное разумное смертное» (De ord. II 11). Но сотворенность из ничего несет в себе только возможность смерти, которая так и не стала бы действительностью, если бы не первородный грех, отвративший человека от источника его бытия, т. е. от бога, и тем самым обнаживший его «естественное» ничтожество (Contr. Jul. V 35—45). Таким образом, в догмате первородного греха кроется главная теологическая причина августиновского пессимизма.

Другие два догмата — искупления и воскресения — снова склоняли Августина к антропологическому оптимизму. Они сыграли, в частности, важную роль в его возвышении телесной природы человека. Если Христос воплотился в человеческое тело, чтобы искупить грехи человеческие, то этим самым тело было освящено и получило божественное оправдание. Бог создал человека из тела и души; точнее, он создал и его душу, и его тело. Поскольку же бог творит только благо, то изначально как душа, так и тело являются благами. Но тело — благо низшего разряда, благо подчиненное: ведь душа «получила тело в услужение» (De res. mer. II 22). Тело остается для человека благом до тех пор, пока находится под полным контролем разумной души. Будучи смертным по природе, оно тем не менее может быть удержано силой привязанного к вечному бытию духа от тления и разрушения сколь угодно долго. Такими были тела первых людей до грехопадения. Однако в результате первородного греха тело превратилось из смертного (*mortale*) в умирающее (*moriturum*). Оно вышло из подчинения душе, а душа, нарушая естественный порядок, превратилась из госпожи в служанку тела (Ibid. II 5—6). Через искупление дана возможность восстановления порядка и возвращения человеческому телу реального бессмертия и совершенства. Догмат воскресения указывает на то, что для избранных эта возможность должна стать действительностью. Таковы те религиозно-догматические положения, которые легли в основу августиновской антропологии. Помимо них Августин опирался на ряд созвучных христианству положений неоплатонической антропологии: о непространственности и бессмертии души, о естественной

«симпатии» души к своему телу и необходимости заботы души о теле; о тождестве души и жизни; о взаимоотношении души и тела как «единстве без смешения» (*amiktos enōsis*) и т. п. (cf. *Sent.* 31, 33. *Enn.* IV 1—9; V 1).

От платоников Августин заимствует и свое понимание сущности человека как «души, использующей тело», где душа является первенствующим и определяющим началом (cf. *Enn.* IV 4, 18). Что же касается наиболее характерного для всего платонизма положения о том, что «для души тело человеческое есть оковы и гробница» (*Enn.* IV 8, 3), то Августин отвергает его в принципе в силу указанных выше теологических соображений. Лишь в греховном состоянии человеческая душа скована телом и тело оказывается бременем души; и первозданное тело, и тело, обещанное праведникам после воскресения, таково, что оно «с величайшей и необычайной легкостью отдает себя в подчинение духу... будучи освобождено от всякой тленности и косности» (*De civ. Dei* XIII 20). Против платоников, по мнению Августина, свидетельствует не только божественное откровение, но и сами факты, «Ты считаешь тело оковами, но разве кто-нибудь любит свои оковы? Ты считаешь его темницей — но кто же любит свою темницу?..» (*De ut. jejun.* I 4). Ведь любовь человека к своему телу — это всеобщий естественный закон, а то, что естественно, не может не быть благом (*De doctr. chr.* I 26).

В реабилитации осужденной платониками, гностиками и манихеями человеческой плоти Августин идет значительно дальше своих христианских предшественников, таких, как Тертуллиан, Лактанций или Амвросий. Последний раздваивался между признанием тела «гробницей» души и ее «невестой». Августин же при всей неустойчивости его позиций, при всем его пессимизме в трактовке греховного человека всегда исходил из принципа единства души и тела, что отразилось на всей его антропологии.

Итак, Августин определяет человека как единство души и тела: «...человек не есть только тело или только душа, но состоит из души и тела. Верно, что душа составляет не всего человека, а лучшую его

часть, и что тело не составляет всего человека, а только низшую часть его, и что, когда то и другое соединены вместе, то это называется человеком» (De civ. Dei XIII 24). В другом месте он более лаконичен: «Человек есть разумная душа, владеющая телом» (*anima rationalis habens corpus*) (In Joan. Ev. XIX 15). Но в этом втором случае акцент смещен по сравнению с первым: человек здесь прежде всего душа, хотя и владеющая телом или даже без него не существующая. Подчас этот акцент на духовности человеческой природы делается еще выразительнее: «Тело же не есть то, чем мы являемся сами, поэтому не тело в человеке достойно любви и влечения» (De ver. rel. 46). И все же отсюда не следует, что Августин иногда отступал от своего основного принципа; он только подчеркивал, что не телесная, а духовная природа выступает в человеке как определяющая, главенствующая: не от тела, а от души зависит подлинное благополучие или неблагополучие человеческой личности; носителем добра и зла служит в человеческом существе не тело, а душа.

Единство души и тела придает человеку особый статус в мировой иерархии. Человек — посредник между царством духа и царством материи: «Все творение реализовано в человеке, ибо он и мыслит разумом, и чувствует, и движется телом в пространстве» (De div. qu. 67)²³. Особое положение человека в мире символизируется его прямой осанкой (De Gen. ad lit. VI 12). Но, будучи посредником, человек, конечно же, принадлежит обоим мирам сразу. А раз оба мира — телесный и духовный — субстанциальны, ясно, что Августин не мог понимать связь между душой и телом в духе аристотеликов, т. е. как связь между формой и материей, и видеть в душе энтелехию тела. По той же причине Августин отвергал представление о душе как гармонии тела (De qu. ap. 2; 10) или как особого рода теле (De im. ap. 13). Но каков же тогда характер связи между душой и телом? Как видно, этот вопрос сильно озадачивал Августина (De mor. I 4). Ответом на него была заимствованная им у неоплатоников теория «единства без смешения», приспособленная к христиан-

скому психосоматическому дуализму. Человек не есть одна субстанция, состоящая из тела и души; он есть две субстанции: тело и душа, находящиеся в единстве, но не смешанные друг с другом (De Trin. I 10). Основное различие этих двух субстанций состоит в том, что тело изменяется и в пространстве, и во времени, а душа только во времени (Ер. 18). То, что непространственно, не может смешиваться с пространственным телом (De qu. an. 14; 30). Кроме того, субстанция души более высокого достоинства, чем субстанция тела, а низшее не может смешиваться с высшим. Поэтому душа присутствует в теле хотя и «нераздельно», однако «неслиянно»: их взаимодействие представляет собой нечто невыразимое (ineffabile) (De Gen. ad lit. III 16). Очевидно только то, что тело оживляется и управляется душой, что душа удерживает его каким-то образом в единстве (De div. qu. 67). Сама же душа, во-первых, есть жизнь, ибо она животворит тело, а во-вторых, она есть разум, ибо она способна к познанию. При этом жизнедеятельная функция действует в душе всегда, а познавательная — не всегда (De mus. VI 5). Тогда наиболее общим определением души будет следующее: «субстанция, причастная разуму и приспособленная к управлению телом» (De qu. an. 13). Душа подобна наезднику, правящему своей лошадью, а человек вместе с его телом — наезднику вместе с лошадью (De mor. I 4).

Таково в общих чертах учение Августина о человеке. В своей основе оно дуалистично. У современного читателя оно должно невольно вызвать ассоциации с психофизическим дуализмом Декарта. Ведь и у Декарта человек есть единство двух субстанций — души и тела, связанных нерасторжимой связью. И у него душа непостижимым образом управляет телом. Для еще большей аналогии напомним, что Августин, как потом и Декарт, основным свойством субстанции телесной считал протяжение, а субстанции духовной — мышление. Чем объяснить такое сходство? Так ли уж невероятно, что Декарт вывел свой дуализм не путем чистой «дедукции», а путем «традукции» тех идей, которые он мог вычитать в популярнейших в средние века сочинениях

Августина о душе? Разрешение этого вопроса отнюдь не входит в задачу нашего исследования. Мы можем с уверенностью сказать только одно. Если бы дуалистическое учение Августина о человеке не было столь популярно в средние века; если бы оно не проникло так глубоко в сознание почти каждого средневекового теолога Запада, что стало восприниматься им как его собственное учение; если бы, наконец, оно не было столь созвучно дуалистическому духу христианского миропонимания вообще, продолжавшего сохранять определенное значение и в эпоху Декарта,— то происхождение дуализма Декарта было бы значительно менее понятным.

5. БЛАГО

В учении о космосе и человеческой природе Августин так и не смог полностью отрешиться от глубоко проникшего в его сознание манихейства. Манихейский дуализм дает о себе знать и в его этике, хотя здесь этот дуализм настолько искусно закамуфлирован, что подчас может быть принят за монизм. В своих стараниях преобразовать расположенную к дуализму этику христианства в этику монистическую Августин опирался на методологию неоплатонизма. Однако мы не можем согласиться с Р. Маркусом, что этика была той областью, где в сознании Августина не существовало никаких противоречий между неоплатонизмом и христианством²⁴. Трудно себе представить, что Августин не видел всей глубины пропасти между неоплатоническим пониманием человеческого счастья как результата последовательного самораскрытия человеческой природы и христианским его пониманием как дара иррациональной благодати. Кроме того, необходимо иметь в виду, что этика Августина формировалась не только под философским влиянием неоплатонизма, но и под влиянием стоицизма, воспринятого через труды Варрона и Цицерона. Что же касается этики неоплатоников, то Августин безоговорочно соглашался с ними, пожалуй, только в двух пунктах: в учении о метафизической основе добра и зла и в учении о высшем

блаженстве как единении с богом (De civ. Dei VIII 8).

Как мы уже знаем, Августин считал, что в онтологическом смысле всякое бытие, насколько оно бытие, есть благо — большее или меньшее благо в зависимости от степени своего участия в бытии абсолютном — в боге. На долю зла остается только небытие, нечто чисто отрицательное. Метафизической основой зла является неполнота, несовершенство всех вещей, стоящих в иерархии сущего ниже бога. Зло есть *privatio* — лишенность, отсутствие полноты бытия у вещей. Поэтому оно не субстанциально и есть только эпифеномен нисходящей иерархии субстанциальных благ, возникающий на основе внутренней соотносительности их неравноценных содержаний: если бы все существующее обладало бытием в одинаковой мере, не было бы и зла; если бы ничего не существовало, то зла также не было бы. Вот почему и познается зло не само по себе, а как лишенность блага (*per privationem*) (De lib. arb. II 54). Гниение — зло, поскольку оно есть разрушение тела, ущемление полноты его бытия, но когда тело полнотью уничтожено гниением, то нет больше и самого гниения, т. е. зла, причиняемого телу (De nat. bon. 20). О порче вещей можно говорить лишь до тех пор, пока есть то, что портится; о зле — пока есть благо (Contr. Jul. I 37). Что эту онтологическую концепцию добра и зла Августин заимствует у неоплатоников, он сам говорит в «Исповеди» (Conf. VII 3—5; 12—16). Но он добавляет к ней нечто новое, переходя к космологии. Здесь он проясняет причину неполноты бытия вещей, а следовательно, и неполноценности их блага. Мы знаем, что эту причину он видит в сотворенности всех вещей из *ничего*. Ничто и есть фундаментальное зло — *malum generale*, от которого производно всякое другое зло: физическое (порок) и нравственное (грех). Порядок, красота, форма, единство, идущие от бога, есть благо; их отсутствие или недостаток есть зло, идущее от ничто. Различение зла нравственного и физического приобретает смысл уже в антропологии Августина. Человек, как и всё сотворенное богом, представляет собой благо, но, как сотворенный из

ничего, он — неабсолютное, несовершенное благо. Бог выделил человека среди других существ, наделив его разумом и свободной волей, но и разум и воля человека, будучи сотворенными благами, несовершенны. Как недостаток совершенства во всех вещах вообще есть причина *метафизического* или *физического* зла (изъянов формы, относительного беспорядка, разрушения, нестабильности, смерти), так несовершенство человеческого ума и воли служит началом зла *нравственного*, состоящего в извращенности воли и в неспособности разума подчинить себе неправильные волевые импульсы. Нравственное зло есть поэтому также нарушение мирового порядка бытия: оно выражается в отклонении воли от бытия более полного к бытию менее полному (Contr. Jul. V 35). Это отклонение от естественного порядка становится возможным, с одной стороны, потому, что человеческая воля сотворена свободной; с другой стороны, потому, что она сотворена из ничего (Ibid. V 44). Однако именно в силу указанных обстоятельств это отклонение воли не является неизбежным: сотворенность из ничего делает его только возможным, а свобода позволяет воле избежать действительного отклонения и следовать порядку. Таким образом, в свободе воли заключен корень и добра и зла: она изначально таит в себе и возможность нравственного падения, и возможность нравственно-го возрождения. Поэтому Августин считал, что грехопадение первых людей было не необходимым, а только возможным; действительным оно стало в результате свободного волеизъявления (Retr. I 9). Хотя оно не было бы даже и возможным, если бы человек и его воля не были созданы из ничего (Contr. Jul. V 34). После грехопадения человеческая воля настолько извратилась, что возвращение ее к нормальному, изначальному порядку хотя и осталось возможностью, однако стало неосуществимым собственными силами воли (De civ. Dei XIV 11). Отсюда, по Августину, и возникла нужда в особой божественной помощи — благодати. Божественная благодать по совершенно иррациональным мотивам посылается только некоторым избранным, имея целью обратить их разум к истинному порядку ми-

ровых ценностей и внушить им любовь к этому порядку. С помощью благодати избранники уже с совершенной неизбежностью возводятся по лестнице бытия на ее высшую ступень — Благо и тем самым достигают блаженства. Другие, не попавшие в число избранников, с той же неотвратимостью остаются до конца привязанными к ложному порядку ценностей и тем самым движутся к гибели. Утешаться им приходится только тем, что спасение через нравственное возрождение для них всегда было в принципе возможным. Но и этого иллюзорного утешения Августин фактически их лишает, присоединяя к учению о благодати свою теорию предопределения.

Августиновский бог, как мы видели, уже заранее знает все, что случится в действительности с каждым творимым им индивидом, имея о нем полное априорное понятие в своем разуме. Вся жизнь человека до мельчайших подробностей предопределена в этом понятии; все детали его жизни будут вытекать из этого понятия с логической необходимостью. В том же разуме бога заведомо определено, кто удостоится благодати и будет спасен, а кто получит существование только для того, чтобы сыграть роль антигероя в мировой драме и в соответствии с замыслом автора творения в конце драмы подвергнуться наказанию вечной смерти, дабы и своим существованием, и своей гибелью подчеркнуть величие избранничества и справедливость творца. Что бы ни предпринимал человек, сколько бы он ни совершенствовался в нравственности, он не может повлиять на предначертанную ему судьбу — быть спасенным или обреченным на гибель. Да и сама извращенность человеческой воли оказывается с этой точки зрения изначально предопределенной в божественном разуме, а поэтому дополнительная благодать избранным ничего не меняет ни в их судьбе, ни в судьбе обреченных (*De civ. Dei* V 9; XII 27—28 etc.).

Такого рода пессимистический фатализм, выведенный Августином из учения Павла о предопределении избранных (*Рим.* 8, 28—30; 9, 11—21), вызывал оппозицию уже в среде правоверных христианских теологов. Но особенно резко его осудили пела-

гиане, считавшие основой нравственности ничем не ущемленную человеческую свободу, в которой они, как и в разуме, видели образ бога. В полемике с ними Августин не только не отступил от своих ранее установившихся позиций, но даже ужесточил свой ригоризм, сделав еще более сильный акцент на испорченности и ничтожестве человеческой природы. Не имея возможности проследить эволюцию этических воззрений Августина, воспроизведем здесь некоторые теоретические положения, которые оставались инвариантными на всех этапах его творчества.

Августин никогда не считал предопределение и благодать несовместимыми с человеческой свободой, ибо понимал под свободой не столько объективную независимость действия, сколько либо субъективное переживание независимости, либо способность действовать вообще. Он различал понятия «свобода» (*libertas*) и «свободная воля» (*liberum arbitrium*)²⁵. Свобода воли относится к сущности человека и означает его способность ориентировать волю на те или другие влекущие его объекты, выбирая между ними. Это есть свобода выбора, которая неотчуждаема от воли и дана человеку богом в момент творения. В выборе волей своих объектов нет никакой необходимости, хотя этот выбор обязательно детерминирован какими-нибудь мотивами. Хотя бог заранее предвидит все, что произойдет с человеком, это не значит, что все им предвиденное произойдет без всякого выбора человеческой воли. Ибо бог так же способен предвидеть действия свободной воли, как и действия, происходящие по принуждению необходимости (*De lib. arb.* III 2—3). Из того, рассуждает Августин, что бог знает, что именно воля выберет, не следует, что воля не выбирает. Если кто-то знает, что я выберу, то этим не исключается сам акт моего выбора и тем более субъективное переживание этого акта как свободного. Аргумент вполне убедительный. Но дело в том, что у Августина божественное участие отнюдь не сводится к предвидению. Для него божественное предвидение есть в то же время предопределение: бог предопределяет всякое движение человеческой воли, так как любое ее движение

входит в качестве необходимого элемента в изначально существующий божественный план мира: оно односторонне увязано с мировым целым. Если воля что-то выбирает, то к этому «выбиранию» ее предопределяет не она сама, а божественный промысл; если она уже выбрала, то можно сказать, что она и не могла выбрать ничего иного, ибо то, что случилось, произошло опять же по велению того же промысла. Таким образом, свобода выбора в этике Августина оказывается чисто иллюзорной, в лучшем случае — субъективным переживанием свободы, основанным на незнании человеком истинных причин своих действий и желаний (*De civ. Dei* V 9).

Свободой (*libertas*) Августин называет возможность для свободной воли выбирать наилучшее (*Ibid.* XVI 8). Такая свобода, по его мнению, не противоречит благодати. Благодать служит исправлению извращенной человеческой воли, которая в силу неправильно сделанного первоначального выбора отвращена от истинных благ и удерживает человека в состоянии несвободы, в состоянии привязанности к низменным чувственным вещам. Способность следовать лучшему всегда сохраняется у человека. Благодать же только содействует этой способности, превращает ее из возможности в действительность. Она делает высшие блага более притягательными для воли, чем низшие, и устремляет волю к ним. Поэтому Августин утверждает, что благодать, ведущая избранных к спасению даже против их воли, не только не ущемляет их свободы, но и увеличивает ее.

На самом деле Августину не удается увязать его понятия свободы и благодати даже в узких теологических рамках своей этики. Увлекая волю к наилучшему, благодать лишает ее и той иллюзорной свободы выбора, которая была еще оставлена ей предопределением: субъект, руководимый благодатью, как показывает Августин в «Исповеди», в конце концов узнает, что его действиями управляет не он сам, а какая-то внешняя сила. Иллюзия свободы у Августина рассеивается в лучах религиозной веры. Несмотря на все это, Августин несомненно был убежден в существовании свободы воли как свободы выбора и

даже построил на этом значительную часть своей этики. Понятие свободной воли он сливал с понятием любви (*amor, caritas*), а из понятия любви выводил свою теорию добродетели (*virtus*).

Любовь в представлении Августина — это человеческое проявление космической силы, влекущей все вещи к их «естественным местам» (воззрение, восходящее к Аристотелю). В неживых предметах эта сила проявляет себя в весе, в тяжести. «Тела стремятся под действием своего веса к свойственному им месту, и вес тянет их не только вниз, но к тому месту, где они должны быть «по природе». Так, огонь стремится вверх, камень — вниз; движимые своим весом вещи ищут свои законные места. Масло, вылитое в воду, собирается над водой, а вода, налитая поверх масла, погружается под масло; и они тоже движутся своими весами и влекутся к своим местам. Вещи, которые не находятся на своем месте, не знают покоя; возвратившись на свои места, они успокаиваются. Так вот, мой вес — это моя любовь (*amor*), и если что-то ведет меня, так это она» (*Conf. XIII 9*). Но в отличие от других вещей человек — существо двойственной природы: он состоит из души и тела. Телесная природа влечет его ко всему телесному, чувственному; природа души влечет его к духовному и в конце концов к богу. Отсюда две формы любви: любовь чувственная (*cupiditas*) и любовь духовная (*caritas*). Когда в человеке первая перевешивает вторую, он удаляется от бога; когда вторая перевешивает первую, он устремляется к богу (*De Trin. IX 8*). «Естественным местом» для человеческого существа в целом является бог, и человек находится в состоянии непрерывного беспокойства, пока не обретет покоя в боге (*Conf. I 1*).

В отличие от физического веса человеческая любовь свободна и рефлексивна. Ее ориентация «вниз» или «вверх» не является необходимой (не зависящей от человека) и может контролироваться субъектом. Хотя поведение человека всегда мотивируется его любовью к тому или другому предмету, он все же ответствен за свое поведение, так как от него зависит, что он любит. Человек может любить или ненавидеть саму испытываемую им любовь; он может,

например, любить и всячески поощрять возникшее в нем влечение к возвышенному (*caritas*) и ненавидеть и пресекать свою любовь к низменному (*cupiditas*) (Ер. 157, 2). Эта любовь «второго порядка», управляющая нашими влечениями, и есть воля. Чувства, страсти, влечения и желания (любовь «первого порядка») сами по себе ни хороши, ни плохи; они морально нейтральны. Моральной оценке подлежит только воля, т. е. судящая любовь. Наличие этой рефлексивной, судящей любви отличает человека не только от неживых предметов, но и от животных. «Существует любовь, которой мы любим то, что недостойно любви, и тот, кто любит одновременно то, что любви достойно, ненавидит в себе эту недостойную любовь. Обе любви могут сосуществовать в человеке для его же блага так, чтобы любовь, которая делает нас блаженными, возрастала за счет убывания той, которая делает нас несчастными» (*De Trin.* XI 28).

Добродетель (*virtus*) есть порядок любви, или, точнее, порядок в любви (*ordo amoris*) (*De civ. Dei* XV 22). Добродетельный человек — это тот, кто так «упорядочил» свою любовь (свои влечения), что «воздерживается от любви к тому, что недостойно любви, и от нелюбви к тому, что следует любить; от предпочтения того, что заслуживает меньшей любви, от одинаковой любви к тому, что должно быть любимо в разной мере, и от большей или меньшей любви к тому, что должно любить одинаково» (*De doctr. chr.* I 28)²⁶. Порядок любви должен отражать порядок космоса. Добродетель состоит в расположении духа «в соответствии с распорядком природы и разума» (*De div. qu.* 31).

Создается впечатление, что в учении о добродетели Августин подражает стоикам, которые называли добродетелью жизнь по природе и разуму²⁷. Внешнее сходство со стоицизмом имеет и его ссылка на «естественный закон», составляющий непреходящую основу нравственности. Всеобщность естественного закона он вслед за стоиками противопоставляет многообразию форм его проявления у различных народов. Сколь бы разнообразны ни были установленные в различных странах законодательства, они

лишь тогда справедливы, когда, учитывая конкретные обстоятельства места и времени, находятся в соответствии с естественным законом справедливости (*De lib. arb.* I 14; 15). Принципы нравственности едины для всех народов, но они разнообразятся применительно к конкретным условиям их жизни (*De doctr. chr.* III 15; 22). Однако эту стоическую по происхождению доктрину Августин переосмысливает в свете христианского учения. Источником вечного и неизменного морального закона служит божественный разум, приобщаясь к которому человеческий ум научается различать добро и зло, справедливое и несправедливое (*De lib. arb.* III 5). Моральный закон есть вечные истины божественного разума в их нормативном значении. В человеческом уме имеется «запечатленное понятие» (*notio impressa*) этого закона, руководящее нравственной оценкой (*Ibid.* I 6). Благодаря этому понятию все люди способны правильно судить о справедливости и добродетели, но, чтобы самим стать добродетельными и справедливыми, они должны согласовать с неизменной нравственной нормой свою волю, т. е. должны не только знать, но и любить справедливость (*Ibid.* II 51). В добродетельном человеке нравственный закон интериоризируется: достигает не только разума, но и сердца.

Иногда Августин отождествляет интериоризированные принципы естественной морали с совестью (*conscientia*), изнутри контролирующей человеческое поведение (ср. Рим. 2, 15). Совесть — это внутренний моральный закон, записанный богом в человеческом сердце (*En. in Ps.* 57, 1). По-видимому, совесть Августин считал посредницей между разумом и волей. Она служит чем-то вроде цензора, сверяющего действия воли с принципами морального разума. Совесть действует и тогда, когда воля и любовь не находятся в согласии с разумом (*Ibid.* 61, 21). Законы разума и законы сердца одни и те же, но последние более непосредственно влияют на человеческие поступки и особенно на их субъективное переживание.

Понятие совести практически не было известно

античности. Античная этика сугубо рационалистична и натуралистична. Ее мало интересовало субъективное отношение человека к своему поведению; важнее было установить, насколько это поведение подходит под объективный, разумный, надындивидуальный стандарт. Конфликт между волей и разумом, как правило, расширялся до конфликта между единичным и всеобщим, человеческим и космическим, низшим и высшим. Основной проблемой античной этики была проблема подчинения абстрактно понятой воли абстрактно понятому разуму — низшего высшему. Христианство не исключало такой подход. Однако самой теологией христианства на первый план были выдвинуты другие проблемы. Принципом этой теологии было равенство воли и разума в боге. В человеке воля и разум также понятия одного порядка, так как и воля и разум человека несовершенны и в то же время они являют собой образ бога. Поэтому проблема соотношения воли и разума переводится христианством из плоскости субординации в плоскость координации, согласования. Больше того, подчас разум отдается во власть доброй или злой воли. С другой стороны, христианская теология индивидуального спасения через веру диктовала необходимость психологизации этики. Определение глубины и искренности веры требовало самоуглубленности. Таинство покаяния предполагало самоанализ. Высшей нравственной ценностью в этой связи становится искренность и коррелятивная с ней совесть. Интересно, что в августиновской этике в противоположность античной решающей моральной оценке подлежат не сами страсти, влечения, желания и даже пороки, а отношение к ним человека, не «первичная», а «вторичная» любовь. Не случайно и то, что в этике Августина (как, впрочем, и в этике других теологов патристики, например Григория Нисского) понятия интимного лексикона, такие, как «любовь», «сердце» и т. п., начинают играть важнейшую роль. Древнее понятие добродетели (*virtus*) означало прежде всего «доблесть», способность *делать* добро, совершать социально значимые *благодейния*. Добродетель больше касалась самого дела, чем отношения к делу; она должна была обязатель-

но проявляться вовне, становиться зримой для окружающих, сиять, излучаться, эманировать. Не проявленная в делах доблесть для древних — *contradictio in adjecto*. В понимании же христиан добродетель не рядится в пурпурные тоги, а носит плащ нищенки, не сияет и не блистает, но остается неприметной и даже вовсе невидимой для людей. Она локализуется в самой сокровенной, самой интимной, а потому и в самой подлинной части человеческой личности: там, где в тайне от посторонних глаз, а иногда и от самого человеческого разума зарождаются и зреют внутренние побуждения и импульсы, симпатии и антипатии, служащие последним основанием человеческих поступков, — в движениях человеческого сердца, полностью прозрачных для одного только бога. Только перед лицом бога и его представителя в человеческой душе — совести обнаруживает себя добродетель (cf. *De civ. Dei* XIV 28), и относится она не столько к поступкам, сколько к их психологическим мотивациям. У Августина эти мотивации обозначаются общим понятием любви. Добродетелью, как мы видели, он называет порядок любви (порядочность), сливая в одном представлении античную идею порядка и закона с христианской идеей неповторимой субъективности.

Что касается формальной классификации добродетелей, то здесь Августин не выходит за рамки античной традиции. Вслед за Аристотелем и стоиками он учит о четырех главных добродетелях, из которых высшей считается справедливость (*justitia*), а той, что эффективнее всего ведет к справедливости, — умеренность (*temperantia*). Но все эти добродетели относятся им опять же не столько к характеру поведения, сколько к характеру любви (*De mor.* I 15).

На понятии любви строится и знаменитая августиновская диалектика средства и цели, пользования и наслаждения (*uti — frui*). Согласно Августину, человеческое счастье, блаженство, означает полную реализацию человеческой природы, обретение человеком того «естественного» для него места, куда влечет его упорядоченная, разумная любовь. «Никто не может быть счастлив, если не имеет того, чего желает, — говорит Августин, но тут же добавляет: —

и если желает того, что есть зло» (De Trin. XIII 5). «Желать того, что несправедливо,— это высшее несчастье» (De vit. beat. 2). Блаженства может достигать лишь тот, кто делает объектом своего последнего стремления, целью, достойное человека (*honestum*) — то, что отвечает его высокому предназначению, а все остальное рассматривает не более как средство для достижения этой цели (*utile*) (De div. qu. 30). Блаженство есть наслаждение, плод (*fructus*) любви, но оно есть плод любви к достойному, к высшему, к благу. Наслаждаться (*frui*) следует только этим безусловным благом, всеми же иными, меньшими и относительными, благами следует только пользоваться (*uti*) (*Ibid.*). Стремление же наслаждаться благами неадекватными человеческому предназначению увенчивается не блаженством, а страданием. То же самое происходит и тогда, когда тем, чем следует наслаждаться, стремятся только пользоваться. В обоих случаях порядок любви вступает в противоречие с естественным порядком благ; за этим следует кара — страдание. «Вся человеческая испорченность, которую мы называем также грехом, состоит в желании пользоваться (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) предметами, предназначенными для пользования. А вся порядочность (*ordinatio*), которую мы называем также добродетелью, заключается в стремлении наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться. То, что достойно (*honestum*), должно быть объектом наслаждения, то, что полезно (*utile*), — объектом пользования» (*Ibid.*). Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого; пользоваться — значит любить его ради чего-то другого (De doctr. chr. I 4).

В соответствии с этим учением все блага заслуживают любви, но не все — ради них самих. Так, например, человек должен любить свое тело и телесное здоровье, должен о нем заботиться, но не должен превращать эту любовь в самоцель, ибо тело, хотя и благо (ибо оно создано богом), но благо подчиненное, низшее. То же самое можно сказать и о всех чувственных вещах, в которых нужно любить

не их самих, а ту красоту и порядок, которые указывают в них на бога (Retr. II 15). В конце концов Августин приходит к выводу, что наслаждаться достойно одним лишь богом, а все остальное, включая любовь к ближнему, относится к разряду средств, способных стать вспоможениями на пути к достижению этой цели (De doctr. chr. III 15). Отсюда следует и вся августиновская иерархия «предпочтений»; и в природе, и в самом себе человек должен любить больше то, что ближе стоит к богу, меньше — что от него удаляется: живое он должен любить больше, чем неживое; душу — больше тела, в душе должен предпочитать разум чувству; в разуме — созерцательную часть деятельной (Contr. Faust. XXII 27—28). В иерархический ряд выстраивалось все сущее: вещи, блага, ценности, мысли, стремления, мотивы и действия. Философия Августина принимала знакомый средневековый вид философии мировой иерархии.

Мы взяли бы на себя непосильный труд, если бы попытались всесторонне оценить значение августиновской этики для средних веков. Ведь почти все, что мы воспроизвели здесь из его этики, вошло в состав этики схоластической. Антиномия природы и благодати, столь драматически пережитая Августином, разрывала саму субстанцию средневекового мышления в продолжение целого тысячелетия. Никто из средневековых теологов не прошел мимо нее. Не меньше забот вызвала и связанная с ней антиномия свободы и предопределения, в попытках разрешить которую упражняли свое искусство средневековые «диалектики». По примеру и образцу Августина были написаны десятки трактатов о свободе воли, начиная с Проспера Аквитанского и Алкуина и кончая теологами XIV столетия²⁸ или даже рационалистами XVII в. типа Лейбница. Проблематика дебатов каролингской эпохи между Рабаном Мавром и Хинкмаром, Готшалком и Эриугеной — это проблематика августиновской «De libero arbitrio»²⁹. Различение свободы и свободы воли стало основой этики Ансельма Кентерберийского и Альберта Великого³⁰. Разумеется, еще более глубоким было усвоение соответствующих идей Августина в школе францис-

канцев, видевших в его «волюнтаризме» спасение от томистской и аверроистской рационализации теологии.

«Психологическое» учение Августина о добродетели было в средние века чем-то само собой разумеющимся. Теологи и просто граждане теократического средневекового общества признавали над собой только одного верховного царя и судью — бога. Перед ним, всевидящим, они должны были держать последний ответ и за свои поступки, и за свои намерения. Быть добродетельным означало быть благочестивым — иметь честные намерения и чистую совесть. А это в средневековом понимании в свою очередь означало быть боголюбивым и богобоязненным, т. е. религиозным. Древние латинские понятия «*virtus*», «*pietas*» и «*religio*» не без влияния Августина (cf. *De civ. Dei* X 1) сливались в сознании человека той эпохи в одно, выражающее почитание бога. Неотъемлемым элементом средневекового миросозерцания оставалась и теоретически осмысленная Августином иерархия средств и целей, пользования и наслаждения. В этическом плане весь земной мир представлялся (во всяком случае в ранний период средневековья) только средством, с помощью которого человек может достигать своей истинной цели — мира небесного. Вместе с тем земное существование человека рассматривалось и как испытание. Средством и испытанием с этих позиций представлялась также и человеческая история, странничество человека и человечества во времени.

6. ИСТОРИЯ

Обычно Августина считают первым философом истории, имея в виду, что он впервые рассмотрел всю историю человечества как единый, закономерный и объективный процесс, встроенный в процесс эволюции мира в целом. В каком-то смысле своя философия истории была и у древних, ведь и они видели историю подчиненной некоторым объективным законам — законам цикличности. Они не только описывали исторические факты и лица, но и пытались оценивать их с позиций определенной философии³¹. Примером могут служить «Сравнительные жизне-

описания» Плутарха. Однако никто из известных нам античных мыслителей не привел в систему тогдашние воззрения на историю, никто не построил исторической теории. Возможно, именно циклизм, непреодолимая дурная бесконечность повторения, — вот что делало для античности малопривлекательным углубленное исследование исторического процесса. Да и самого понятия исторического процесса античность не знала. «Процесс» — термин, обозначающий движение вперед, родственный термину «прогресс». Но даже неоплатонизм, который, по-видимому, под влиянием уже конкурировавшего с ним иудео-христианского историзма, включил в свой лексикон подобные термины, допускал процесс и прогресс (*proodos*) не временной, а только логический. В общем если у нас и нет достаточных оснований считать Августина основателем философии истории, ибо своеобразная философия истории существовала и до него, то у нас есть все причины считать его первым основательным философом истории, создавшим глобальную теорию исторического процесса.

Моделью для этой теории послужила библейская историография, и в частности новозаветные указания о сбывшихся ветхозаветных пророчествах. Вера в то, что предреченное «вдохновенными» пророками за много столетий сбывается в установленные сроки, вела к убеждению, что история, даже при уникальности всех ее событий, принципиально предсказуема, а следовательно, осмысленна, наполнена смыслом. Библия давала ответ и относительно основания осмысленности истории: это основание — божественная опека человечества, божественный промысл, провидение. Но божественная опека и провидение означают в то же время предопределение (ср. Рим. 9, 11—24), а предопределение есть всегда предопределение к чему-то. Отсюда вытекало, что история человечества имеет какую-то цель, а каждая историческая эпоха имеет свое назначение в рамках осуществления этой цели. Ясного и однозначного понятия о конечной цели истории в Библии не дано. Но в ней при желании можно было найти оценки миссии истории как спасительной, искупительной,

исправительной и назидательной, а также испытательной. Августин, не отказываясь ни от одной из этих оценок, попытался привести их к единству. Провиденциализм и телеологизм (финализм) Библии он сделал более систематическими и менее загадочными.

История земного человечества заключена, согласно Августину, между двумя катастрофическими событиями: грехопадением Адама и Евы и Страшным судом. Все, что должно произойти за это время, служит реализации изначального божественного плана: наказанию людей за первородный грех; испытанию их способности сопротивления размножающемуся вместе с греховным человечеством злу и испытанию их воли к добру; искуплению первородного греха; призванию лучшей части человечества к построению священного сообщества праведников; отделению праведников от грешников («пшеницы от плевел») и окончательному воздаянию каждому по его заслугам. В соответствии с задачами этого плана история делится на шесть периодов (эонов), символизируемых шестью днями творения: первый — от Адама до потопа; второй — от потопа до Авраама; третий — от Авраама до Давида; четвертый — от Давида до Вавилонского пленения; пятый — от Вавилонского пленения до рождения Христа; шестой — от Христа до Страшного суда (*De civ. Dei* XXII 30). Устанавливая данную периодизацию, Августин ссылаясь на Евангелие от Матфея, где исчисляется число поколений, предшествовавших рождению Христа (*Ibid.*). Однако Августин, как правило, воздерживается говорить о временной продолжительности каждого из периодов и считает все библейские эсхатологические сроки чисто символическими. В связи с этим он отверг и концепцию хилиазма (*Ibid.* XX 7, 9). Если относительно дохристианской истории, по его мнению, еще можно говорить о ее хронологической разнородности, находя в Библии указания на начало и конец каждого из периодов, то в отношении последующей истории Библия указывает только на ее начало, а поэтому время ее окончания он считал непредсказуемым (*Ibid.*). Вообще в противоположность его христианским предшественникам и сред-

невековым последователям Августин больше интересовался не хронологией, а логикой истории.

Раскрытию логики, или, лучше сказать, мистической диалектики, истории был посвящен его главный труд — «*De civitate Dei*»³², название которого традиционно переводится на русский язык «О граде божьем». Мы остаемся верными этой традиции, хотя лучше было бы осовременить и уточнить этот перевод; правильнее было бы переводить «О государстве бога» или «О божественном обществе», так как в книге речь идет не о граде-полисе древнегреческого или древнерусского типа, а именно о всемирном, «экуменическом» сообществе людей и к тому же о сообществе не политическом, а идеологическом, духовном. Даже космополитическая Римская империя служила Августину лишь весьма неадекватной моделью для его «всемирного сообщества». Более близкой моделью была реально существовавшая в его эпоху наднациональная христианская церковь, *ecclesia* (община, сообщество).

Мистическая диалектика всемирной истории представляется в «*De civitate Dei*» противоборством двух диаметрально противоположных по своим интересам и судьбам человеческих сообществ: «сообщества земного» (*civitas terrestris*) и «сообщества небесного» (*civitas coelestis*). «Мы делим человечество,— пишет Августин,— на два рода людей (*genera hominum*): первый род состоит из тех, кто живет по человеческим стандартам; другой — из тех, кто живет согласно божественной воле. Символически (*mystice*) мы также называем эти два рода двумя государствами, т. е. двумя сообществами человеческих существ, одному из которых предначертано царствовать в вечности с богом, а другому — подвергнуться вечному наказанию вместе с дьяволом» (*De civ. Dei* XV 1). В эти два сообщества люди объединены в соответствии с характером их преобладающих влечений, с характером любви: «Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к богу; небесное — любовью к богу, доведенной до презрения к себе... В первом господствует похоть власти, одолеваящая в такой же мере его правителей, в какой и подвластные им народы; во

втором — те, кто поставлен у власти, и те, кто им подчиняется, служат друг другу по любви, правители — руководя, подчиненные — им повинуюсь» (*De civ. Dei* XIV 28).

Приведенные цитаты дают понять, что под двумя «государствами» Августин понимает отнюдь не политические образования, а духовные и моральные общности, различимые только для их творца. В терминах августиновской этики к разряду «земных людей» относятся «люди плотские» — любящие наслаждаться (*frui*) тем, чем следует только пользоваться (*uti*). Наоборот, к разряду «людей неба» относятся «люди духовные», имеющие «упорядоченную» любовь (*Ibid.* XIV 14). Мораль обоих обществ противоположна: граждане первого хотят с максимальным комфортом и любыми средствами устроиться в этой жизни; граждане второго берут от благ этой жизни только необходимое, терпеливо дожидаясь будущего вечного блаженства (*Ibid.* XIX 17).

Однако в эмпирическом мире оба общества полностью смешаны и никто из людей не может знать заранее, к какому из них он принадлежит. В этом состоит тайна предопределения, открывающаяся только на последнем суде (*Ibid.* I 35). Фактически своей концепцией предопределения Августин исключает и возможность для человека избирать для себя одно из двух эсхатологических обществ: сколько бы человек ни старался попасть в число небесных избранников, его усилия будут безрезультатны, если ему предопределено быть в другой категории. Правда, в силу той же предопределенности он не будет и стараться, испытывая непреодолимое влечение к земным благам. Ибо, хотя в этой жизни и в реальной истории оба общества неразличимы и смешаны, они «смешаны телесно, но раздельны в отношении волевых устремлений» (*De cat. rud.* 19). Тем не менее никто даже по своим устремлениям не может узнать, к чему он в конце концов предопределен.

По причине смешанности эсхатологических духовных сообществ с ними не может быть отождествлено ни одно историческое реальное государство, ни одно эмпирическое общество, хотя некоторые из них могут служить символами того или другого. Так, сим-

волами «земного сообщества» служат Вавилон в библейском изображении или Римская империя на протяжении всей своей истории. Римская империя — «второй Вавилон» (*De civ. Dei* XVIII 22). Символами «небесной общины» (*ecclesia coelestis*) могут служить патриархальный Иерусалим или земная «странствующая церковь» (*ecclesia peregrina*). Они могут служить такими символами в силу преобладания в них того или другого элемента: плотского или духовного. Однако принадлежность к реальной церкви, участие в ее таинствах и даже священство, по Августину, не определяют включение в общество избранных (*De civ. Dei* I 35). В церкви, как и в любом земном обществе, могут быть и спасаемые и отверженные. Что же касается Римской империи, то, хотя, как таковая, она служит примером греховного общества, в ней тоже встречаются образцы высокой добродетели и святости. Более того, «телесно» сама церковь находится внутри империи.

Вообще же отношение Августина к Римской империи довольно сложно. С одной стороны, ее история изображается в «*De civitate Dei*» почти исключительно как история сплошных преступлений. С другой стороны, то немногое, что он говорит о ней положительного, имеет немалый вес³³. В спорах с донатистами он нередко становится даже на ее защиту. А в ранних сочинениях он просто преисполнен римского патриотизма. Чтобы разобраться в этом вопросе, нужно знать, что понимал Августин под обществом и государством и что представляло собой реальное римское государство в его эпоху.

Прежде всего заметим, что Августин, как до него Платон, различает идеальное общество и реальное. Общество как таковое есть «множество людей, собранных вместе» (Ер. 155, 3). Общество естественно для человека, ибо по природе человек — существо общительное, социальное (*De civ. Dei* XIX 5). Однако в реальном обществе сама основа его — общение — является нестабильной и постоянно находится под угрозой (*Ibid.*). Это относится ко всем трем видам земного сообщества, выделяемым Августином: к семье, гражданскому обществу (городу) и государству. Раздираемые эгоизмом и враждой, они

все имеют тенденцию к дезинтеграции (Ibid. 6—7). Высшим идеалом всякого сообщества является мир, но в реальных земных обществах мир может сохраняться лишь ненадолго, а прочный мир просто недостижим (Ibid. 26, 27). В этом смысле Августин говорит, что все исторические сообщества были подобны «шайкам разбойников», находящимся в состоянии постоянной войны друг с другом (Ibid. IV 4). Наоборот, в идеальном, совершенном обществе, каковым Августин считает общество святых и ангелов, царит полнейшее единство и вечный мир. «Этот мир есть последнее блаженство, есть высшее совершенство, не имеющее предела» (Ibid. XIX 10), и далее: «Ведь благо мира так велико, что даже в условиях земной и смертной жизни обычно ни о чем не говорится с большим удовольствием, ни о чем так не слушают и ничего так не желают, да ничего лучше этого и не может быть» (Ibid. 11).

Пацифизм Августина вполне понятен. Ведь он писал свой исторический труд в тяжелые для его страны времена, когда оборонительная война Рима с варварами стала уже непрекращающейся. Отчасти этим же объясняется его убеждение в нестабильности земных обществ (даже Вечный Рим был к этому времени уже разграблен готами).

Сообразно своей природе всякое общество и любой народ (*populus*) — оба понятия у Августина обозначают одно и то же — образуются на основе общего дела. Исходя из этого, Цицерон во второй книге своего сочинения «О республике» определил римское государство как «дело народа» (*res publica*) (De rep. II 21). При этом народом он называл «множество людей, объединенных согласием относительно права и общей пользы» (De civ. Dei XIX 21). Августин оспаривает верность такого определения. По его мнению, под него не подходит не только римское государство, которое никогда не знало подлинного права, тождественного справедливости (*ius*), но и вообще никакое земное государство (Ibid.). Взамен цицероновского он предлагает свое, более универсальное понимание «народа», а следовательно, и государства: «Народ есть множество разумных существ, объединенных согласием от-

носительно вещей, которые они любят» (Ibid. 24). По этому определению, говорит Августин, «народ римский действительно есть народ, и дело его, несомненно, есть дело общее — республика» (Ibid.). Под такое определение государства, республики, подходят и все другие известные истории общества (Ibid.). Хотя Августин и не говорит прямо, что под него подойдет также и совершенное «государство бога», но это, видимо, подразумевалось его определением. Ведь общность людей может образоваться на основе всякой любви — праведной и неправедной.

В изложенном выше учении об обществе и государстве, подчеркивающим социальную природу человека, Августин не проявил такого пессимизма, какой ему подчас приписывается современными исследователями, противопоставляющими его взгляды на общество воззрениям Фомы Аквинского³⁴. В принципе Августин, как и Фома, рассматривал общество, государство как институт естественный и даже божественный, о чем свидетельствует само название его главного социально-исторического труда — «О государстве бога»³⁵. Однако в отличие от Фомы он в духе присущего ему платонизма сосредоточивает внимание на противопоставлении государства идеального и эмпирических государств, подчеркивая несовершенство и извращенность последних. Но даже в отношении эмпирических государств он не высказывался только отрицательно. Например, он считал их положительной функцией эффективное удовлетворение экономических потребностей людей и поддержание порядка (De civ. Dei XIX 13), хотя, разумеется, он в значительно большей степени, чем потом Фома, настаивал на принудительном, подавляющем характере государственной власти, так как имел перед своими глазами реальную практику крупномасштабного социального принуждения и подавления по отношению к донатистам и циркумцеллионам. Желая хоть как-то утешить христиан, подвергавшихся насилию со стороны властей христианской же империи, Августин стал подчеркивать временный, преходящий характер государственной власти, которая допущена богом якобы для того, чтобы исправить человека в его падшем

состоянии. Само по себе принуждение, как и рабство, Августин не считал чем-то вытекающим из человеческой природы. Если бы не было грехопадения, рабство и государственный аппарат принуждения не возникли бы (Ibid. 15)³⁶. Но коль скоро государственная власть существует, ее следует считать относительным благом, которым следует пользоваться, но не наслаждаться. Наслаждаться же следует только абсолютным благом, выразителем которого является в этой земной жизни христианская церковь. Поскольку справедливость требует соблюдения порядка благ и ценностей, принципом общественной жизни должна стать евангельская максима: «Богу — богово, кесарю — кесарево» (Serm. 4) — государство и церковь должны существовать вместе, но неслиянно. Правда, идея раздельного и независимого существования двух властей — духовной и светской, характерная для Августина-теоретика, имела для него значение скорее регулятивного принципа, чем практической установки³⁷. Да и в самом фундаменте августиновской концепции разделения властей таилась возможность превращения ее в противоположную теорию — теорию теократии: подчиненность в иерархическом порядке светского духовному, земного небесному могла легко быть истолкована как подчиненность государства церкви³⁸. Что эта возможность была слишком реальной, показал сам Августин. В спорах с донатистами он представляет правителей как «слуг господних», отстаивает их право применять методы принуждения в интересах церкви, считает заботу о единстве церкви высшей задачей государственного правления. После некоторых колебаний он приходит и к одобрению использования государственной военной силы против раскольников, оправдывая принудительное обращение донатистов в православие своей теорией насильственного спасения. Отсюда и его печально известная формула: «Coge intrare!» (принудь войти!)³⁹.

Таким образом, двойственность подхода Августина к социально-политическим проблемам была одновременно следствием и его метафизического дуализма, и современной ему исторической ситуации. В его эпоху церковь уже победила римское государство,

но она еще не сделала это государство теократическим. «Благочестивый» император Феодосий, бывший в глазах Августина образцом христианского принцепса (*De civ. Dei* V 24, 26), представлял собой пример пока еще уникальный. Отчасти в силу исторической инерции, отчасти по причине сохраняющегося несовпадения актуальных интересов церковь продолжала относиться к Римской империи если не враждебно, то настороженно и отчужденно. У Августина это выразилось в учении о принципиальном различии судеб светского и духовного государства. Однако империя, с его точки зрения, есть временное пристанище для церкви, и в этом смысле она не есть зло. С этих позиций Августин отвергал и доконстантиновское представление об империи как орудии дьявола, и мнение, возникшее сразу же после легализации христианства Константином, что империя — это орудие божественного провидения, предназначенное для спасения человечества и построения царства божия на земле, — мнение, которого, как известно, придерживался придворный историк Евсевий Кесарийский. Августин относился к империи без всякой апокалиптической эмоциональности и видел в ней нечто только временное, земное, а потому в естественном порядке имеющее конец. Вот почему разграбление Рима готами он в противоположность многим своим современникам воспринял без излишнего трагизма и патетики, считая его закономерным результатом исторического развития. Правда, умирая в осажденном вандалами Гиппоне и видя воочию неотвратимость гибели Римской империи, он, как сообщает его биограф Пацидий, больше всего молил бога о том, чтобы тот послал ему смерть раньше, чем он увидит торжество варваров.

Теперь нам остается только сказать о влиянии философско-исторических и социально-политических идей Августина. Схема исторического процесса и методология истолкования исторических явлений были переняты от него практически всеми западными средневековыми историками. Во времена, ближайшие к Августину, под впечатлением продолжающихся и приобретающих все более грозный вид исторических катаклизмов его преемники усиливают эсха-

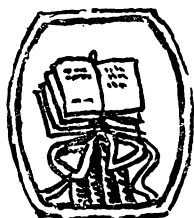
тологизм его учения⁴⁰. Мрачная картина движущейся к гибели и запутавшейся в грехах и пороках Римской империи рисуется учеником Августина Орозием в его семи книгах «Истории против язычников»⁴¹. В сочинении же Сальвиана «О правлении божьем»⁴² этот эсхатологический пессимизм уравнивается и перевешивается провиденциализмом — прием, использованный Августином в «Граде божьем». После Сальвиана провиденциализм становится почти универсальным убежищем от исторического пессимизма; критика истории надолго вытесняется ее оправданием, апологетикой.

Исторические воззрения Беды Достопочтенного и Исидора Севильского отмечены влиянием августиновской идеи двух планов истории: мистического, выраженного в символических событиях истории библейской, и эмпирического, касающегося реальной истории народов. Восходящая к Августину символическая теология истории в продолжение всего средневековья будет возмещать отсутствие светской фактографической истории⁴³. Однако его влияние в эпоху высокого и позднего средневековья было, по-видимому, настолько велико, что никто, кроме, может быть, Иоахима Флорского, не брал на себя смелость сказать в теологической философии истории что-то новое, и дело ограничивалось в основном приложением августиновских идей к конкретным событиям текущей истории⁴⁴. Этим объясняется то, что после Августина в средние века фактически не было ни одного самостоятельного философа истории⁴⁵.

Учение Августина о государстве было истолковано в средние века в духе теории теократии. Другие стороны этого учения вплоть до XIII—XIV вв. были в забвении. Теория разделения властей, обычно сопутствовавшая в эту эпоху теории двух истин, первоначально возникла в противовес августинизму. Только Оккам найдет в сочинениях Августина ряд авторитетных подтверждений этой теории. Напротив, идеологи теократии, такие, как Хинкмар, Гуго Сен-Викторский, Томас Бекет, Иоанн Солсберийский, Фома Аквинский, Эгидий Римский и др., от начала до конца средневековья будут считать Августина своим полным единомышленником⁴⁶.



ДЕФОРМАЦИЯ ОБРАЗЦА:
ЗАРОЖДЕНИЕ
СХОЛАСТИКИ





После Августина на латинском Западе наступает продолжительный период духовного бесплодия. Варварские нашествия приостановили начавшийся ранее процесс идеологического перевооружения и заставили от теологических абстракций обратиться к недвусмысленной проблеме физического выживания. Самые основы созданной в предшествующее тысячелетие европейской цивилизации оказались под угрозой гибели. Не удивительно, что философские исследования в этот период резко сокращаются и приобретают иной по сравнению с предыдущим периодом характер. Спекулятивное творчество окончательно замирает, его место заступает воспроизведение и подражание. Модель подражательной, *иконографической* философии была построена уже в эпоху патристики. Философствующие отцы церкви, как мы видели, не претендовали на роль творцов и новаторов. Своей задачей они считали извлечение уже готовой философии из Писания и ставили себе в заслугу разве только искусство своеобразной майевтики, облегчающее рождение «скриптуральной» философии. Секрет этого искусства состоял в умении в, казалось бы, самых бесхитростных словах Библии видеть символы философских теорий. Но мы теперь знаем, что на деле патристическая майевтика часто превращалась в спекуляцию, воспроизведение — в произведение, подражание — в творчество. Содержанием этого творчества был религиозно-философский синтез — сплавление религиозных представлений христианства с понятиями античной философии, классическим образом которого явилась философия Августина. Августином же и заканчивается работа крупномасштабного идеологического синтеза. На смену ему приходит бухгалтерский формальный анализ и некритическая имитация. Содержание приносится в жертву форме, остатки интеллектуальной самобытности —

в жертву авторитету. Отцы церкви признавали абсолютным авторитетом Писание. Их эпигоны присоединили к нему авторитет самих отцов. Отцы церкви предавались философским медитациям над Писанием. Их эпигоны не меньше философствовали над писаниями отцов. В общем сочинения классиков патристики были для их эпигонов почти тем же, чем для классиков была Библия. Разница была только в том, что в Библии не содержалось никакой систематической философии и отцам церкви приходилось ее измышлять самим, а в писаниях патристики таковая уже содержалась, и эпигоны действительно могли просто извлечь ее в готовом виде. Нередко так и происходило: эпигон просто перелагал своими словами и применительно к своим целям философские пассажи из патристических сочинений. Но чаще он стремился дать свою собственную реконструкцию взглядов классика, особенно там, где они были выражены недостаточно ясно, и, не обладая требуемой в таких случаях конгениальностью и историческим чутьем, обычно модернизировал излагаемую концепцию, точнее, *деформировал*, упрощал и огрублял ее, подтягивая под интеллектуальный стандарт своего времени. Поклоняясь Августину, раннее средневековье в действительности поклонялось своему образу Августина или даже его тени, лишенной плоти и крови. Диалектическое богатство его живой мысли редуцировалось к простейшей мертвой схеме. Усечению подлежал прежде всего, конечно, античный компонент мировоззрения классика. Античность с ее своеобразным мировосприятием все больше удалялась в прошлое, становилась все более чуждой и непонятной. Не более понятными оказывались и античные реминисценции отцов церкви. Средневековье воспринимало патристику по-средневековому, видя в ней свое отражение или, лучше сказать, свой первообраз. С другой стороны, оно идеализировало патристику, считая ее недостижимым для себя образцом и каноном. Никто и не задумывался над тем, что за этот образец и канон принимается не сама патристическая мысль, а только ее редуцированный и деформированный вариант. Парадигма философского мышления, утвердившаяся в патристике, продолжала оста-

ваться господствующей и в средние века. Однако если говорить о раннем средневековье (примерно до середины XII в.), то в сравнении с патристикой философская мысль этой эпохи характеризуется значительно меньшей творческой свободой и оригинальностью, значительно менее широким спектром проблем, намного более сильным тяготением к формальным изысканиям. Кроме того, если патристика черпала свои философские понятия, как правило, либо непосредственно из сочинений античных классиков, либо из их латинских переводов, раннее средневековье чаще пользовалось для этого позднейшими языческими компиляциями, хрестоматиями и комментариями или даже тенденциозными переложениями идей античных школ, данными отцами церкви. Поэтому восприятие указанной эпохой философского наследия античности было еще более деформированным, чем восприятие философии патристики. Из круга чтения западноевропейского философствующего читателя выпали почти все философы древности. Их отверженные сочинения в огромном числе были постепенно забыты и многие вследствие этого исчезли навсегда, другие же хранились нераскрытыми в монастырских архивах, столетиями дожидаясь своего читателя. Но все же и в этот, ранний, период средневековья духовная преемственность с античностью не была прервана. Она не была прервана благодаря утвердившемуся авторитету сочинений классиков патристики и авторитету вышеупомянутых языческих компиляций, благодаря ученой деятельности «отца средневековья» Боэция, а также благодаря подвижнической деятельности ученых-монахов, идейным вдохновителем которых был последний римский сенатор Кассиодор.



Глава первая

КРУГ ЧТЕНИЯ

Известно, что западноевропейская средневековая философия до XIII в. находилась под сильнейшим влиянием идей неоплатонизма¹. Однако нет никаких признаков того, чтобы в эту эпоху проявлялся сколько-нибудь значительный интерес к самим сочинениям неоплатоников. Более того, основная часть неоплатонического корпуса была латинскому читателю вовсе недоступна, ибо латинских переводов этой части не существовало, а знание греческого на Западе стало теперь явлением исключительным. Так что западноевропейский читатель мог пользоваться только фрагментарными переводами из Плотина и Порфирия, сделанными когда-то Викторином. Но фактически он не пользовался и ими. Влияние неоплатонизма осуществлялось иным путем, опосредствованно — через христианский неоплатонизм отцов церкви и через языческих латинских подражателей неоплатоникам. На протяжении всего периода главным источником неоплатонических идей были сочинения Августина и Боэция, о последнем из которых мы будем говорить в специальной главе. Кроме того, в IX в. неоплатонизм в более адекватной, восточнохристианской рецепции вошел в мировоззрение Эриугены — переводчика трактатов Псевдо-Дионисия. Но как мы уже говорили, Эриугена был исключением, и всеобщее признание эти трактаты получили лишь в XIII в. Зато неоплатонизм Августина и Боэция имел непрекращающееся воздействие. Даже после Эриугены он оставался существенным фактором влияния, подчиняя себе мысль Ансельма Кентерберийского, викторианцев и др. Да и сам Эриугена

зависит от августиновского платонизма почти в такой же мере, как и от византийского. Начало трансляции христианского платонизма Августина в средние века было положено еще в V в. *Клавдианом Мамертом*², творчество которого являет нам также первый пример типично средневековой, усеченной интерпретации христианского классика. Свой трактат «О статусе души» (*De statu animae*) он посвятил опровержению психологических взглядов другого эпигона патристики, *Фауста из Рейя*³, учившего вразрез с августинизмом о телесности души и бестелесности одного только бога. Используя аналогии того же Августина, Фауст доказывал, что, раз душа одушевляет определенное, конкретное тело, значит, она присутствует в этом теле как в каком-то месте (*in loco*), в каком-то пространстве, а следовательно, она пространственна и телесна. Даже воображая себе Иерусалим или Александрию (пример Августина), душа не оставляет пространства своего тела и не переносится туда реально. Только телесное доступно постижению, поэтому только один бог, будучи бестелесным, оказывается совершенно непостижимым. Опровергая Фауста, Клавдиан Мамерт в основном воспроизводит доводы в пользу бестелесности души, содержащиеся в сочинении Августина «О количестве души». В то же время он в духе будущей схоластики систематизирует и формализует эти доводы, добавляя к ним для логической полноты родственные аргументы из сочинений платоников. Начитанность Клавдиана в языческой литературе еще довольно велика. Он упоминает несколько диалогов самого Платона (*De stat. an.* II 7), знает «Категории» Аристотеля. Однако его эрудиция всецело подчинена целям дискуссии и классификации, а не задачам углубленного исследования. По сравнению с августиновским «О количестве души» трактат Клавдиана кажется более сухим и более строгим, но менее содержательным и менее творческим. Диалектическое многообразие Августиновой мысли уступает здесь место однозначным определениям и формальным доказательствам. Заимствуя у Августина идею тождества бытия и блага, Клавдиан дает классификацию благ: (1) высшее благо, лишённое качеств и движе-

ния в пространстве и времени, судящее, но несудимое,— это бог; (2) благо, обладающее качеством, движущееся во времени, но не в пространстве, судящее и судимое,— это душа; (3) благо, характеризующееся качеством и количеством, движущееся во времени и пространстве, не судящее и не судимое,— это тело (*De stat. an. Epil.*). Из этой классификации следует, что душа лишена свойств тела, а потому бестелесна. В этой же работе Клавдиан дает любопытную классификацию видов движения. Высшим родом движения он считает *motus stabilis* — движение вне пространства и времени, под которым подразумевается энергия творящего мир бога (христианский аналог неоплатонической идеи поэтической *dynamis*). Далее идет непространственное движение во времени (*motus inlocalis*) — движение души и, наконец, движение в пространстве и времени (*motus localis*) — движение тел (*De stat. an. I 18*). Легко видеть прямую зависимость этой классификации от неоплатонических элементов сочинения Августина о душе. Вслед за Августином Клавдиан принимает неоплатоническое отождествление души с жизнью и отсюда также выводит ее бестелесность и бессмертие (*Ibid. I 21—22*), говорит о душе как образе бога и умопостигаемой сущности (*Ibid. I 23—26*) и многое другое совершенно в духе августиновского неоплатонизма. Одним словом, там, где Клавдиан подражателен, он просто воспроизводит взгляды Августина и через него — платоников; там же, где он кажется оригинальным, он занимается дефинициями и классификациями. Но это как раз тот способ философствования, который избрала потом схоластика. В этом смысле Клавдиан — предтеча схоластики. По форме и содержанию его трактат, как верно заметил Э. Жильсон, можно считать средним звеном между сочинением Августина «О количестве души» и «*De anima*» Кассиодора⁴.

Помимо трудов Августина источниками средневекового платонизма служили сочинения Апулея, в число которых были тогда включены и «Герметические трактаты», соединявшие популярный доплотиновский платонизм с народными суевериями. Для ассимиляции неоплатонизма важное значение име-

ли латиноязычные комментарии Халцидия и Макробия.

Мы уже знаем о *Халцидии*⁵ как переводчице «Тимея», жившем в первой половине IV в. Его фрагментарный перевод этого космогонического и самого мистического диалога Платона (17а — 53с) в продолжение многих столетий служил почти единственным источником сведений о собственно платоновской философии и «теологии». Однако этот перевод читался обычно вместе с халцидиевским комментарием, а поэтому и воспринимался чаще всего глазами Халцидия. Восприятие «Тимея» через Халцидия было характерно, например, для Шартрской школы.

Судя по всему, Халцидий подражал неоплатоникам, но не знал как следует подробностей их учения. Его интерпретация Платона еще близка к доплотиновскому платонизму, хотя в ряде пунктов совпадает с Плотиновой. Высшей реальностью он признает бога, мысли которого изначально производят платоновские идеи — вечные умопостигаемые сущности, выступающие как прообразы всех вещей. Сам бог выше всякой сущности (субстанции), он не постижим и о нем известно только, что он — совершенное благо и, как таковой, источник всех других благ. От бога истекает мировой разум, называемый также провидением, а от него — строгий причинный порядок вещей и «жизнь», или мировая Душа, оживляющая космос и содержащая в себе субстанции человеческих душ. Все это у Халцидия перекликается с воззрениями Плотина. Но он отходит от Плотина, когда говорит о материи, которой дает латинское имя «*silva*», перешедшее от него в средние века⁶. Материя по существу является у Халцидия вторым началом наряду с богом. Она вечна и независима в своем существовании от бога, бескачественна и недоступна прямому познанию; сама в себе она есть нечто бесформенное (хаос) и нечто чисто потенциальное (платоновская «восприимница»), однако отнюдь не плотиновское не-сущее, небытие; ее существование доказывается путем последовательного мысленного «отрешения» (*resolutio*) материального мира от форм. Формы материальных вещей — это отражения бестелесных идей в материи; они служат предметом

мнения, тогда как идеи — предметом знания. У Халцидия мы не встретим ни развитой теории эманации, ни платиновской теории восхождения к Единому. Перешедший от него в средневековье платонизм имел преимущественно космологическую ориентацию и был почти свободен от сложной платиновской поэтики.

В космологическом прочтении платонизм вошел в средние века и через *Макробия*⁷, африканского комментатора шестой книги сочинения Цицерона «De republica», именуемой «Сон Сципиона». Литературные достоинства и насыщенность загадочной символикой комментария Макробия на «Сон Сципиона» сделали этот комментарий одной из самых читаемых философских книг у мыслителей всего раннего средневековья — от Эриугены и Бово Саксонского до Гильома де Конш и Гуго Сен-Викторского. На Макробия ссылались Абельяр, Уолтер Мап, Бонавентура и др. Благодаря Макробию сюжет цicerоновского «Сна Сципиона» — открытие во сне Сципиону Младшему тайн мироздания и судеб человечества Сципионом Старшим — стал предметом многочисленных подражаний⁸.

Макробий зависит от неоплатонизма в значительно большей мере, чем Халцидий. Из платоновских диалогов его источниками являются главным образом «Тимей» и «Федр». Он широко использует греческую терминологию, отыскивая для нее в то же время латинские эквиваленты. Учение Макробия о началах воспроизводит Платинову концепцию трех ипостасей: Единое — Ум — Душа. Единое он называет также благом (Agathon) и богом (Deus). Правда, ему не свойственно платиновское противопоставление двух первых ипостасей: Единое часто наделяется характеристиками Ума (Nous, Intelligentia). Сказывается зависимость от текста Цицерона. Третье начало — мировая Душа (anima mundi) — содержит в себе индивидуальные души, как единица содержит все числа. Отделение индивидуальных душ от мировой Души есть переход от единства к множественности, от бытия — к становлению. Принципом множественности и небытия, делающим возможным этот переход, является материя (hylē). Соединяясь с ма-

терией — небытием, отпавшие от единства души обретают тела, воплощаются. Отпадение душ толкуется как греховный акт, воплощение — как наказание. Тело (*sōma*) для души — это ее гробница (*sēma*). Душа, погребенная в теле, забывает свое предшествующее существование; она как бы впадает в глубокое опьянение. Однако и в этом состоянии душа остается интеллигибельной сущностью, образом Ума, и может вернуться в свое первоначальное состояние через очищение и самопознание. Последнее заключается в припоминании душой своей истинной сущности. Возвращение души к единству обусловлено последовательным восхождением по ступеням добродетелей, начиная с *политических* (благоразумие, мужество, умеренность, справедливость), через *очистительные*, освобождающие душу от телесных привязанностей, и *созерцательные*, возводящие ее на уровень предметов умопостигаемых, и кончая *парадигматическими*, делающими душу причастной вечным идеям божественного разума и ведущими к ее обожению (In Somn. I 8).

Все только что сказанное есть чистейший неоплатонизм. У Макробия, не слишком склонного к апофатике, нет только плотиновского учения о безмысленном экстазе. Зато, как и Плотин, свое учение об обожении души он сочетал с пифагорейско-платоновской идеей метемпсихоза, что вызвало в средние века решительную критику со стороны Манегольда Лаутенбаха (XI в.). В споре с одним из почитателей Макробия, Вольфгелмом Кельнским, Манегольд осуждал и другие восходящие к классической античности идеи Макробия: учение о макро- и микрокосмосе, учение о взаимном порядке четырех элементов, идею шарообразности Земли и существования антиподов. Одобрительно отзываясь о концепции происхождения души, изложенной в «Тимее», Манегольд отверг попытки Макробия выяснить детали платоновской психогонии и теории воплощения. Была им отвергнута также и причудливая астрология Макробия⁹. Однако из комментария Макробия, пожалуй, именно психогония и астрология в наибольшей мере запечатлелись в памяти средних веков. По мнению этого языческого экзегета, все спо-

способности, которые душа имеет в своем земном существовании, были получены ею от живых небесных тел. Когда в результате отъединения от мировой души человеческие души низвергались с горних высей на землю, они, падая вниз, пересекали все небесные сферы, от каждой из которых и получили различные способности: от Сатурна — ум и рассудительность, от Юпитера — силу действия, от Марса — мужество, от Венеры — желания, от Солнца — чувствительность, от Меркурия — способность речи, от Луны — способность роста и размножения (In Somn. I 12).

Кроме комментария на «Сон Сципиона» огромной популярностью в средние века пользовались Макробиевы «Сатурналии» — диалог, написанный в подражание платоновскому «Пиру». Участниками диалога Макробий делает своих выдающихся современников: Квинта Аврелия Симмаха — вождя сенаторской антихристианской партии и тонкого стилиста, Сервия — знаменитого комментатора «Энеиды», философа Евстахия и др. В «Сатурналиях» сообщалось много сведений о языческой философии, особенно о неоплатонизме. Но что еще важнее, в этом произведении Макробий, следуя Сервию, предложил неоплатоническую интерпретацию Вергилия, чем содействовал утверждению средневекового образа Вергилия не только как поэта, но и как философа и теолога, ни в чем не уступающего греческим мудрецам. Как верно заметил И. Н. Голенищев-Кутузов, Макробий «находит в поэзии все то, что в ней обнаруживают средние века: теологию, аллегорию, всезнание, риторику. Само представление о поэте и его целях в диалоге Макробия чрезвычайно близко средневековому идеалу поэта, творящего миры, ведущего к моральным высям, открывающего в аллегориях скрытый смысл Вселенной, поучающего, как Вергилий»¹⁰. Открытие в стихах «Энеиды» символического смысла было совершенно в духе христианской экзегетики, подобным же образом толковавшей стихи Библии. «Сатурналии» Макробия укрепляли убеждение в универсальности метода экзегезы.

К началу средневековья метод символического и аллегорического истолкования текстов сделался дей-

ствительно универсальным, хотя он, как и раньше, нередко находил и своих противников (среди христианских теологов VI в. его противником был, например, папа Григорий Великий). Сам окружающий человека мир стал рассматриваться как система символов и аллегорий. Расшифровка этих символов стала повседневной практикой. Видя во всем символ и притчу, человек этого времени постепенно приучился и сам выражаться символами и аллегориями, облакая свою мысль в форму загадки и иносказания. Герменевтика дополнилась сознательным символическим творчеством. Характерное для поздней античности и всего средневековья аллегорическое сочинительство было естественной ответной реакцией на экзегетику: читатель искал во всем иносказание — писатель должен был говорить притчами, чтобы быть понятым. Любопытно, что переживший себя средневековый аллегоризм в эпоху барокко уже не был так тесно и органически связан с герменевтическим сознанием, а поэтому аллегории барокко так и остались только внешним экзотическим украшением храмов и вилл, поэзии и прозы. Это было уже «искусство для искусства». Барочные аллегории творились не столько для расшифровки, сколько ради красоты и традиции. Иное дело — аллегории средневековые: их главным, если не единственным назначением было нести скрытый смысл, говорить на языке символов с читателем и зрителем о боге, мире, жизни и смерти. И этот язык был, разумеется, столь же универсален, как и язык экзегетики, ибо оба этих языка находились тогда в полной взаимозависимости. Отсюда понятно, почему многие образцы средневекового мирозерцания, характеризующегося экзегетизмом, дошли до нас в зашифрованном, аллегоризированном виде.

Классическими образцами литературного аллегоризма служат в рассматриваемую эпоху сочинение Марциана Капеллы «О бракосочетании Меркурия и Филологии» (*De nuptiis Mercurii et Philologiae*) и сочинение Боэция «Утешение Философией» (*Consolatio Philosophiae*). О последнем сочинении мы скажем ниже. Что же касается первого, то эта книга явилась для раннего периода средних веков одновре-

менно и энциклопедией аллегорических образов, и энциклопедией «благородных» наук.

Сочинение *Марциана Капеллы*¹¹ написано в форме сатуры (стихи чередуются с прозой) и имеет дидактическую направленность. Его главная задача возбудить у читателя любовь к знанию и ввести его в круг основных наук. В первой книге, служащей прологом к сочинению, описывается сватовство Меркурия (бога — покровителя герменевтики) к прекрасной деве Филологии — госпоже всех наук. Отметим сразу, что возможный смысл этой аллегории в том, что герменевтика, ставшая во времена Марциана (V в.) принципом философствования, должна соединяться неразрывными узами со всей литературной культурой прошлого, поставив ее себе на службу. Прежде чем принять решение о сватовстве, Меркурий в сопровождении Доблести (Virtus) отправляется за советом к богу Солнца Аполлону, который благословляет брак. Позднее, в IX в., Эриугена найдет здесь аллегорию космологической идеи близости Меркурия и Венеры от Солнца и их вращения вокруг него. Он припишет Марциану Капелле неоплатоническое уподобление Солнца мировой Душе, излучающей в мир свою жизненную и разумную силу¹².

Во второй книге вводится множество новых образов, каждый из которых символизирует определенные философские и этические понятия: Рассудительность, Справедливость, Бессмертие и т. п. Готовясь к свадьбе, Филология совершает различные магические обряды; желая знать о своей судьбе, она обращается к символике чисел. Вторая книга, как и первая, насыщена астрологическими образами. В повествовании замечаются три смысловых уровня: моральный, где Марциан убеждает в высоком нравственном достоинстве литературных занятий; космологический, где разворачивается картина устройства Вселенной, и мистический, относящийся к божественной основе происходящих в мире событий. В заключение этой части Аполлон приводит в супружеский чертог Филологии семь служанок — семь свободных наук, описанию которых посвящены остальные книги сочинения Марциана. В III книге описывается Грамматика, в IV — Диалектика, в V — Риторика,

в VI — Геометрия, в VII — Арифметика, в VIII — Астрономия, в IX — Музыка. Все эти науки вместе Марциан называет *disciplinae ciclicae*, т. е. энциклопедией. Давая им аллегорические образы, Марциан в то же время сообщает ряд ценных сведений из античной науки, следуя в основном за Варроном и Плинием Старшим. Сама классификация наук заимствована им, по-видимому, у Варрона, хотя Варрон включал в список свободных наук также медицину и архитектуру. Философский уровень работы довольно низкий. Позиция автора отмечена влиянием популярного стоицизма и платонизма, смешанных с элементами позднеантичной «космической религии». Тем не менее в средние века труд Марциана Капеллы имел хождение как авторитетный философский трактат и чуть ли не единственный учебник по так называемым свободным искусствам. Кроме уже упомянутого Эриугены сведениями из Марциана широко пользовались Исидор Севильский, Гильом де Конш, Альберт Больштедт и др. Аллегории Марцианова трактата вошли в золотой фонд аллегорий средневекового и ренессансного искусства. Трактат имел и то значение, что им была продолжена начатая Цицероном и Викторинном работа по переводу на латинский язык греческих философских терминов.

Перечисленные авторы составляют почти весь круг философского чтения раннего средневековья. Однако этот круг ни в коем случае не был бы замкнут, если бы мы не включили в него Боэция. Сочинения Боэция не только читались. Они служили предметом немолкаемых споров на протяжении столетий. Больше того, они явились источником значительной части средневекового теоретизирования. Анализируя эти сочинения, мы легко убеждаемся, что в них имплицитно или явно содержится почти вся топка проблем средневековой мысли до XIII в., почти весь универсум рассуждения ранней схоластики.



Глава вторая

УНИВЕРСУМ РАССУЖДЕНИЯ: СЕВЕРИН БОЭЦИЙ

Известный историк средневековой мысли М. Грабман имел все основания назвать *Аниция Манлия Северина Боэция*¹ «отцом схоластики»². Боэций был таковым и по роду своих ученых занятий (переводы, переложения, адаптации и комментарии составляли основу его научной деятельности), и по результатам своей работы, ибо в своих сочинениях он ставил и решал как раз те проблемы, которые решались потом схоластикой, и по тому влиянию, которое он оказал на способы решения этих проблем схоластикой. Можно сказать, что для латинской схоластики Боэций был тем же, чем Августин — для всей западноевропейской средневековой философии. Но если Августин чаще всего воспринимался односторонне, а поэтому неадекватно, Боэций, в силу того что его научная ориентация и идеи были вполне созвучны схоластике, принимался средними веками почти целиком и без существенных модернизаций. При восприятии Августина, как мы уже говорили, античный компонент его мышления обычно подвергался редукции. Наоборот, Боэций принимался вместе со всем его наследством, основную долю которого составляли переводы на латинский язык логических трактатов Аристотеля и латинские руководства по греческим наукам. Конечно, в этом наследстве античность была представлена достаточно односторонне, в основном в своем формальном, а не содержательном аспекте. Однако важно то, что благодаря Боэцию она получила, хотя бы в этом редуцированном виде, статус ле-

гальности³. Именно Боэцию мы обязаны тем, что в средние века было одинаково позволительно говорить и об Августине, и об Аристотеле: «Magister dixit».

Боэций жил в эпоху, во многих отношениях уже средневековую. Он был римским консулом, но консулом при варварском монархе Теодорихе. По внешним признакам его судьба напоминала судьбу Цицерона и Сенеки. Происходя из патрицианского рода, он получил прекрасное образование (как и Цицерон, он учился у греческих философов), сделал блестящую политическую карьеру и достиг славы знаменитого ученого. Как Цицерон и Сенека, в конце жизни он стал жертвой придворных интриг и был отстранен от политической власти. Как и Сенека, он принял смерть по указанию деспотического владыки.

Однако эти биографические совпадения не могут затушевывать принципиального отличия судьбы Боэция от судеб его великих римских предшественников. Цицерон потерпел поражение в борьбе за республиканские идеалы, не слишком отличавшиеся от идеалов победившей империи. Золотой век латинской (глубоко античной по духу) культуры только еще начинался. Сенека жил в серебряный век римской образованности и был устранен Нероном, тонким ценителем греческого искусства, его воспитанником. После Сенеки Рим должен был еще стать свидетелем побед Траяна и античного просвещенного абсолютизма Адриана, Антонина Пия и Марка Аврелия. Правление Теодориха иногда, правда, тоже называют просвещенным абсолютизмом, но в данном случае термин может употребляться только в несобственном смысле. Покровительство полуграмотного короля просвещению не следует переоценивать. Для самого короля и придворных германцев это покровительство имело главным образом декоративный и престижный характер. Гибель Боэция символизировала тот факт, что германо-римский альянс был временным и искусственным и что античности пришел конец. Трагичность судьбы Боэция усиливалась его ясным сознанием неизбежности этого конца — сознанием, разумеется, не свойственным Цицерону и Сенеке. В I книге своего итогового сочинения «Утешение Философией» Боэций выразил безнадежность

положения в таких словах: «На какую же свободу мы могли еще надеяться? О если бы хоть какая-нибудь была возможна!» (Cons. I рг. 4). В заслугу Боэцию-римлянину можно поставить то, что в этом безнадежном положении он не только не пал духом, но стойчески выдержал перемену исторической фортуны, не пошел против истории и сознательно включился в работу, закладывающую культурные основания новой эпохи. Тем самым оправдывается общепринятая характеристика Боэция как «последнего римлянина и первого схоластика». Для наших целей особенно важна вторая часть этой характеристики, т. е. вопрос о том, в чем же именно Боэций был учредителем схоластики⁴. Ниже мы постараемся доказать, что он был таковым и в своем понимании предмета и задач философии, и в своем понимании логики, и в своих основных воззрениях на мир и творчество.

1. ФИЛОСОФИЯ

На первый взгляд философия определяется Боэцием вполне традиционно: она есть «любовь к мудрости, изыскание мудрости и своего рода дружба с мудростью» (PL 64, col. 10 D). Поэтому важно установить, что же Боэций подразумевает под самой «мудростью». Ответ можно найти в главном труде Боэция «Утешение Философией» (*Consolatio Philosophiae*), написанном в тюрьме перед казнью. Подобно «энциклопедии» Марциана Капеллы, это сочинение относится к жанру сатуры: прозаические рассуждения либо предваряются, либо замыкаются в нем поэтическими метрами. Со стороны же своего содержания оно принадлежит к жанру «консоляций», начатому Цицероновской консоляцией «На смерть Туллии» и продолженному в христианской традиции⁵. В боэциевской «*Consolatio*» развертывается диалог между самим Боэцием и персонифицированной Философией. Вслед за Марцианом Капеллой Боэций наполняет свое философское по смыслу произведение аллегорическими образами (особенно первую книгу).

Сюжет сочинения воспроизводит реальную драму жизни Боэция. Боэций заключен в тюрьму по ложному обвинению и ожидает казни. Он не верит больше в справедливость всего происходящего и впадает в отчаяние, призывая смерть. Только поэтическое вдохновение, символизируемое окружающими его музами, не покидает Боэция. Но оно лишь усугубляет его душевные страдания. В этот момент в его темнице появляется величественная дама Философия, которая прогоняет поэтических муз и приступает к утешению, «исцелению» Боэция своими философскими средствами. Формой терапии избирается сократическая беседа. Вначале беседы Философия выявляет причину недуга; ею оказывается превратное, слишком земное понимание сущности и последнего предназначения человека. Сомнения узника в справедливости божественного провидения и его уверенность в безнаказанности зла происходят именно отсюда. Однако Философия с удовлетворением констатирует, что положение больного не безнадежно, так как разъедающее сомнение не затронуло в нем самой основы духовного здоровья — веры в то, что миром правит бог (Cons. I рг. 6). Поэтому Философия смело приступает к лечению и, опираясь на «здоровое начало» в своем пациенте, каковым признается вера в бога, постепенно, через ряд промежуточных ступеней возводит Боэция к мысли о бессмертной природе человека и его не земной, а небесной родине, об универсальности божественного провидения, правящего не только космосом, но и людьми и распределяющего свои блага строго пропорционально заслугам каждого, а также о едином и высочайшем боге, любовь к которому и единство с которым составляют для человека величайшее благо и блаженство, а подчинение которому — величайшую свободу. Утешившись этой мыслью, узник Боэций, подобно Сократу в платоновском «Федоне», обретает готовность встретить смерть с равнодушием.

Центральное место в «Consolatio» занимает этико-теологическая проблематика, в основном унаследованная Боэцием от античности. Во II и III книгах обсуждается вопрос о путях достижения человеком прочного счастья, или блаженства. Здесь последова-

тельно отбрасываются мнения о том, что счастье человека зависит от даров переменчивой фортуны (богатства, почета, власти и т. п.), что оно состоит в чувственном удовольствии и что оно вообще связано с преходящими земными вещами. Само блаженство определяется здесь как «совершенное состояние, достигаемое сведением воедино всех благ» (*statum bonorum omnium congregatione perfectum*)⁶. Из этого определения (III рг. 2) выводится, что блаженство достигается приобщением к высшему благу, каковое отождествляется с богом. Много места Боэций уделяет доказательствам существования бога, среди которых одно (*Ibid.* рг. 10), по-видимому, предвосхищает «онтологический аргумент» Ансельма Кентерберийского⁷. Определение бога как существа всесовершенного влечет за собой вывод и о наилучшем порядке созданного им мира, гармонически слаженного и управляемого провидением. В описании происхождения мира и его устройства Боэций следует в основном за платоновским «Тимеем». Место человека в этом наилучшем из миров определяется в духе античного учения о микро- и макрокосмосе. Будучи свободным и разумным, человек тогда только достигает блаженства, когда он сознательно подчиняет свои действия и желания воле универсального провидения (*Ibid.* рг. 11).

Четвертая книга посвящена вопросам теодицеи. Для целей «богооправдания» привлекаются оба известных античности варианта теодицеи: *эстетический*, разработанный до тонкостей стоиками, и *этический*, представленный, например, в платоновском «Горгии». *Первый*: то, что кажется человеку добром и злом, на самом деле каждое по-своему служит благу и красоте мирового целого. Сетуя на бога за якобы существующее в мире зло и несовершенство, человек ошибочно переносит на мир в целом качества своего всегда ограниченного и предвзятого восприятия. *Второй*: порок не остается безнаказанным, так как быть порочным — это уже наказание. Ведь нравственный порок наносит вред самому большому достоянию человека — его душе. И добрые и злые стремятся к блаженству. Но достигают его только добрые, поскольку делать добро — значит приоб-

щаться к добру (благу), а приобщение к благу и есть, по определению, блаженство. Поэтому порочные никогда не бывают счастливы. Уже одним этим обеспечивается справедливость провидения (IV рг. 3; м. 3).

Наконец, в V книге «Consolatio» подробно рассматривается самый трудный вопрос теистической этики — вопрос о совместимости провидения с человеческой свободой. Его разрешение начинается с установления различия между провидением (*providentia*) и судьбой (*fatum*). Божественное провидение соотносится с вечностью, судьба — со временем. Вечность всегда и вся пребывает в неизменном настоящем. В ней нет «до» и «после». Поэтому божественное провидение о вещах и событиях не есть собственно их предвидение, но просто видение, целокупное созерцание, не есть предопределение, но определение. Время, даже если допустить, что оно безначально и бесконечно, не тождественно вечности, ибо оно никогда не «пребывает» и постоянно движется из прошлого в будущее, задерживаясь в настоящем лишь на одно мгновение. Таким образом, время составно, сложно, тогда как вечность проста и неделима. Не правы те, кто приписал Платону идею вечности мира, ссылаясь на то, что в «Тимее» он не указал определенного времени творения. Если, по Платону, мир и не имеет временного начала, это не значит, что он вечен (V рг. 6).

Пребывая в божественной вечности, провидение, хотя оно и охватывает все бесконечное многообразие мировых событий, остается простым и неизменным, подобно неподвижному центру движущихся концентрических окружностей. Этот центр есть разумная и свободная воля бога. Движущиеся окружности — судьбы созданных богом вещей. Судьба — это внутренний закон каждой вещи, управляющий ее движением во времени и пространстве сообразно вечному закону провидения, — орудие провидения (IV рг. 6). Поэтому зависимость от судьбы пропорциональна зависимости от времени и временного. Чем дальше человек удаляется от центра, тем больше он ощущает движение колеса Фортуны, с необходимостью влекущего его за собой. Наоборот, чем более чело-

век влечется к богу и уподобляется ему, тем более он неизменен и свободен (Ibid.). В этом смысле судьба не является препятствием для человеческой свободы, ибо ее можно преодолеть выходом из круга времени. Что покоится, то ничем не тащится. Вопрос о том, не будет ли зависеть от судьбы само это ее преодоление, в «Consolatio» не затрагивается. Опускается также тема детерминированности человеческих влечений и оснований выбора — тема, которая так тревожила Августина. Дальнейшее обсуждение проблемы перемещается в плоскость соотношения свободы и божественного абсолютного знания. Если бог наперед знает все, что случится в будущем, и если он заранее предвидит результаты человеческих действий, не лишает ли это человеческие действия свободы? Отвечая на этот вопрос, Философия убеждает, что никакое знание не противоречит свободе. В самом деле, знание прошлого никак не влияет на события, уже свершившиеся. Знание настоящего, непосредственное видение, созерцание, также не мешает свободным действиям. Когда мы видим, что солнце восходит, не это заставляет его восходить. Когда мы наблюдаем за наездником, управляющим своей лошадью, мы никак не влияем на свободу его действий. Знание будущего, если оно полностью достоверно, доступно только богу. Но бог имеет это знание как знание настоящего, ибо, как было показано выше, в вечности нет прошлого и будущего. Следовательно, божественное предзнание есть вид непосредственного созерцания и поэтому не ущемляет свободы. Бог «провидит» человеческие действия, но провидит их именно как свободные. Провидение не мешает человеку выбирать между альтернативами, хотя бог знает, что человек выберет. Ведь человек выбирает будущее, а для бога нет будущего. Выбор настолько же реален, насколько реально время. Если бы человек всегда находился только в настоящем, не было бы и проблемы выбора (V рг. 3; рг. 6).

Таково в общих чертах содержание главного философского труда Боэция. Его изложение позволяет нам вновь вернуться к вопросу о том, что же понимает Боэций под «мудростью», а следовательно, и

под философией. Ответ, вытекающий из «Consolatio», таков: то же, что под философией и мудростью понимала ранняя схоластика. Философия — наставница в теологии; мудрость теоретическая — знание о боге, о его отношении к миру и человеку; мудрость практическая — покорность провидению. Начало мудрости — вера в бога и в бессмертие, ее середина — рациональная теология, конец — спасение. Философия призвана научить почитанию бога (I рг. 4), научить жить «согласно небесному распорядку» (Ibid. 3), и сам бог «приобщает ее умам мудрецов» (I рг. 4).

Интересно, что в «Consolatio» Боэций предваряет схоластику не только в понимании предмета и задач философии, но также и в установлении круга ее проблем. Напомним, что даже в эпоху зрелой схоластики (XIII в.) в числе основных тем философской спекуляции продолжали оставаться такие, как вопрос о рациональных доказательствах бытия бога, вопрос о свободе воли и совместимости ее с провидением, вопрос об оправдании существования в мире зла (теодицея), наконец, вопрос о целесообразном устройстве мира, его божественном происхождении и о соотношении вечности и времени. Но ведь это центральные темы и «Consolatio». Случайно ли такое совпадение? Думается, далеко не случайно. Судя по тому, сколь популярно было это произведение Боэция в средние века и сколь много потрудились над ним схоластические комментаторы, речь должна идти не о совпадении, а о влиянии, косвенном, а возможно, и прямом. Разумеется, влияние этого сочинения была обеспечена в свою очередь духовным родством его со схоластикой, его теистической ориентацией. Немаловажен и тот факт, что его автор, Боэций, был впоследствии канонизирован католической церковью как святой мученик. И все же нельзя не удивляться тому, что одним из самых читаемых и самых влиятельных в средние века сочинений была книга, в которой нет ни одной ссылки на Библию и христианских классиков, ничего не говорится о Христе и его спасительной миссии и не делается даже никаких попыток установить связь с христианским теизмом. Еще одна поразительная деталь: в «Consolatio» почти отсутствует учение о происхождении и посмертной

судьбе души. А там, где вопросы «психологии» косвенно затрагиваются, рассуждения не выходят за рамки античного пифагореизма и платонизма (III рг. 12).

Все эти обстоятельства уже в период раннего средневековья породили спор о религиозной принадлежности Боэция, т. е. о том, был ли автор «Consolatio» христианином или языческим философом⁸. Сегодня, как и тогда, спор нельзя считать разрешенным. Э. Жильсон находит основания утверждать, что «даже тогда, когда Боэций говорит только как философ, он думает как христианин»⁹. При этом он находит в «Consolatio» даже одну цитату из книги Премудрости (Прем. 8, 1), там, где Философия говорит о суверенном благе: «Оно проникает своим могуществом из конца в конец и упорядочивает все вещи сладчайше» (III 12). Жильсон отмечает сильную зависимость «Consolatio» от философских идей Августина. Е. Рэнд в своей книге об основоположниках средневековья считает, что известные нам пять книг «Consolatio» — только первая часть задуманного Боэцием трактата о философии и теологии. Эта часть имела целью представить чисто философскую аргументацию в пользу теизма, тогда как другая часть, которую Боэций не успел написать по причине казни, должна была якобы доказать то же самое с помощью авторитета Писания¹⁰. А. Момильяно предлагает точку зрения, в соответствии с которой Боэций в конце жизни отрекся от христианства и нашел утешение в языческой философии¹¹. Более убедительна, на наш взгляд, позиция П. Курселя¹² и следующего за ним Х. Либешютца¹³, которые чисто философский характер «Consolatio» ставят в зависимость от основной задачи всего творчества Боэция — задачи «легализации» философских исследований в рамках средневекового теоцентризма. Как показывает Курсель, в выполнении этой задачи Боэций следовал примеру современных ему христианских теологов Александрии, старавшихся приспособить Платона и Аристотеля к христианской теологии. Впрочем, полностью не исключается и более простая гипотеза: «Утешение Философией» могло быть написано одним из

учеников и почитателей Боэция, знавшим его прежде всего как философа, а не как теолога. Трудно себе представить, что сочинение, подобное этому, составлялось в темнице, накануне казни, да еще человеком религиозным. Слишком много в нем рассудочной поэзии, и слишком подозрительно умолчание автора о своей религии.

Так или иначе отрицать языческую инспирацию боэциевского «Утешения» невозможно. Ни разу не сославшись на Библию, Боэций ссылается и на Платона, и на Аристотеля, упоминает Пифагора, Сократа и Сенеку, стоиков и эпикурейцев. Моральный идеал подчас изображается им как нечто среднее между стоической «апатией» и эпикурейской свободой от страха — «невозмутимостью», атараксией (cf. Cons. I m. 4; 7). Повсеместно ощущается влияние пифагорейцев. Но особенно сильна зависимость идей Боэция от платонизма. Он сам называет себя «человеком, воспитанным учениями элеатов и академиков» (Ibid. I pr. 1). Даже аллегорическое изображение философии, перешедшее от Боэция в образную систему средневекового искусства, — изображение не всякой философии, а философии Платона — той, которая «упирается теменем в небо» и даже «пропадает из человеческих взоров» из-за своего величия (Ibid.). Партийная ориентация автора «Утешения» становится очевидной, когда мы читаем его краткое бытописание Философии. «Не случилось ли мне, — говорит ему его наставница, — и в древние времена, еще до моего Платона, не раз вступать в сражение с отчаянной глупостью? А при его жизни наставник его, Сократ, не с моей ли помощью одержал победу над незаконной смертью? Когда же толпа эпикурейцев и стоиков, да и всякие другие старались разграбить его наследие и, не взирая на мои возражения и сопротивление, растаскивали его как добычу, изодрали они собственноручно сотканную мою одежду и, оторвав от нее лоскутья, ушли в уверенности, что я им всецело подчинилась. Поскольку у них видны были кое-какие следы моего облика, их сочли за моих близких...» (Ibid. I pr. 3)¹⁴. Как раньше Августин, так теперь Боэций решительно осуждает материалистические школы древности и

превозносит платоновский идеализм. Любопытно, что, характеризуя здесь же Сократа как мученика истинной философии, Боэций в другом месте считает «непозволительным» метод сократической иронии (Ibid. I рг. 4). Ирония не годилась для теологической серьезности схоластика. Чтобы стать добропорядочной служанкой теологии, философия должна была освободиться от всякого кокетства.

Понимание Боэцием функций и задач философии в новом идеологическом универсуме раскрывается и в других его сочинениях, в особенности в теологических. Что эти трактаты аутентичны, доказывает не только указание на них как на произведения Боэция, сделанное в одном из писем Кассиодора¹⁵, но и то, что автор трактатов широко применяет в них близкую Боэцию аристотелевскую логику. Сам ход формальных доказательств, развитых в этих трактатах, выдает почерк мышления Боэция.

Как теолог Боэций во многом следует примеру Августина, о чем он сам говорит в посвящении к трактату «О троичности» (De Trinitate). Вместе с тем между этими двумя мыслителями имеется существенное различие, замеченное еще Фомой Аквинским: Августин строит свои философские рассуждения, нередко обращаясь за подкреплением к авторитету Писания. Боэций почти не ссылается на Писание, он только логически доказывает то, что, по его предположению, «было уже раньше установлено другими через авторитет»¹⁶. Иными словами, трактаты Боэция имеют более абстрактный и — как мы теперь сказали бы — более схоластический характер. Боэция, как и большинство схоластиков, почти не волнует происхождение тех положений, которые доказываются, лишь бы они были одобрены авторитетом церкви. Вот почему схоластические трактаты нередко больше напоминают хрестоматии по формальной логике, чем произведения религиозного творчества. В этом они даже внешне отличаются от сочинений отцов церкви. Теологические работы Боэция могут считаться в указанном смысле первыми образцами схоластической литературы.

Место, отведенное в этих работах философской спекуляции, определено в следующей боэциевской фразе: *fidem si poteris rationemque coniunge* («там, где это возможно, соедини веру с разумом») ¹⁷. Соединение веры с разумом мыслится Боэцием отнюдь не как их равноправный союз, но как служение разума вере и как подчинение философии теологии. Философия, по его мнению, не может и не должна подменять теологию; твердость положений веры не зависит от рациональных доказательств. Функцией философии должно быть только прояснение того, что уже установлено верой. Например, то, что бог троичен, не может служить предметом философского доказательства. Это сверхразумная, а значит, и сверхфилософская истина. Но философия имеет право разъяснить, как следует понимать троичность бога, применяя даже чисто философские средства. Философии позволительно также строить автономные системы рассуждений, если они не противоречат господствующей теологии и направлены на подкрепление теологических утверждений. Методом такой философии должна стать дедукция, опирающаяся на определения и законы формальной логики. Использование понятий античной метафизики допускается, но только в границах, устанавливаемых теологией.

Описанный выше подход к философии реализуется в трактате Боэция с характерным, совсем уже схоластическим названием: «Каким образом субстанции тем, что они существуют, суть блага, тогда как они не являются благами субстанциальными». Исходя из теологического понятия о боге как высочайшем бытии и одновременно высочайшем благе, Боэций ставит себе задачу разъяснить философскими средствами, в чем состоит различие бытия бога и бытия созданных им вещей. Потребность в разъяснении возникает из-за того, что признание тождества бытия и блага в боге может повлечь за собой вывод о подобном же тождестве в любом существующем предмете, и тогда окажется, что все вещи, поскольку они существуют, одинаково хороши и даже столь же хороши, как и сам бог. Чтобы исключить возможность такого вывода, Боэций вводит

знаменитую в средние века формулу: *Diversum est esse et id quod est* («иное дело — существовать, иное — то, что существует») ¹⁸. Эта формула распространяется на все конечные вещи и недействительна только для бога, так как существование (бытие) тождественно в боге тому, что существует. Если бог существует и благ, это не значит, что бытие и благость — два его различных свойства. В силу абсолютной божественной простоты его существование и есть благо, а благо есть его существование, они совершенно тождественны. Поэтому бог не просто благ — он есть само благо, благо как субстанция, а не качество. Напротив, в конечных и сложных субстанциях «то, что существует», т. е. целокупная субстанция, и «существование» (бытие) не тождественны, так как полная субстанция вещи есть совокупность всех ее свойств, индивидуальных акциденций, не сводимая ни к одному из них; существование же только одно из этих свойств. Человек как полная субстанция образуется из души и тела; значит, «то, что он есть», есть и душа и тело вместе, но не только душа или только тело, взятые в отдельности. Что же касается свойства существования, бытия (*esse*), то оно является как раз тем качеством сложных субстанций, которое ответственно за целостность субстанциального многообразия и благодаря которому (*quo*) субстанция и *есть* (*est*), и *есть субстанция* (*subsistit*). Указанное качество само по себе, вне субстанции, не существует (*non est*), но и без него не существует субстанции. Но то, что делает субстанцию существующей, не покрывает всех свойств субстанции. Поэтому, если существование — благо, всякая субстанция, поскольку она существует, есть благо, хотя и не вся она тождественна с благом и не все благо тождественно с ней. В этом смысле сложные вещи в отличие от абсолютно простого бога не являются благами субстанциальными ¹⁹.

Мы намеренно задержались на этом трактате, чтобы продемонстрировать, как теологическая задача заставляла схоластиков упражняться в изощреннейшей метафизике и вводить такие тонкие дистинкции, уловить которые нелегко даже современному читателю, посвященному во все тайны технического

рассудочного мышления. Техника рассуждений Боэция, как можно видеть, зависит от Аристотеля. Правда, и понятие «субстанция», и понятие «бытие» обсуждаются им с учетом изменений, внесенных в трактовку этих понятий в эпоху патристики.

Еще шире привлекается Аристотель в другом, самом влиятельном теологическом трактате Боэция — «О тринитности» (*De Trinitate*). Этому сочинению подражал Ансельм, его комментировал Фома, им пользовались философы Шартра и практически все, кто писал в средние века по вопросу о божественном триединстве²⁰.

В предисловии к трактату Боэций писал, что он умышленно облачает взятые из «глубокой философии» идеи в новые, непривычные слова, чтобы они были понятны только специалисту. Тем самым он хотел сказать, что философские интервенции в сферу теологии допустимы в узком кругу интеллектуалов, понимающих их служебное, несамоценное назначение, и недопустимы для широких масс верующих. Нарочито усложненная терминология трактата действительно делала это произведение эзотерическим, подобным большинству теологических сочинений позднейшей схоластики, которые писались для касты «тайноведов». Универсум рассуждения этой касты был замкнут и отделен непроходимой пропастью от наивной религиозности простого народа.

Целью «*De Trinitate*» является приведение христианского догмата о тринитности в соответствие с естественно познанными истинами, к каковым Боэций фактически относит положения, взятые у Платона и Аристотеля. Рациональное обоснование божественного триединства начинается с выяснения смысла таких понятий, как «единство», «тождество», «различие». Устанавливаются виды различий и тождеств: родовое, видовое, нумерическое, субстанциальное, акцидентальное и т. п. (*De Trin.* 1). Далее доказывается, что все эти типы различий, характерные для составных вещей (состоящих из материи и формы), неприменимы к абсолютно простой божественной сущности, которая есть чистая форма. Из этого делается вывод, что бог един и не содержит в

себе никакой множественности (Ibid. 2). Но как согласовать единство и простоту бога с троичностью лиц? Отвечая на этот вопрос, Боэций обращается к анализу десяти аристотелевских категорий. Вслед за неоплатониками (скорее всего за Порфирием) он утверждает, что ни одна из этих категорий не может быть приписана божественной сущности в собственном значении. Когда мы говорим о боге, что он есть субстанция, что он справедлив, велик, могуществен и благ, мы употребляем эти термины как паранимы, в ином, чем обычно, смысле, ибо справедливость, благодать, величие и могущество бога несопоставимы с нашим человеческим их пониманием. Бог — субстанция, ибо он есть основа всего, но он также сверхсубстанция, так как в нашем понимании субстанция — это носитель акциденций, а у бога нет акциденций (Ibid. 4). Продолжая анализ категорий, Боэций останавливается на категории «отношение». Он находит, что эта категория, понимаемая также паранимически, вместе с категорией субстанции лучше других подходит для характеристики божественной сущности. Относительные предикаты не меняют природы субъекта, к которому они прилагаются. В качестве примера приводится отношение господина и раба (классический пример для позднейшей логики отношений). Человек называется господином в отношении к своему рабу. Когда раб умирает, человек перестает быть господином, но от этого не меняется его сущность или природа. Точно так же божественные лица Отец, Сын и Дух разнятся между собой только как относительные предикаты, оставаясь в своей субстанции одним и тем же (Ibid. 6).

Как мы видим, теологическая проблема заставляет Боэция углубляться в вопросы логики. Ситуация типичная для схоластики, которая, развивая «рациональную теологию», попутно двигала вперед логические исследования, дав со временем миру таких великих логиков, как Раймунд Луллий и Уильям Оккам²¹. С другой стороны, рассмотренный трактат Боэция может служить примером схоластического перехода от проблем теологии к проблемам метафизики и теории познания. Во второй главе трактата

Боэций, желая установить специфику познавательного отношения к богу, дает свою классификацию объектов теории (спекулятивной философии). Он делит их на физические объекты, или объекты «натуральной философии», — конкретные тела, движущиеся во времени и пространстве, составленные из материи и формы; математические объекты — те же тела, но рассматриваемые в абстракции от имманентных им материи и движения, и теологические объекты, представляющие собой чисто идеальные сущности, совершенно свободные от материи и движения (De Trin. 2). Эта классификация, без сомнения повторяющая известную классификацию теоретического знания, данную Платоном и перешедшую потом к Аристотелю, уточняется Боэцием в одной из его работ логического цикла²². Здесь он делит объекты спекулятивной философии также на три рода: «натуральные» (*naturalia*), соответствующие физическим телам; «интеллигибельные» (*intelligibilia*) — духовные сущности, соединенные с телами (по-видимому, формы тел и воплощенные человеческие души), и «интеллектибельные» (*intellectibilia*) — совпадающие с объектами третьего рода первой классификации, т. е. бог и все божественное. Вторая классификация ближе к неоплатонизму, а ее терминология, возможно, почерпнута из лексикона Мариа Викторина. В той же работе Боэций принимает традиционное деление философии в целом на теоретическую (*speculativa*) и практическую (*activa*)²³. О последней он, правда, говорит довольно невнятно (что само по себе свидетельствует о начавшемся обесценении практических исследований), включая в нее, по-видимому, этику, педагогику и политику.

Закljučая наш обзор собственно философских и теологических работ Боэция, отметим, что в каждой из них с очевидностью выступает общая тенденция всего его творчества — максимально утилизировать античное философское наследие в интересах утверждающейся средневековой культуры. Чтобы добиться такой утилизации, необходимо было представить античность в выгодном (с точки зрения новой эпохи) свете; сгладить противоречия, отбросить непод-

ходящие следствия, подчеркнуть родственные средневековой идеи. Отсюда неукротимое стремление Боэция к перетолкованию античной мысли, выразившееся в его многообразной деятельности переводчика и комментатора. Отсюда же желание, ставшее целью всей его жизни, примирить Платона с Аристотелем. В предисловии ко второму комментарию на аристотелевский трактат «Об истолковании» он обещал: «Все тонкости логического искусства Аристотеля, всю значительность его моральной философии, всю смелость его физики я передам, придав его сочинениям должный порядок, переведу, снабжу моими объяснениями. Более того, я переведу и прокомментирую все диалоги Платона. Закончив эту работу, я постараюсь представить в некоей гармонии философию Аристотеля и Платона и покажу, что большинство людей ошибается, считая, что эти философы во всем расходятся между собой; напротив, в большинстве предметов, к тому же наиболее важных, они в согласии друг с другом. Эти задания, если мне будет дано достаточно лет и свободного времени, я приведу в исполнение с большой пользой в непрестанных трудах»²⁴.

Боэцию не суждено было исполнить все свои обещания. Его жизнь прервалась, когда ему не было еще и 50 лет. Он успел перевести только некоторые логические трактаты Аристотеля и ряд греческих работ из цикла свободных наук. Из планируемых комментариев он осуществил только комментарии к двум аристотелевским сочинениям. Но и этих комментариев оказалось достаточно, чтобы определить пути всей средневековой логики.

2. ЛОГИКА

Боэций унаследовал от аристотеликов представление о логике как органоне наук — учении об универсальном методе познания и теории рассуждения вообще. Однако он ясно видел, что у логики есть свой собственный предмет, который делает ее одной из философских дисциплин. Этот предмет он понимал пока еще достаточно узко: в работах Боэция им является в основном исследование классов понятий,

категорий, и отличие истинного от ложного. Теория умозаключений, силлогизмов, построенная когда-то Аристотелем, войдет в силу позднее, в XII в. Тем не менее функция логики обозначена Боэцием вполне определенно: логика подобна руке, которая одновременно есть и часть тела (философии), и его инструмент²⁵. Схоластика использовала логику в обеих функциях, правда ограничивая универсальность ее применения преимущественно сферой теологии, а, с другой стороны, подчас превращая ее философский аспект в нечто самодовлеющее.

Последний римлянин передал схоластике аристотелевские логические трактаты в его латинском переводе. Он перевел «Об истолковании», «Категории», обе «Аналитики», «Указатели софизмов», «Топику». Первые два перевода вместе с четырьмя комментариями Боэция (один — на «Введение» (Isagoge) Порфирия к «Категориям» в переводе Викторина; другой — на собственный перевод «Isagoge»; два — на трактат «Об истолковании» — популярный и научный) составили основу средневековой логики на раннем этапе (до середины XII в.). Позднее этот цикл работ и охваченный ими круг идей получили название старой логики (*logica vetus*). Здесь разрабатывалась в основном теория понятия. Переводы трех других трактатов Аристотеля (принадлежность которых Боэцию твердо не установлена) стали общим достоянием только в XII в. Они составили «новую логику» (*logica nova*) с ее интересом к теории суждения и умозаключения. Таким образом, средневековье связывало свою логику с именем Боэция и на раннем и на более позднем этапе, и не столько из-за его переводов, сколько из-за комментариев. Второй комментарий Боэция на трактат «Об истолковании» служил в период раннего средневековья основным учебником по логике. Что же касается обоих комментариев на «Введение» Порфирия, то они, как ничто другое в наследии Боэция, определили средневековый универсум рассуждения, введя в него знаменитую проблему универсалий.

Как это часто бывает, внешняя история этой фундаментальной проблемы схоластической мысли на-

чинается с маленького курьеза, с немногословного замечания, походя брошенного Порфирием при его объяснении читателю, как следует понимать значения десяти аристотелевских категорий. Вот как оно выглядело: «Для настоящих целей я не буду обсуждать вопрос, существуют ли роды и виды реально, или же они суть только чистые понятия (*notiones*), и, если они существуют, являются ли они телесными или бестелесными сущностями; отделимы ли они от чувственных вещей или же существуют только в них и в связи с ними. Все это вопросы крайне трудные и требуют иного, более высокого рода исследования». Судя по этому замечанию, Порфирий не считал возможным рассматривать трудную проблему статуса родов и видов в популярном введении в логику, так как вопрос относился скорее к компетенции метафизики. Но он все же в первом приближении поставил эту проблему. Комментируя Порфирия, Боэций воспринял ее как камень преткновения всей логики, а поэтому решил по крайней мере прояснить ее, а если возможно, то и найти решение.

В первом комментарии на «Введение» Боэций ограничивается в основном разъяснением и переформулировкой проблемы. Во втором, более глубоком, комментарии он предлагает один из вариантов ее решения — вариант, по его мысли, соответствующий мнению Аристотеля. Собственное мнение Боэций здесь не высказывает, оставляя читателю выбор между предложенным вариантом и как будто бы опровергнутой концепцией Платона: «Платон думает, что роды, виды и другие универсалии не только познаются отдельно от тел, но и существуют и пребывают вне их, тогда как Аристотель полагает, что предметы бестелесные и универсальные действительно являются объектами познания, но что существуют они только в чувственных вещах. Я не имел намерения решать, которое из этих двух мнений истинно, ибо это зависит от более высокой философии. Поэтому я склонился к мнению Аристотеля, но не потому, что особенно почитал его, а потому, что книга эта (т. е. «Введение» Порфирия) была написана под углом зрения «Категорий», автор которых — Аристотель»²⁶.

Прежде чем сказать что-либо о действительной позиции Боэция в вопросе о статусе универсалий, посмотрим, как он опровергает Платона средствами философии Аристотеля. Предположим, рассуждает Боэций, что роды и виды существуют реально, подобно другим чувственным вещам, называемым субстанциями, т. е. что «животное вообще» и «человек вообще» существуют в том же смысле, в каком существуют отдельные люди и животные. Тогда встает вопрос: существуют ли эти «субстанциальные» роды и виды как нечто общее или как единичное? Но если род существует как нечто одно, то он не может быть общим родом (универсалией); если же он существует как нечто общее, то он не может быть одним.

Мы говорим иногда о единичном предмете как об общем. Но это бывает только в трех случаях: (1) когда отдельная вещь принадлежит множеству своими пространственными частями, но не целиком, как, например, в случае общего стола, за которым обедают многие люди, или общей пищи, которую они употребляют; (2) когда предмет принадлежит множеству последовательно, как в том случае, если сперва им пользуется один человек, потом другой, потом третий и т. д.; (3) когда предмет целиком и одновременно оказывается достоянием многих, как представление в театре, где все зрители сразу воспринимают один и тот же спектакль. Однако первые два случая не подходят для универсалий, так как роды и виды присущи индивидам не по частям и не попеременно, а целиком и одновременно. Существо считается животным только тогда, когда оно удовлетворяет сразу всем признакам животного, и таких существ имеется множество в то же самое время. Третий случай также не подходит, ибо то, что в нем является общим, оказывается внешним по отношению к индивидам множества и не относится к их сущности, тогда как общие родовые и видовые признаки принадлежат индивидам субстанциально. Из всего этого Боэций заключает, что как нечто общее универсалии не могут существовать наряду с единичными субстанциями. С другой стороны, они не могут существовать и как нечто только единич-

ное, так как в этом случае они не были бы универсалиями. Ведь роды и виды, по определению, общи группам индивидов. Следовательно, универсалии не могут вообще быть субстанциями и существовать реально. Остается предположить, что они существуют только в нашем представлении, т. е. как чистые понятия. Но и эта гипотеза неприемлема. Ведь, если наше представление о них истинно, оно должно соответствовать реальности, и тогда универсалии существуют реально, что опровергнуто предыдущим рассуждением. А если оно ложно, то универсалии суть бессодержательные, пустые понятия и поэтому лишены всякого смысла²⁷. Боэций отдает себе отчет в том, что любое понятие есть единство формы и содержания и что любая мысль имеет интенциональную природу — направлена на объект.

Перед лицом указанных антиномий Боэций обращается за помощью к философии Аристотеля и дает решение проблемы в духе Александра Афродизийского, античного комментатора аристотелевских сочинений²⁸. Выше мы уже показали, что Боэций понимает под единичными субстанциями. Это сложные, составные образования, включающие многообразие акциденций. Единство этого многообразия обеспечивается формой. Ни форма, ни акциденции в единичных вещах неотделимы от материи. Однако наш ум способен выделять и абстрагировать и то, что существует только нераздельно с другим, мысленно разлагать предмет на элементы и рассматривать их в отдельности. Универсалии как раз и являются результатом такой мысленной абстракции. Они возникают, когда мы отвлекаем от предметов сходные признаки и удерживаем их в одном представлении: «Вид есть, по всей вероятности, не что иное, как мысль, произведенная от субстанциального подобия нумерически неподобных индивидов, а род — мысль, полученная от подобия видов»²⁹. Иными словами, универсалии существуют только в мышлении, но они отражают реальные сходства вещей. Правда, сходные качества различных предметов не могут реально существовать отдельно от них и в действительности принадлежат только индивидам, будучи полностью слиты с другими индивидуальными качест-

вами. Тем не менее ум не ошибается, когда рассматривает их отдельно, лишь бы он помнил, что существовать отдельно от индивидов они не могут. Ошибка ума возникает лишь тогда, когда он либо считает абстрактное реально существующим, либо объединяет в одну мысленную композицию то, что не соединено в действительности. Не будет заблуждением, если мы будем рассматривать линию отдельно от поверхности, хотя линия и не существует отдельно от нее. Такое рассмотрение не будет противоречить действительности и отразит нечто реальное. Другое дело, когда мы мысленно соединяем туловище лошади с верхней частью человека,— полученная таким путем идея кентавра будет ложной, так как не будет иметь аналога в действительности. Таким образом, Боэций вносил поправку в первоначальное утверждение о том, что истинность универсалий возможна, только если им соответствуют реальные субстанции. Теперь он считал достаточным, чтобы им соответствовали качества субстанций, и притом качества сходные, подобные. Боэций не заметил, что в своем решении проблемы универсалий он фактически только подменил одну проблему другой: вопрос об *общем* свел к столь же трудному вопросу о *сходном* и *подобном*. В самом деле, объяснять существование общего через понятие сходного не есть ли то же самое, что сходное объяснять через общее? Когда мы говорим, что два предмета похожи друг на друга, имеем ли мы в виду что-нибудь еще, кроме того, что между ними есть нечто общее? Образуется очевидный круг. Кроме того, остается неясным, что Боэций понимает под актом абстрагирования: каков механизм превращения в мысленную универсалию того, что существует только в вещах (имеющих к тому же иную, чем мысль, природу) и неотделимо от них? Одним введением термина «абстрагирование» тут не отделаться.

Впрочем, Боэций, как и Порфирий, ощущал эту трудность. Недаром он приписал данное решение не себе самому, а аристотелевской философии. Свое же собственное мнение он отказался высказать. В то же время есть много оснований считать, что эзоте-

рическая позиция Боэция была несколько иной. Она была ближе к Платону и Порфирию, чем к Аристотелю. В «Consolatio» и в «De Trinitate» Боэций ясно говорит о том, что вещи со стороны их формы и положительных качеств являются только несовершенными подобиями божественных идей и что человеческий разум независимо от чувств может непосредственно созерцать эти идеи в их чистоте и видеть в них основания всех предметных форм: «Чувства сообщают нам о форме, соединенной с материей в единичной вещи, тогда как воображение рисует форму без материи. Рассудок же идет дальше этого и путем всестороннего анализа определяет вид, к которому принадлежат отдельные вещи. Но взор разума возносится еще выше: он постигает благодаря своей проникающей силе самую простую форму» (Cons. V рг. 4). Чувства, воображение, рассудок и разум охватывают по существу одну и ту же форму, однако с разной степенью адекватности. Только разум видит ее такой, какова она есть в себе. Более того, «то, что относится к чувствам и воображению, не может иметь статус универсальности» (Ibid.), а чистая форма универсальна, так как она конститутивный принцип вида. Следовательно, как объект разума она существует отдельно от вещей. Развитием Боэцием в «De Trinitate» учение об «интеллектибилиях» позволяет подкрепить это его мнение о самостоятельном существовании «абстрактного», которое там прямо отождествляется с идеальным. Тем не менее было бы неправильно думать, что в вопросе об онтологическом статусе универсалий Боэций не колебался и безоговорочно принял позицию платоников (как это утверждает Э. Жильсон)³⁰. Его желание примирить Платона с Аристотелем наложило свою печать и на его логические взгляды. Выбирать между двумя корифеями античной мысли просто не входило в его задачу.

Эта неоднозначность позиции Боэция оказалась для средних веков прямо-таки продуктивной. Те из схоластиков, кто хотел видеть в Боэции прежде всего платоника, выводили из его логики концепцию реального существования универсалий — *реализм*; те, кто толковали его как аристотелика, находили

у него теорию существования универсалий только в мышлении — *концептуализм*; но были и такие, которые, убежденные логической силой вышеупомянутых бозэциевских антиномий, не считали предложенное им разрешение последних обоснованным и поэтому отвергали существование универсалий в любой форме, рассматривая их только как имена классов вещей или даже как простые звуки речи (*номинализм*). Возникшие таким образом реализм, номинализм и концептуализм с различными оттенками составили основные конкурирующие партии внутри схоластики.

3. МУЗЫКА

Воздействие трудов Бозэция на средневековую мысль не ограничивается сферой философии и логики. Его деятельность в области свободных наук («свободных искусств») была не менее плодотворной. Он не только поддержал популяризованную Марцианом Капеллой идею семи свободных наук как пропедевтики к изучению философии, но и внес собственный вклад в дело их систематизации и канонизации, имевшее важное значение для средневековой науки. Своими логическими работами и сочинениями по риторике он принял участие в разработке «тривиума» (грамматика, риторика, диалектика). В то же время он стал подлинным учредителем латинского средневекового «квадривиума» (арифметика, геометрия, астрономия и музыка), т. е. цикла дисциплин, которые он назвал «четверными вратами» к мудрости. В этих науках, как и в философии, он не стремился к открытию чего-то нового, а заботился скорее о наилучшей утилизации старого, уже открытого. Так возник его замысел переложить на латинский язык содержание фундаментальных трудов греческой науки, придав этому содержанию форму учебного руководства, наставления (*institutio*) — типичную форму средневековых научных трактатов. Бозэций написал подобного рода «институции» по арифметике (*Institutio arithmetica*) и по музыке (*Institutio musica*), взяв за основу соответствующие труды Никомаха из Геразы, а также, возможно, по

геометрии на основе «Начал» Евклида (авторство сохранившейся «Geometrica» оспаривается). Вероятно, им были написаны институции и по астрономии на основе трудов пифагорейцев и Птолемея. В пользу этого говорят красноречивые слова Кассиодора: «Благодаря твоим переводам италийцы читают музыканта Пифагора и астронома Птолемея, сыны Авсонии внимают знатоку арифметики Никомаху и геометру Евклиду, теолог Платон и логик Аристотель спорят на языке Квирина, и механика Архимеда ты вернул сицилийцам в облачении римлянина... Всех их ты сделал ясными посредством отменных слов, прозрачными — посредством точной речи, так что они предпочли бы твое произведение своему, если бы имели возможность сравнить свой труд с твоим»³¹. Конечно, Кассиодор преувеличивает. Но если даже половина из того, что он называет, было сделано Боэцием, мы можем смело утверждать, что именно ему, Боэцию, средневековье, особенно раннее, было обязано тем, что не произошло полного забвения ни одной из наук «квадривиума».

Из двух сохранившихся подлинных работ Боэция этого цикла ни «*Institutio arithmetica*», ни «*Institutio musica*» нельзя считать произведениями только конкретно-научного характера. Обе работы имеют прямое отношение к философии. Обе они проникнуты духом пифагореизма, и обе связаны одной темой — темой гармонии и ритмического порядка, царящего в универсуме. В этом они созвучны космологии «*Consolatio*», где гармония мира уподобляется «сладкой игре на кифаре» (III т. 2).

«Арифметика» начинается с указания на то, что мир создан богом по модели идеального числа (*numerus*), изначально присутствующей в божественном разуме. От этого космос получил математическую структуру и его развитие подчинилось гармоническому ритму (*Inst. ar. I 1*). Ритму (числу) подчинены движения небесных светил, смена времен года; числа — это энергии и сущности вещей; они, делая материю структурной, придают ей форму, т. е. собственно принцип бытия (*Ibid. I 2*). Далее определяется, что такое число: «Число есть собрание единиц, или количественная сумма, составленная из

единиц» (Ibid. I 3). Единица — основа чисел. Подобно точке, которая, не будучи сама линией, порождает все линии, единица, сама не являясь числом, образует все числа. Господствуя над числами, она владычествует и над миром, делая его единым. Ближайшим порождением единицы (монады) служит двоица (диада). Единица обладает определенностью и устойчивостью, двоица неопределенна и неустойчива. Поэтому единство — начало бытия и жизни, раздвоение — начало распада и смерти. Во всех других числах преобладают либо свойства единицы (нечетные числа), либо свойства двоицы (четные числа). Из чёта и нечёта складывается целое мира (Ibid. II). Мировая гармония, «музыка мира» есть «единение многого и согласие разногласного» (Ibid. II 32). Гармония связана с мерой, ибо «в музыке мира, по-видимому, не может быть ничего чрезмерного, дабы одно своей чрезмерностью не разрушало другое» (Ibid. I 2). Но она связана также и с пропорцией, которая определяет благозвучие и благовидность в слышимом и видимом мире. Существует десять видов пропорций, из которых высшей является музыкальная (Ibid. II 54).

Те же пифагорейские идеи Бозций развивает в трактате о музыке. Выделяя три рода музыки: космическую (*mundana*), человеческую (*humana*) и инструментальную (*instrumentalis*), он подчеркивает, что фундаментом науки о музыке должна быть теория музыки космической, мировой гармонии. Мир представляется ему гигантским музыкальным инструментом, где отношения между небесными сферами соответствуют музыкальным интервалам (*Inst. mus.* I 27). Человек связан с музыкой так, что, если бы даже и захотел, он не смог бы устраниваться от нее (Ibid. I 1). Как в микрокосме, она заложена в самой структуре человеческого существа, определяя внутреннюю гармонию души, гармонию тела, а также гармонию между душой и телом. С помощью чувств человек способен видеть и слышать проявления мировой гармонии, воспринимать гармонию искусства. Однако истинным судьей и восприимчиком гармонии может быть только разум. Поэтому наука музыки — это рациональная наука. Только тот, кто

знает и понимает разумом законы, лежащие в основе мировой музыки и музыкального искусства, может по праву считаться подлинным музыкантом: «Тот лишь поистине является музыкантом (*musicus*), кто по тщательном разумении приобрел знание музыки не рабством дела, а силой созерцания» (*Ibid.* I 34). Не исполнители и даже не сочинители музыки владеют ее искусством, но те, кто способен судить о ней на твердых основаниях разума. «Гораздо важнее знать, что делается, чем делать то, что знаешь» (*Ibid.*). Такова центральная идея боэциевской эстетики³². Другая эстетическая идея трактата — это идея о терапевтической и этической роли музыки. Музыкальное искусство в собственном смысле рассматривается Боэцием не как способ самовыражения художника, а как способ воздействия на психологию и даже физиологию человека. В связи с этим Боэций вслед за Платоном, Плотинном и Августином уделяет большое внимание проблеме музыкальных «этосов».

Вообще после пифагорейцев (прежде всего самого Никомаха из Геразы) на музыкальную эстетику Боэция больше всех повлиял Августин своим сочинением «*De musica*». Как и в последнем, в трактате Боэция теория музыки выходит далеко за пределы проблематики музыкального искусства. Она становится общей теорией мира, этикой, педагогикой, даже политикой (*cf. Inst. mus. I 1*). Конечно, такой подход к музыке только продолжал античные традиции. Но с известными ограничениями можно сказать, что это был также и средневековый подход. Если не музыка, то во всяком случае «ритмика» — универсальная теория числовой гармонии — составляла существенную часть средневекового мировоззрения. Через Боэция средневековье узнало и некоторые специальные, пифагорейские, аспекты этой теории. Возвышение умозрительного аспекта музыки в ущерб композиции и исполнительству, предпочтение рационального чувственному, средств воздействия средствам выражения, духовной красоты красоте пластической — все это после Боэция и не без его влияния стало нормой схоластической эстетики.



Глава третья

ФОРМА КУЛЬТУРЫ: ФЛАВИЙ КАССИОДОР

Флавий Кассиодор Сенатор¹ замыкает ряд мыслителей — посредников между античностью и средневековьем или же в определенном смысле начинает собой ряд уже «чисто средневековых» мыслителей. Современник Боэция, Кассиодор был, как и тот, высокообразованным римским патрицием, служившим варварскому королю Теодориху. Как и Боэций, он достиг высших государственных должностей и оказывал прямое влияние на политику готского короля. От имени Теодориха этот просвещенный министр вел всю переписку как с итальянскими подданными, так и с соседними монархами. Однако Кассиодор был политиком более дальновидным и осторожным, чем Боэций. Благодаря этому он избежал казни и еще длительное время продолжал свою деятельность при преемниках Теодориха. Только после вторжения византийцев в 540 г., уже в преклонном возрасте, он оставил политику и, удалившись в свое имение на юге Италии, основал там монастырь «Вивариум», где посвятил себя христианскому просвещению монахов. Здесь, в «Виварии», он собрал уникальную на Западе библиотеку рукописей, ставшую образцом для будущих монастырских книгохранилищ. Здесь им были написаны «Наставления в науках божественных и светских» (*Institutiones litterarum divinarum et saecularum*) — программное сочинение, служившее в течение последующих столетий своего рода уставом ученой деятельности монахов и вообще образованных христиан.

Кроме «Институций» Кассиодор написал за свою долгую жизнь множество других работ по истории,

грамматике и философии. Писал он и комментарии на Библию. Из специально философских работ сохранился его трактат «О душе» (*De anima*), идеи которого в основном почерпнуты из соответствующих работ Августина и Клавдиана Мамерта. Целью трактата является доказательство бестелесности и бессмертия души. Среди доказательств Кассиодор приводит такой аргумент: раз душа причастна познанию интеллигибельных существ, которые вечны и неизменны, она должна быть в чем-то подобна этим существам. Поэтому она нематериальна и бессмертна. Однако душа есть творение. Отсюда ее конечность и изменимость. Кассиодорово определение души таково: нематериальная субстанция, сотворенная богом, оживляющая свое тело, рациональная и бессмертная, способная быть доброй и злой². Способ сотворения души остается тайной. Душа присутствует в каждой точке тела вся целиком. Кассиодор затратил много труда на выяснение того, является ли душа субстанцией или же только формой телесной субстанции. Все эти темы найдут продолжение у многочисленных подражателей Кассиодора в средние века.

Значение Кассиодора в истории культуры определяется совсем не его вкладом в философскую теорию или науку. По научным результатам он стоит много ниже Боэция. Но он даже значительнее Боэция как идеолог церковной средневековой культуры. Главным делом его жизни было определение формы этой культуры, формы и способа интеллектуальной деятельности в условиях, когда светская образованность была сведена почти к нулю. Кассиодор был тем, кто предложил такую программу деятельности, реализация которой должна была свести неизбежные потери к минимуму. Он был тем, кто провозгласил труд переписчика древних рукописей богоугодным занятием и внедрил этот принцип в монастырскую жизнь. Благодаря этому до нас дошли тексты античных и средневековых авторов, обреченные на гибель, если бы этот принцип не восторжествовал. Кассиодор умело обосновал желательность и необходимость для верующего знать основы светских наук для того, чтобы лучше понимать

Писание. Он ратовал за изящество литературного стиля, ссылаясь на изящество стиля Библии, но попутно рекомендовал для упражнения в слоге читать и латинских классиков. Одним словом, он всячески старался (и небезуспешно) заключить в новую культурную и идеологическую форму как можно больше античного и светского содержания, понимая, что только в этой средневековой форме достижения прежней культуры будут избавлены от полного уничтожения.

Как мы уже отметили, вся эта программа содержалась в Кассиодоровых «Институциях». Первая часть этой работы была посвящена наставлениям, касающимся допустимых для монаха форм интеллектуального труда. Перевод, переписка и комментарий должны были, по мысли Кассиодора, стать главными, если не единственными видами этого труда. Бережное отношение к наследию прошлого — одно из главных наставлений автора. В этой же первой части разбираются состав и литературные достоинства Писания.

Во второй части, которая позднее фигурировала как самостоятельный трактат под названием «De artibus ac disciplinis liberalium litterarum», Кассиодор описывает те светские науки, которые нужны, по его мнению, для лучшего уразумения Писания. Содержание семи свободных наук, особенно «квадривиума», сведено к самым общим сведениям. Но с другой стороны, Кассиодор, как никто до него, подчеркивает само значение свободных наук, обстоятельно обсуждает их функции в образовании, их взаимное соотношение. Происхождение этих наук он освящает авторитетом Писания, говоря, что их семерное количество было указано уже в книгах Исхода и Псалмов. Любопытно, что Кассиодор одним из первых поднимает вопрос о соотношении науки (*disciplina*) и искусства (*ars*). Сам он предпочитает говорить о «семерке» и как о науках, и как об искусствах в зависимости от способа их употребления. Наибольшую трудность он видит в квалификации логики («диалектики»). Наука она или искусство? Решая этот вопрос, он уточняет сперва сами понятия «*disciplina*» и «*ars*». Науку он определяет как

аподиктическое знание, тогда как искусство — как знание вероятное. Логика — наука, когда она занимается аподиктическими доказательствами, и искусство, когда занимается вероятными. Ссылаясь на древние авторитеты, он отличал науку от искусства также и по предмету: «Между искусством и наукой признанные мастера светской литературы Платон и Аристотель устанавливали такое различие, что искусство касается отношений между вещами случайными, которые могут быть иначе, чем они есть; наука же касается вещей, которые не могут быть иначе» (Inst. II 3, 20). Средние века переняли от Кассиодора его двойственную трактовку семи дисциплин и называли их то искусствами, то науками³.

В целом «Институции» Кассиодора говорят о том, что программу христианского образования, намеченную раньше Августином, пришлось существенно сократить, хотя и сохраняя основные принципы этой программы. Кассиодор был на пороге эпохи, для которой сохранить хотя бы немного из того, что предлагал Августин в своей «Христианской науке», было уже великим подвигом.



ПОСЛЕСЛОВИЕ

В сфере философской, мировоззренческой и вообще в сфере духовной культуры переход от «настоящей» античности к «настоящему» средневековью произошел довольно плавно и, можно сказать, почти неощутимо, растянувшись во времени на целое тысячелетие. Выделять в рамках этого переходного периода патристику в качестве особой, самостоятельной эпохи, в каком-то смысле противопоставленной эпохе ранней схоластики, можно только весьма условно. В самом деле, вышеупомянутый Кассиодор, которым мы завершили историю латинской патристики, — мыслитель уже вполне средневековый по роду своих занятий и вполне схоластический по образу мыслей. Таков же и Боэций. Но очевидно и то, что Боэций и Кассиодор имеют не меньше, а скорее много больше общего с Августином, чем, например, с Эриугеной или Ансельмом. Их большее сродство с Августином объясняется прежде всего общностью исторической роли: как и Августин, они являются отцами и наставниками — «основоположниками» средневековья; и его и их деятельность оказала на средние века, можно сказать, универсальное влияние (чего не скажешь о деятельности Эриугены, Ансельма или даже Фомы Аквинского, влияние которых на средневековую мысль было хотя и глубоким, но всегда партикулярным, ограниченным одним из направлений, одной или несколькими школами). Пожалуй, этот признак — признак универсальности воздействия на средневековую мысль — может в ряде случаев служить почти единственным признаком отнесенности данного учения к патристике, а не к схоластике. И все же обособление патристики от схоластики оправдано не только тем, что вся

схоластика — как бы ни расходились в ней различные направления и школы — почитала патристику для себя классикой. Оно оправдано, конечно, и более тесной, более органической (определенной в конце концов просто хронологическими причинами) связью патристики с античностью и еще тем, что эпоха патристики в известном смысле была эпохой более творческой, чем эпоха схоластики; как мы убедились выше, способ мышления и способ философствования, которым схоластика в основном уже только пользовалась, патристикой создавался, формировался. То, что для схоластики было уже привычным и апробированным, для патристики часто было еще неизведанным и рискованным. Для патристики характерна большая самостоятельность мысли, меньшая ее зависимость от власти авторитета, но, правда, и меньшая дисциплинированность и более очевидная противоречивость. В сравнении со схоластикой патристика проявляет больше жизни и движения, больше эмоций и интуиции, больше творческого энтузиазма, но меньше рассудочности и организованности.

Однако в других, не менее существенных аспектах патристика и схоластика — явления вполне однородные, и первая служит только началом того, продолжением чего служит вторая. Они однородны, во-первых, в силу общего для них *способа философствования* (см. Введение); во-вторых, в силу инвариантности целого ряда характерных для них идей и принципов, т. е. в силу существенного единообразия их философского содержания. В соответствующих разделах нашей книги мы, надеемся, показали, какие именно философские идеи, выдвинутые или одобренные отдельными представителями патристики, были унаследованы, подхвачены и развиты дальше схоластикой. При этом мы учитывали гетерогенность самой патристики, различную степень влияния разновременных и разнотипных ее учений, среди которых особое внимание мы уделили философскому учению Августина. Кроме того, мы учитывали и известную неоднородность схоластики, различные направления которой наследовали от патристики различные, иногда противоречащие друг другу представления. Наконец, мы учитывали и тот

факт, что при всем своеобразии взглядов отдельных мыслителей патристики и при всех расхождениях схоластических учений патристика и схоластика были внутри себя и взаимно едины в безоговорочном принятии таких фундаментальных для них мировоззренческих принципов, как теоцентризм, креационизм, провиденциализм и т. д. То, что такого рода принципы в совокупности составляли фундамент почти всей средневековой философии, а также то, что утверждение нормативности этих принципов для философского мышления европейцев было делом патристики, как раз и служило для нас основанием рассматривать историю патристической мысли как историю формирования средневековой философии. В заключение нашей книги упомянем еще раз наиболее важные из указанных основоположений.

(1) *Теоцентризм*. В соответствии с этим принципом источником всякого бытия, блага и красоты является бог. Служение богу рассматривается как основа нравственности, подражание и уподобление ему — как высшая цель человеческой жизни. Все вещи соотносятся с божественным совершенством и через это соотносение обретают свое законное место в иерархической системе ценностей. Принципу теоцентрической иерархии подчиняется и знание, наука. На вершине пирамиды знания помещается теология, наука о боге, ступенькой ниже — прислуживающая ей философия, еще ниже — остальные науки. Достоинство философии соизмеряется с ее способностью возводить ум к предметам божественным. Эта концепция нам уже хорошо знакома. От Филона до Кассиодора ее разделяли все изученные нами мыслители. Почти столь же универсальной будет она и в средние века. В каком-то смысле принцип теоцентризма был для патристики спекулятивно продуктивным. Вспомним хотя бы тот факт, что исходящее от теологии требование представлять бога бытием абсолютным и единственно истинным поневоле заставляло таких мыслителей, как Ориген, Иларий, Августин и Боэций, углубляться в вопросы онтологии и уточнять такие понятия, как «бытие», «существование», «сущность», «субстанция», «акциденция», «атрибут», «модус», «качество», «свойство»

и т. п. Нельзя не отметить, что в анализе этих понятий патристика, несомненно, сделала шаг вперед по сравнению с предшествующей эпохой. А если говорить о Тертуллиане, Иларию, Викторине, Августине и Боэции, то во многом благодаря именно им соответствующая онтологическая терминология, давно употреблявшаяся греками, впервые нашла твердые латинские эквиваленты; благодаря им она вошла в философский лексикон средневековья и через его посредство перешла в философию Нового времени. Учитывая принцип теоцентризма, мы можем также оценивать отношение патристики к основному вопросу философии. Все изученные нами мыслители единодушно признавали гносеологически и генетически первичным «бытие», а не «мышление», однако под этим первичным «бытием» все они понимали бытие бога, а не природы. Божественное же бытие представлялось им либо как бытие духа, либо во всяком случае как нечто отличное от природного бытия. Таким образом, исходную философскую позицию патристики можно оценить как теистический спиритуализм и супранатурализм, хотя, как мы уже говорили во Введении, мыслителям патристики (за исключением, может быть, Григория Нисского) в воззрениях на физический, чувственный мир присущ своего рода реализм: они верили в реальное, независимое от восприятия существование чувственных вещей и в возможность их познания с помощью чувств и разума, однако считали их продуктом творческой активности бога. Перечисленные импликации теоцентризма были характерны также и для схоластики.

(2) *Креационизм.* Этот второй принцип гласит, что все изменяемое сотворено богом из ничего и, наоборот, все сотворенное изменяется и стремится к ничтожеству. Как мы знаем, указанный принцип наиболее обстоятельно был рассмотрен Августином, которому он служил поводом для обсуждения проблемы изменения и развития, а также проблемы времени и временности. Результаты этого обсуждения были, как известно, весьма плодотворны. Других мыслителей патристики креационизм заставлял двигаться в ином, менее плодотворном направлении,

ориентируя их на фидеистское восприятие природы и отрицание реального развития. В том же направлении ориентировалось главным образом и креационистское мышление схоластики. Из принципа креационизма вытекало пессимистическое или оптимистическое миропонимание в зависимости от того, делался ли акцент на сотворенности, «тварности» мира или же на «божественности» творения.

(3) *Провиденциализм*. Положение о том, что бог перманентно правит созданным им миром, человеческой историей и поведением каждого отдельного человека, также было универсальным принципом. Прилагаемый к космологии, этот принцип приводил к идее мировой гармонии и осмысленности всех происходящих в мире событий. У Филона и апологетов он сливался с концепцией Логоса, стимулируя интерес к проблеме единства бытия и мышления, мышления и языка. У Августина и Боэция космологический провиденциализм выразился в учении об идеях божественного разума, в экземпляризме, но также и в учении об имманентной закономерности мировых процессов. Юстин, Григорий Нисский и Августин связывали с этим принципом свое учение о «семенных логосах» (*rationes seminales*). Побочным продуктом провиденциализма было внимание всей патристики к проблемам порядка, меры, структуры, причинности и целесообразности. Однако все эти проблемы обсуждались, как правило, на сугубо абстрактном уровне и в границах теоцентризма. Еще большую роль провиденциализм играл в патристической этике и философии истории. В не смолкавшем в продолжение всего средневековья споре о согласовании божественного провидения с человеческой свободой основные партии определились уже в эпоху патристики. Потратив много сил на безуспешные попытки разрешить этот давний вопрос, патристика в то же время много потрудились над прояснением и других, смежных, вопросов, таких, как вопрос о соотношении необходимости и случайности, свободы и детерминизма, детерминизма и моральной ответственности. Провиденциалистское воззрение на историю, характерное особенно для Августина, косвенно содействовало преодолению циклической концепции

времени и утверждению важнейшего понятия исторического прогресса.

(4) *Персонализм*. Этот фундаментальный принцип требовал понимания человека как «персоны» — неделимой личности, обладающей разумом и свободой воли, сотворенной по образу и подобию бога и наделенной совестью. С этой точки зрения каждая личность — это особый замкнутый мир, внутри которого невидимо действуют борющиеся друг с другом силы добра и зла, духа и плоти, разума и чувственности, долга и склонности; мир, в котором есть свой суд (суд совести) и свой закон (внутренний логос, отражающий Логос божественный). Этот персональный мир фактически непроницаем для других людей и совершенно прозрачен только для бога. Только богу подотчетен человек и в своих поступках, и в своих помыслах. При этом праведность помыслов имеет для оценки личности не меньшее, а даже большее значение, чем добродетельность поступков. Внутренняя, скрытая от глаз окружающих жизнь личности является решающим фактором при определении конечной судьбы человека. Приведенная концепция, знакомая нам по августиновской «Исповеди», родилась именно в эпоху патристики, но была господствующей и в средние века. Обычно ей сопутствовал своего рода антропоцентризм (человек мыслился венцом творения, посредником между богом и миром, а иногда — как у Оригена и Григория Нисского — даже основанием творения) и «психологизм», который был закономерным следствием возвышения внутреннего мира человека. Хотя человек представлялся единством души и тела, носителем человеческой личности считалась преимущественно душа. Порча тела не считалась порчей личности, таковой считалась только душевная порча. Сообразно этому анатомирование и врачевание души рассматривались патристикой как задача, несравненно более важная, чем забота о теле. Принцип персонализма наложил свой отпечаток и на социально-политические воззрения патристики, обычно представлявшей общество и государство не как органическое единство, а как совокупность атомарных личностей, объединенных общими целями (Авгус-

тин). Существенную роль персонализм играл и в теологии, где само учение о божественном триединстве, т. е. о слиянии в одной божественной природе трех лиц (персон), родилось во многом благодаря утверждению нового понятия личности.

(5) *Ревеляционизм*. Принцип, согласно которому самый надежный и достоверный способ познания наиболее важных для человека истин состоит в постижении смысла священных писаний, заключающих в себе божественное откровение (*Revelatio*), т. е. раскрытие перед человеком божественной воли и тайн бытия. Ревеляционизм не исключал других способов познания, однако нередко делал их излишними (вспомним знаменитые слова Тертуллиана!). Стимулируя развитие герменевтики и в какой-то мере семиотики (не случайно проникнутая духом ревеляционизма августиновская «*De doctrina christiana*» содержит в себе поразительно современное учение о знаках), ревеляционизм в то же время существенно сдерживал развитие опытного знания и вообще научное новаторство. Почти безраздельное господство принципа ревеляционизма над патристической и средневековой мыслью придавало специфический колорит и применявшемуся тогда способу философствования: как мы знаем, этот способ философствования подчас сводился к экзегезе Писания и вообще к экзегетике.

Таковы важнейшие инварианты, позволяющие отнести патристику и схоластику к одному и тому же духовному универсуму — универсуму, знакомство с которым совершенно необходимо, если мы хотим составить сколько-нибудь полное и объективное представление об истории европейской философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

¹ Особенно затруднительно установить начало средневековья. «Движение от «настоящей» классической античности к «настоящему» феодальному средневековью — это процесс, который не только был весьма длительным, но и шел такими путями, что выразить его суть в односложной формуле, не прибегая к далеко заходящим оговоркам и уточнениям, оказывается невозможным» (*Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, с. 10). О веках, отделяющих средневековье от античности, см. *Аверинцев С. С.* Указ. соч., с. 250—251; *Gutschmid A. von.* Die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter. — Kleine Schriften. Leipzig, 1894, Bd 5, S. 393—417; см. также *Корсунский А. Р.* Проблема революционного перехода от рабовладельческого строя к феодальному в Западной Европе. — «Вопросы истории», 1964, № 5; *Gordon G.* Medium Aevum and the Middle Ages. Oxford, 1925.

² С падения империи средневековую философию начинает, например, Б. Рассел в своей «Истории западной философии» (М., 1959). К сожалению, эта дата оказалась гипнотизирующей и для всех отечественных «историй философии» (см. «История философии» под ред. Г. Ф. Александрова и др. — т. 1, ч. 2. М., 1940). С года коронации Карла Великого начинается средневековую философию Ф. Коплстон (см. *Copleston F. C.* A History of Medieval Philosophy. L., 1972).

³ См. *McInerny R.* Philosophy from St. Augustine to Ockham. Notre Dame, 1970.

⁴ Как это происходит, например, у Э. Брейе (см. *Bréhier E.* La philosophie au Moyen Âge, 2 ed. Paris, 1949).

⁵ О соотношении понятий «феодализм» и «средние века» см. *Гуревич А. Я.* Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, гл. I.

⁶ Этого не удалось избежать и авторам «Истории философии» под ред. Г. Ф. Александрова и др.

⁷ *De Wulf M.* History of Medieval Philosophy, v. 1. L., 1935; *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd 1—2. Berlin, 1957; *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages, L., 1972.

⁸ А. Ф. Лосев даже считает неоплатонизм высшим итогом античного философствования, «совмещением всего передового и оригинального, что вообще было создано античностью в области мысли» (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 174).

⁹ С. С. Аверинцев высказывает почти такое же мнение, когда пишет об этой переходной эпохе: «Конечно, сущность описываемой эпохи каким-то образом и в какой-то мере получила свою детерминированность в двух встречных направлениях от двух социальных формаций — предшествующей и последующей... Говоря метафорически, на раннее средневековье падает как бы «тьень» рабовладельческого прошлого... и «тьень» феодального будущего, «заданного» или «предвосхищенного» то в одном, то в другом феномене жизни или общественного сознания» (Аверинцев С. С. Указ. соч., с. 16).

¹⁰ Ср. Аверинцев С. С. Указ. соч., с. 14: «Эти формы мысли сами по себе были вполне «готовыми» задолго до рождения феодализма как социальной реальности. Уже задним числом они вошли в постройку феодального идеологического синтета...»

¹¹ Об отношении средневековья к новаторству см. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 112—113.

¹² См. McDonald A. Authority and Reason in the Early Middle Ages. Oxford, 1933.

¹³ Str. VIII 1.

¹⁴ Copleston F. C. Op. cit., p. 330—345.

НАЧАЛЬНАЯ СТАДИЯ ФОРМИРОВАНИЯ

Глава первая ИСТОКИ

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 501.

² Ср. Сказкин С. Д. Избранные труды по истории. М., 1973, с. 48—49; 275—278; см. также Штаерман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971.

³ Об истории сращения римского и варварского миров см. Lot F. Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain. Paris, 1935.

⁴ Период с IV по IX в. некоторые историки не рискуют называть даже раннефеодальным, настолько аморфными

были тогда общественные отношения (ср. Блок М. Апология истории. М., 1973, с. 159).

⁵ *Rand E.* Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1928.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 478.

⁷ *Donini A.* Storia del cristianesimo dalle origini a Giustino. Milano, 1975, p. 223.

⁸ *Ibid.*, p. 133—135.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 313.

¹⁰ См. *Donini A.* *Op. cit.*, p. 146, 158—159.

¹¹ О воззрениях гностиков см. *Meyer Ed.* Ursprung und Anfänge des Christentums. 1923, Bd 1; *Faye E. de.* Gnostiques et gnosticisme, 2 ed. Paris, 1925; *Tondelli L.* Gnostici. Torino, 1950.

¹² Эта точка зрения свойственна главным образом протестантским историкам, следующим методологическим установкам А. Гарнака.

¹³ Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.). Сочинения на греческом изданы Коном и Вендландом: *Philo Alexandrinus.* Opera omnia, t. 1—6. Berlin, 1896—1915; перевод на английский: Works ed. and tr. F. H. Colson, G. H. Whitaker and R. Marcus, v. 1—12. L., 1929—1962. О нем: *Wolfson H.* Philo, v. 1—2. Cambridge (Mass.), 1947; *Brehier E.* Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris, 1950; *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. Paris, 1958.

¹⁴ См. *Елизарова М. М.* Община терапевтов. М., 1972.

Глава вторая ГРЕКОЯЗЫЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА

¹ Мы предполагали, что гностики стремились не столько обосновать христианство философски, сколько заменить его некоторого рода «теософией».

² Об апологетах II в. см., напр., *Casamassa A.* Gli Apologeti e i Polemisti del II secolo. Roma, 1935.

³ О понимании философии в языческой среде эпохи эллинизма см. СН (Introduction).

⁴ Об Аристиде см. *Hennecke E.* Die Apologie des Aristides. Leipzig, 1893.

⁵ Современнику Аристида Кократу иногда приписывается авторство знаменитого «Послания к Диогнету», в котором мотив противопоставления моральных ценностей христиан

языческой морали звучит еще более выразительно. О «Послании к Диогнету» см. *Cayré F. Patrologie et histoire de la théologie*, 4 ed. Paris, 1945, v. 1, p. 113.

⁶ Юстин (Мученик) родился в Сирии в языческой семье. Обратился в христианство ок. 132 г. Преподавал риторику. Был казнен в период одного из частных гонений на христиан между 163 и 167 гг. Свою первую «Апологию» адресовал Адриану, вторую — Марку Аврелию. Труды Юстина содержатся в PG, t. 6. О его философских взглядах см. *Casamassa A. Op. cit.*; *Martindale C. C. St. Justin the Martyr. L., 1921*; *Andersen C. Logos and Nomos. Berlin, 1955*; *Joly R. Christianisme et philosophie. Bruxelles, 1973*.

⁷ *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, т. 19, с. 307.

⁸ О том, что для Юстина Писание было высшим авторитетом, см. Dial. 58.

⁹ Применение этих аргументов: Apol. I 20; 23; 44. Apol. II 10. Dial. 2.

¹⁰ Аналогия с передачей факельного света имела общеэллинское значение. Ее корни, возможно, в древнем ритуале олимпийских игр. Она, в частности, будет широко применяться неоплатониками.

¹¹ Чтобы найти эти идеи, Юстину не обязательно было обращаться к изучению Платона. В его время именно эти идеи широко обсуждались философами так называемого среднего платонизма, для которых «Тимей», «Федр» и «Письма» Платона были чуть ли не главными объектами интерпретации (см. СН, р. 53—84).

¹² Его выражение «Душа божественна и бессмертна и есть часть верховного разума» (Dial. 4) звучит совершенно по-платоновски.

¹³ Например: «Человек — это тело, душа и дух» (De gen. 10), «Душа — дыхание Божие» (Dial. 40); воскресение тела необходимо, ибо душа без тела не составляет полного человека и одна она не может в согласии со справедливостью получать награды и наказания, так как грешила она вместе с телом (Apol. I 8).

¹⁴ ~~Татриан~~ ~~был~~ уроженцем Месопотамии. Род. ок. 120 г. Ученик Юстина. В конце жизни основал свою школу и примкнул к аскетической секте энкратистов. Соч. в PG, t. 6. О нем см. *Casamassa A. Op. cit.*; *Geffcken I. Zwei Griechische Apologeten. Leipzig, 1906*.

¹⁵ Эти признаки превосходства он усвоил в школе Юстина (см. выше, с. 58 — 59).

¹⁶ Карикатурные изображения античных философов в эту эпоху крушения старых ценностей стали типичны не только для христиан. Над философами насмехались в своих сатирах и Лукиан и Гермий.

¹⁷ Примером может служить платонизирующий пифагореец Нумений (см. СН, р. 98—99; *Martano G. Numenio d'Ara-thea. Napoli, 1960, p. 69—84*).

¹⁸ Интерес к родословиям учений имел аналог в пристрастии к фамильным родословиям, нередко возводимым к богам. Примером может служить «Энеида» Вергилия.

¹⁹ В своем положительном учении Татиан в основном повторял Юстина. Бог един, непостижим и всемогущ. Логос произошел от бога-Отца, как свет факела от другого факела. Мир творится богом из первоматерии, из которой состоят все сотворенные вещи. Поэтому мир однороден и един: в отличие от аристотеликов он считал, что между небом и землей нет принципиальной разницы (демократический эгалитаризм Татиана чувствуется и здесь). Мир одушевлен мировой душой, которая есть некий всепроникающий телесный дух. Доктрина троичности Татиана не интересует. Цель его полемики — борьба с политеизмом. Проблема троичности остро встанет только тогда, когда с политеизмом будет почти покончено. Согласно Татиану, душа есть гармония тела и гибнет вместе с ним. Она не проста, ее сложность соответствует сложности тела. Она имеет земное происхождение и поэтому разрушима. Татиан даже называет душу «тьмой» (Adv. 13). Чувствуется влияние на него гностиков. Третья составная часть человека — дух, который не входит в его природу, а сообщается божественной благодатью. Татиан отрицает личное бессмертие и подчас склоняется к стоической концепции круговорота миров (Adv. 6). Принимая идею воскресения, он толкует ее в смысле возобновления жизни в новом мировом цикле. Вместе с тем он принимает идею Страшного суда и посмертного воздаяния. В целом в учении Татиана мало философического. Однако одна его идея имела будущее. Это идея о том, что природа (в том числе человеческая) сама по себе, без помощи благодати есть зло и влечет человека к смерти. Эта идея, как мы увидим, займет важное место у Августина.

²⁰ См., напр., *Gilson E. History of Christian Philosophy, p. 15*.

²¹ Афинагор жил во II в. Точных сведений о его жизни не сохранилось. Труды в PG, t. 6. О нем: *Bardy G. Athenagoras. Paris, 1943*.

²² Оценка значения Афинагора для истории средневековой философии колеблется у разных авторов от полного его игнорирования (Грабман) до представления его как предтечи схоластики XIII в. (Жильсон) (см. *Gilson E.* Op. cit., p. 19).

²³ Теофил — антиохийский епископ (предположительно), родом из Месопотамии. Жил в конце II в. Сочинения содержатся в PG, t. 6. О нем: *Rapisarda E.* Teofilo di Antiochia. Torino, 1936.

²⁴ Иринея (Лионский) род. ок. 126 г. в Малой Азии. Был епископом Лиона при Марке Аврелии. Согласно легенде, принял мученическую смерть в период гонения Септимия Севера. Труды в PG, t. 7. О нем: *Lawson L.* The biblical Theology of St. Irenaeus. L., 1948.

²⁵ Ипполит (Римский). Ученик Иринея. Время жизни: конец II — начало III в. Был пресвитером и идеологом церкви в Риме. Вступив по теологическим мотивам в конфликт с папой Зеферином, вышел из общины. Умер на Сардинии, куда был выслан в период гонения. Труды в PG, t. 16. О нем: *Donini A.* Ippolito di Roma. Roma, 1925 (марксистское исследование); *Nautin P.* Le dossier d'Hippolyte et de Meliton. Paris, 1953.

²⁶ Аутентичность этой работы до сих пор с достоверностью не установлена. Но это и не существенно. Существенно то, что «Philosophumena», во всяком случае, работа времен Ипполита, и работа антигностическая.

²⁷ Сохранился древний список всех сочинений Ипполита, свидетельствующий о его энциклопедической учености.

²⁸ См. СН, ch. 6—7.

²⁹ Всего Ипполит насчитывает 22 ереси. Против одной из них — ереси Ноэта — он составил особое сочинение, где изложил свое учение о троичности («Contra Noetum»).

Глава третья

НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ: КЛИМЕНТ И ОРИГЕН

¹ См. *Eusebius.* Historia Ecclesiastica, VI 19.

² ~~Климент~~ (Александрийский) род. ок. 150 г. Учился в Александрии у Пантена, после смерти которого возглавил

основанную им «катехитическую школу». Был епископом. В период гонения Септимия Севера покинул Александрию. Ум. ок. 215 г. Труды в PG, t. 8—9. О нем: *Tollinton R. Clement of Alexandria*, v. 1—2. L., 1914; *Osborn E. The philosophy of Clement of Alexandria*. Cambridge, 1957; *Timothy H. The early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Assen, 1973. Об александрийской школе вообще: *Bousset W. Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen, 1915; *Bardy G. Aux origines de l'école d'Alexandrie*. — «Recherches de sciences religieuses», 27 (1937), p. 65—90.

³ О том, какое значение это имело для будущей средневековой идеологии, см. наст. изд., с. 7—9, 18—19. О «философизации христианства» см. *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. Auf. Berlin, 1909—1910, Bd 1, S. 600—601.

⁴ Ср. *Philo. De congressu eruditionis gratia*. Климент использует даже те же библейские примеры (Агарь и Сарра) (Str. II 4).

⁵ В этом контексте Климент говорит о философии в узком, более близком нам смысле, а не как раньше, при отождествлении ее с христианством.

⁶ Вся VIII книга «Стромат» посвящена вопросам теории познания и логики. Читая ее, можно видеть влияние на Климента и логики Аристотеля, и логики и гносеологии стоиков. Об этом см. *Daskadalis M. Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandria*. Leipzig, 1908.

⁷ Сам термин «ортодоксы» в значении консервативных поборников чистой веры без рефлексии употребляется впервые именно Климентом.

⁸ Напр., Str. V 13—14. Protg. 44. По Клименту, каждый народ, пока он не испорчен демонами, — монотеист (Str. I 68).

⁹ Примеры экзегетики Климента: Str. II 74—76.

¹⁰ Согласно Фотию (*Bibliotheca* 109), Климент шел еще дальше и разделял учение платоников о переселении душ.

¹¹ Ср. восходящий к Аристотелю схоластический принцип «a prioribus et notioribus».

¹² См., напр., Str. II 4; 75.

¹³ Изложение этого учения можно найти у Толлинтона (см. прим. 2 к настоящей главе).

¹⁴ Ориген Александрийский родился в Египте в христианской семье в 185 г. Учился вместе с Плотинем у Аммония Саккаса, а затем в катехитической школе Климента. Преподавал в философских школах Палестины и Кесарии. В Кесарии был посвящен в епископы. Упражняясь в аскезе, оскотил

сам себя. В конце жизни подвергался гонению со стороны римских властей. При Деции был арестован. Ум. в 254 г. Труды в PG, t. 11—17. О нем: *Болотов В.* Учение Оригена о св. Троице. СПб., 1879; *Faye E. de.* Origène, t. 1—3. Paris, 1923—1928; *Koch H.* Pronoia und Paideusis. Leipzig, 1932; *Daniélou J.* Origène. Paris, 1948; *Crouzel H.* Origène et la philosophie. Paris, 1962; *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxford, 1966. Ориген был автором громадного количества сочинений, среди которых особое место занимают: «О началах» (De principiis), «Против Цельса» (Contra Celsum) и многочисленные гомилии. Гомилия (греч. homilia, латинский эквивалент — sermo) — одна из литературных форм проповеди, читавшейся по поводу какого-либо события или для разъяснения каких-нибудь мест в Библии. Гомилия чаще всего имела назидательный характер. Христианская гомилетика выросла как жанр из античной «диатрибы» (см. *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973, с. 103—105, 152).

¹⁵ Законы христианской морали — то же, что законы естественной морали (In Rom. VI 8).

¹⁶ О последующем отношении церкви к учению Оригена см. *Скворцов К.* Философия отцов и учителей церкви (период апологетов). Киев, 1868, гл. «Ориген». См. также *Harnack A.* Op. cit., Bd 1, S. 650—697; *его же.* Der Kirchengeschichte Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, Bd 1—2. Leipzig, 1918—1919.

¹⁷ Сходство этих воззрений со взглядами Плотина указывает на их общий источник — философию Аммония Саккаса. Ср. Епп. V 3; VI 9.

¹⁸ То, что этот мир сотворен, подтверждается в книге Бытия (1, 1—2); то, что до него были миры, подтверждает Екклесиаст (1, 10, 15); о том, что после этого мира будут другие, учит Исайя (56, 22) (см. De pr. III 4).

¹⁹ Ориген отождествляет «замороженные духи» с душами, исходя из сомнительной этимологии слова «душа»; греч. psychē — душа он производит от psychos — холод, мороз (De pr. II 8).

²⁰ См. De pr. I 5 (о творении духовного мира); De pr. I 6; II 9 (о свободе); De pr. III 1—3 (о воплощении духов); De pr. IV 4 (о материи); De pr. III 3 (апокатастасис).

²¹ Влияние стоиков видно, например, в таких местах: De pr. IV 1 (о провидении); In Luc. 35 (учение о «notiones communes») и др.

Глава четвертая ЛАТИНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА

¹ Заслуживает упоминания, пожалуй, Евсевий Кесарийский (ок. 263—339) — идеолог и историк церкви времен Константина, автор знаменитой в средние века «Praeparatio Evangelica», а также первой «Церковной истории» (*Historia Ecclesiastica*). В первом из этих сочинений Евсевий выступает как «апологет», широко развивая уже известную нам идею «приготовления» христианства всей предшествующей культурной историей. Во втором, так же как и в сочинении «Жизнь Константина» (*Vita Constantini*), старается доказать, что история христианской церкви есть продолжение священной библейской истории и что судьбы церкви и судьбы империи всегда были неразрывно связаны и вели их к окончательному единению. С его точки зрения, с восшествием на престол Константина и легализацией христианства наступает эпоха осуществления на земле христианских идеалов — «царство божие на земле». О Евсевии см., напр., *Salvatorelli L. Costantino il grande. Roma, 1928*; *Burckhardt J. L'età di Costantino il grande. Firenze, 1957*.

² Минуций Феликс жил в конце II в., возможно, в Риме. Его сочинение «Октавий» (*Octavius*) содержится в PL, t. 3. О нем: *Baylis H. Minucius Felix and His Place among the Fathers of Latin Church. L., 1928*; *Beutler R. Philosophie und Apologetik bei Minucius Felix. Weida, 1936*; *Pezzella S. Cristianesimo e paganesimo romano. Tertulliano e Minucio Felice. Bari, 1972*.

³ Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан род. ок. 160 г. в Карфагене в языческой семье. Был известным юристом и ритором. Ок. 195 г. принял христианство, после чего выступил с рядом сочинений против языческих нападок на христиан, против гностиков в защиту епископальной церкви, а затем против епископов в защиту монтанизма. В конце жизни отказался от монтанизма и, по-видимому, основал свою собственную секту. Ум. ок. 220 г. Сочинения в PL, t. 1—2. О нем: *Преображенский П. Ф. В мире античных идей и образов. М., 1965*; *Lorts J. Tertullian als Apologet. Bd I—II. Münster, 1927, 1928*; *L. Shortt C. de. The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian. L., 1933*; *Galloni Cerretti G. Tertulliano. Modena, 1957*; *Otto S. «Natura» und «dispositio». München, 1960*; *Pezzella S. Op. cit.*; *Timothy H. Op. cit.* О Тертуллиане и монтанизме: *Labriolle P. de. La crise Montaniste. Paris, 1913*.

⁴ См. *Shortt C. de.* Op. cit., p. 44—65.

⁵ См. Adv. Marc. I 10; II 4, 9. De an. 3.

⁶ См. *Labriolle P. de.* Op. cit.

⁷ См. Apol. 17. Adv. Marc. I 1—5. Adv. Pr. 14—16.

⁸ *Augustinus.* De haer. 86.

⁹ Отсюда — «мирской», «светский», «секулярный».

¹⁰ Эти воззрения выражены в De pudic., De fuga, Adv. gnost.

¹¹ «Licet convivere cum ethnicis, commori non licet» (De idol. 14). Социально-этические аспекты учения Тертуллиана исследованы в связи с исторической обстановкой того времени П. Ф. Преображенским. Несмотря на ряд ошибочных выводов, книга представляет большой интерес (см. *Преображенский П. Ф.* Указ. соч.).

¹² До Тертуллиана тот же взгляд выражен в Посланиях Павла, после — у Августина.

¹³ Арнобий родился ок. 260 г. в Африке. Будучи знаменитым ритором, выступал сначала против христианства. Затем принял новую веру и написал сочинение против язычников (ок. 303). Ум. ок. 327 г. Соч. в PL, t. 5. О нем: *Francke K. B.* Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius. Leipzig, 1878; *Micka E. F.* The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington, 1943, p. 39—77; *Rapisarda E.* Arnobio. Catania, 1946.

¹⁴ О языческой реакции на укрепление христианства и о переходе язычества в оборону см. *Labriolle P. de.* Op. cit.

¹⁵ См. Adv. gen. II 39—43. Есть основания считать, что Арнобий испытал и определенное влияние школы Эпикура. См. *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 74; *Hagendahl H.* Latin Fathers and the Classics. Göteborg, 1958, p. 12—47.

¹⁶ Лактанций — африканский ритор и писатель, жил в эпоху Диоклетиана и Константина (III—IV вв.). Был учителем риторики в Никомедии, куда Диоклетиан перенес столицу империи. Лактанций наряду с Евсевием Кесарийским был крупнейшим церковным идеологом константиновской империи. Соч. в PL, t. 6. О нем: *Садов А. И.* Лактанций. СПб., 1892; *Pichon R.* Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin. Paris, 1901; *Frotscher P. G.* Der Apologet Lactantius in seinem Verhältnis zur griechischen Philosophie. Leipzig, 1895. Об отношении Лактанция к классической литературе см. также *Голенищев-Кутузов И. Н.* Указ. соч., с. 75.

¹⁷ См. *Gilson E. History of Christian Philosophy*, p. 50—52.

¹⁸ Курьезная аргументация Лактанция в опровержение тех, кто допускает существование антиподов и шаровидность Земли (*De div. III 24*), стала общим местом для космологов средневековья.

Глава пятая. НАЧАЛО КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ

¹ Об усвоении христианством (главным образом восточным) неоплатонизма см. *Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964*; *Fortin E. L. Christianisme et culture philosophique au 5-ème siècle. Paris, 1959*.

² У Аристотеля в VI книге «Метафизики» предмет и метод «теологии» в общем совпадают с предметом и методом «первой философии».

³ См. *Or. 30, 28*. Григорий получил свое прозвание теолога не столько за свои «теологические речи», сколько за новое понимание миссии теолога (ср. *Gilson E. History of Christian Philosophy*, p. 54). О христианском понимании теологии в IV в. см. *Pera C. I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo. — «Angelicum», 19 (1942)*.

⁴ Образцом неоплатонической символической экзегезы может служить сочинение Порфирия «*De antro nympharum*» (О пещере нимф). Перевод и анализ этого сочинения сделан А. А. Тахо-Годи (см. «Вопросы классической филологии». М., 1976, с. 3—45).

⁵ Василий (Кесарийский) род. в 331 г. в Кесарии Каппадокийской в семье ритора Понта. Учился риторике и философии в Кесарии и Афинах. Кроме «свободных наук» изучал медицину. В 370 г. избран епископом Кесарии. Ум. в 379 г. Труды в *PG*, t. 29—32. О нем: *Ivanka E. von. Hellenisches und Christliches in frübyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948*; *Campenhause H. von. I padri greci. Brescia, 1967*; *Impellizzeri S. La letteratura bizantina da Costantino agli iconoclasti. Bari, 1965*.

⁶ «*Ad adolescentes de legendis libris gentilium*» (*PG*, t. 31).

⁷ «Не трудно, — пишет Э. Жильсон, — было бы написать главу об антиплатонизме «отцов». Большинство из них отрицало в отличие от Платона, что материя вечна; что бог есть просто «демиург», а не истинный творец; что идеи — вечные сущности, существующие в себе и вне бога; что человеческие души бессмертны по природе; что души предсуществуют

телам; что души переселяются из тела в тело» (*Gilson E.* Op. cit., p. 601).

⁸ О попытках каппадокийцев примирить книгу Бытия с платоновским «Тимеем» см. *Bréhier E.* Histoire de la philosophie. Paris, 1926, t. 1, p. 499—500.

⁹ Григорий (Назианзин), называемый также Богословом, род. ок. 330 г. в Назианзе в Каппадокии. Учился вместе с Василием в Кесарии и Афинах. В 379 г. был провозглашен епископом Константинополя, но вынужден был отказаться от этого поста и удалиться в Каппадокию. Умер в 389 г. Соч. в PG, t. 35—38. О нем см. прим. 5 к настоящей главе. См. также: *Plagnieux J.* Saint Gregoire de Nazianze théologien. Paris, 1951; *Ruether R.* Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969.

¹⁰ Григорий (Нисский) — младший брат Василия Кесарийского. Точные даты жизни неизвестны. В 371 г. возведен в сан епископа города Ниссы в Каппадокии, в 375 г. низложен. Был самым крупным философом каппадокийской школы. Работы в PG, t. 44—46. О нем см. *Несмелов В. И.* Догматическая система Григория Нисского. Казань, 1897; *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. Paris, 1953; *Völker W.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955.

¹¹ См. In Cant. 6, 11 (PG 44, col. 884B, 996 D).

¹² Мысль Григория Нисского о бесконечном количестве божественных атрибутов, выражающих сущность бога, через Псевдо-Дионисия перейдет к философам позднего средневековья и Возрождения, а от них будет воспринята Спинозой.

¹³ Рассмотрение идей Псевдо-Дионисия Ареопагита, влиятельнейшего в средние века христианского мыслителя, не входит в задачу настоящей книги в силу того, что его идеи становятся известными на Западе лишь с IX в., с того времени, когда Иоанн Скот Эриугена осуществил перевод этих сочинений на латинский язык. Громадное влияние сочинения Ареопагита начинают оказывать на западную мысль с XIII в.: Латинской патристике они не были известны отчасти потому, что Псевдо-Дионисий жил, по всей очевидности, не раньше конца V в., т. е. уже после смерти главных учителей латинской церкви; отчасти же потому, что контакты между Западом и Востоком в эпоху поздней патристики (конец V — VI в.) существенно ослабли. Поскольку же наша задача — анализ значения для средних веков именно латинской патристики, мы ограничимся здесь краткой справкой о Псевдо-Дионисии. Уже в VI в. в Византии получает широкую известность корпус

сочинений загадочного автора, которого теологи тогда же отождествили с Дионисием Ареопагитом, упомянутым в «Деяниях апостолов» (17, 34) афинским философом, обратившимся в христианство после проповеди Павла в Ареопаге. Такое почетное авторство указанным сочинениям (получившим потом общее название «Ареопагитики») приписывалось не случайно: в них с необычайным мастерством и тонкостью была выполнена задача, поставленная уже теологами IV в., — задача синтеза идеологии неоплатонизма и христианства. Для синтеза Псевдо-Дионисий использовал неоплатонизм Прокла, а христианство — в том виде, какой ему придали каппадокийцы. Выполнив эту задачу, Псевдо-Дионисий создал фактически первую систему грекоязычной христианской философии, или, лучше сказать, систему философской теологии. Элементами этой системы были три рода теологии: катафатическая (утвердительная), символическая и мистическая; последняя включала теологию апофатическую (отрицательную) и теологию экстаза. В рамках символической теологии Псевдо-Дионисий разработал также утонченную теорию иерархии, расположив «по чину» все существа, небесные и земные. Система его философской теологии была изложена им в четырех трактатах, десяти письмах и нескольких гимнах. Трактаты: «De divinis nominibus» (О божественных именах), «De mystica theologia» (О мистической теологии), «De coelesti hierarchia» (О небесной иерархии), «De ecclesiastica hierarchia» (О церковной иерархии). Сочинения Псевдо-Дионисия помещены в PG, t. 3. О нем: *Daniélou J.* Op. cit.; *Roques A.* L'univers dionysien. Paris, 1954; *Vanneste J.* Le mystère de Dieu. Brussels, 1959. Кроме того, рекомендуем очень содержательную главу о Псевдо-Дионисии И. Шелдона-Уильямса в СН, ch. 30.

¹⁴ *Gilson E.* Op. cit., p. 94.

¹⁵ Исключение составляет Немезий из Эмеса, уделивший этим проблемам значительное место и благодаря этому нашедший уже в период раннего средневековья широкого читателя на Западе. Ср. *Gilson E.* Op. cit., p. 61—64. Соч. Немезия в PG, t. 40.

¹⁶ См. *Бриллиантов А.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898.

¹⁷ Иларий (из Пуатье) род. в Пуатье ок. 315 г. В 353 г. стал епископом этого города. За борьбу с арианством был выслан при Констанции во Фригию, где написал ряд трактатов

по христианской догматике. После смерти Констанция вернулся в Галлию. Ум. в 366 г. Соч. в PL, t. 10. О нем: *Орлов А.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908; *Smulders P.* La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers. Rome, 1944; *Emmenegger E.* The Function of Faith and Reason in the Theology of St. Hilary of Poitiers. Cath. Univ. of America, 1947.

¹⁸ О переводах греческих философских терминов на латинский язык в эпоху патристики см. *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1880, Bd 3, Ab. 1, S. 94—96.

¹⁹ См. De Tr. VII 29; De Syn. 16—17. Здесь, между прочим, Иларий рассуждает о единстве «природы рождающей» (*natura gignens*) и «природы рожденной» (*natura nata*) почти в терминах будущей философии Эриугены.

²⁰ Подробнее об этом: *Орлов А.* Указ. соч.

²¹ Марий Викторин Афр род. в Африке в конце III в. Получил риторическое образование. Около 340 г. открыл школу риторики в Риме. Вначале выступал против христианства, затем был обращен (ок. 355) и выступил с рядом сочинений по спорным теологическим вопросам. При выходе Эдикта Юлиана был отстранен от преподавания. Ум. в 363 г. Соч. в PL, t. 8, 64; *Traitées théologiques sur la Trinité* («Sources Chrésiennes»). Paris, 1960; *Grammatici latini.* Leipzig, 1874, Bd 6. *Rhetores latini minores.* Leipzig, 1863. О нем: *Schmid R.* Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin. Kiel, 1895; *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932; *Hadot P.* Porphyre et Victorinus II. Paris, 1968.

²² *Gilson E.* Op. cit., p. 67.

²³ Ср. *Huber G.* Das Sein und das Absolute. Basel, 1955, S. 93—116.

²⁴ У Плотина — Порфирия бытие, жизнь и мышление — тройственное выражение второй ипостаси — Нуса; у Викторина *esse, vivere, intelligere* — тройственное выражение бога-Сына, Логоса (*Adv. Ar. I 52*).

²⁵ В самом неоплатонизме попытка сближения ипостасей, правда второй и третьей (Нуса и Души), была сделана Порфирием (см. СН, р. 287—293).

²⁶ Э. Жильсон даже считает Викторина предшественником в ряде важных пунктов таких мыслителей, как Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник, Эриугена и Экхарт (см. *Gilson E.* Op. cit., p. 69). Разумеется, никакого влияния на первых трех из них Викторин оказать не мог. Сходства объясняются

только общностью источника — неоплатонизма (см. *Kilbanski R. The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages. L., 1939; Gregory T. Platonismo medievale. Roma, 1958*).

²⁷ Б. Рассел, которого никак нельзя упрекнуть в переоценке значения религиозных мыслителей, посвящает им в своей «Истории западной философии» даже специальные главы.

²⁸ Иероним Евсевий Софроний род. в 340 г. в Стридоне (Далмация). Получил риторическое образование в Риме. Его молодость прошла там же в светских занятиях. Впоследствии он совершил паломничество на Восток. Вернувшись потом ненадолго в Рим, он снова покинул его, навсегда избрав отшельническую жизнь и поселившись в Палестине. Ум. ок. 420 г. Соч. в PL, t. 22—30. О нем: *Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 1916; Cavallera F. St. Jérôme, sa vie et son oeuvre, v. 1—2. Paris — Louvain, 1922; Penna A. San Gerolamo. Torino, 1949; Eiswirth R. Hieronymus Stellung zur Literatur und Kunst. Wiesbaden, 1955.*

²⁹ Иероним цитировал или использовал классиков чуть ли не на каждой четвертой странице своих сочинений (см. *Голенищев-Кутузов И. П. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, с. 79*).

³⁰ Амвросий (Медиоланский) (340 — ок. 397) был губернатором Лигурии. Выступив посредником между ортодоксами и арианами, был избран епископом Милана (Медиолана). Пользовался большим авторитетом при императорах Грациане, Валентиниане II и Феодосии, оказывая влияние на их политику. Соч. в PL, t. 14—17. О нем: *Thamtn R. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV-е siècle. Paris, 1895; Dudden F. The Life and Times of St. Ambrose, v. 1—2. Oxford, 1935; Ferretti G. L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino. Faenza, 1951.*

³¹ Неуживчивый Иероним недолюбливал миланского епископа. Он даже не включил его в число «знаменитых мужей» в той части своей книги «De viris illustribus», где он описывал ближайших к нему по времени деятелей церкви.

³² Зависимость этой работы Амвросия от цидероновской «De officiis» убедительно доказана в исследованиях Р. Тамина (Op. cit.) и И. Адамова (см. *Адамов И. Нравственное учение Амвросия Медиоланского. М., 1910*).

³³ Ср. *Gilson E. Op. cit., p. 589.*

³⁴ О неоплатонизме Амвросия см. *Courcelle P. Recherches sur les Confessions de Saint Augustin, Paris, 1950, p. 106—138.*

ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗЦА: АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

¹ *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870, с. 223.

² См. СН, р. 579—586. О прямом заимствовании у Августина Петром Дамиани и другими см. *Marrou H. J.* *St. Augustin et la fin de la culture antique.* Paris, 1938, р. 148—157.

³ «De Trinitate» (Prologus). Ансельм не слишком любил цитировать других (см. СН, р. 614), но использование идей Августина для целей своих доказательств он считал чем-то само собой разумеющимся. См. *Koyré A.* *L'idée de Dieu dans la philosophie d'Anselme.* Paris, 1923, ch. 7.

⁴ *Marcus R. A.* *Marius Victorinus and Augustin.* — СН, р. 341.

Глава первая СОМНЕНИЕ И ВЕРА

¹ Августин Аврелий род. в 354 г. в африканском городе Тагаст в семье обедневшего римского патриция, бывшего язычником, и христианки Моники, впоследствии канонизированной католической церковью. Начальное образование получил в Тагасте, после чего учился в риторических школах Мадавры и Карфагена. Затем основал в Карфагене собственную школу, в которой преподавал около десяти лет. Здесь же, в Карфагене, вступил в секту манихеев в качестве аудитора. В возрасте около 30 лет покинул Африку и переехал в Рим, где некоторое время преподавал риторику в манихейской среде. Здесь, разочаровавшись в манихействе, переходит на позиции скептицизма и углубляется в философию. По ходатайству Симмаха в 384 г. Августин был приглашен в Медиолан (Милан), чтобы возглавить придворную школу риторики. В Милане он окончательно порывает с манихейством и в 386 г. обращается в христианство. В ожидании крещения удаляется на виллу одного из своих друзей в местечко Кассициак (возле Милана), где пишет свои первые (из известных нам) философские сочинения — диалоги «*Contra Academicos*», «*De vita beata*», «*De ordine*», «*Soliloquia*». В 387 г. принимает крещение и, намереваясь навсегда покинуть Италию, отправляется вместе со своими друзьями и матерью в Остию — морскую гавань Рима. Здесь умирает его мать, Моника. Он задержи-

вается в Риме еще на год, в течение которого пишет ряд сочинений против манихеев. В 388 г. прибывает в Африку в родной Тагаст, где живет со своими друзьями монастырской жизнью, продолжая заниматься литературной деятельностью. Наиболее важными сочинениями этого периода являются его диалоги о душе и «De libero arbitrio». В 396 г. избирается епископом Гиппона. На этом посту продолжает оставаться до самой смерти, концентрируя все свое внимание на укреплении организационного и идеологического единства церкви. Здесь он пишет ряд фундаментальных трудов по христианской догматике (например, «De Trinitate») и теологии истории («De civitate Dei»). К началу этого периода относится и его автобиографическая «Исповедь» (Confessiones — ок. 400 г.). Из Гиппона Августин осуществляет идейное руководство церковной борьбой с расколом донатистов и ересью пелагиан — борьбой, которая составила основное содержание его духовной жизни последних трех десятилетий. Умер Августин в 430 г. в момент осады Гиппона вандалами Гейзериха. В начале VI в. его прах был перевезен из Гиппона на остров Сардиния, а оттуда в начале VIII в. по приказу лангобардского короля Лиутпранда был перенесен в его столицу Павию, где и сейчас находится в базилике св. Петра. Сочинения Августина содержатся в PL, t. 32—47. Частичный перевод этих сочинений на русский язык см. «Творения Блаженного Августина», изд. 2, ч. 1—7. Киев, 1901—1912 (перевод не всегда удовлетворительный). Полный свод библиографии об Августине до 1962 г.: *Andresen C. Bibliographia Augustiniana. Darmstadt, 1962*; одна из последних биографий: *Brown P. Augustine of Hippo: a Biography. L., 1967*. Наиболее важные исследования о нем: *Трубецкой Е. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. М., 1892*; *Попов И. В. Личность и учение Блаженного Августина, т. 1, ч. 1—2. Сергиев Посад, 1916*; *Nourrisson J. La Philosophie de Saint Augustin, t. 1—2. Paris (без даты)*; *Alfaric P. L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. Paris, 1919*; *Boyer C. Christianisme et néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin. Paris, 1920*; *Holl K. Augustins innere Entwicklung. Tübingen, 1928*; *Marrou H. I. Saint Augustin et la fin de la culture antique. Paris, 1938*; *Cayré F. Initiation à la philosophie de Saint Augustin. Paris, 1947*; *Gilson E. Introduction à l'étude de Saint Augustin. Paris, 1943*; *Gilson E. The Christian Philosophy of Saint Augustine. L., 1961*; *Courcelle P. Recherches sur le Confessions de Saint Augustin. Paris, 1950*; *O'Meara*

J. The Young Augustine. L., 1954; *Markus R. Marius Victorinus and Augustine*. — CH, part V, p. 331—419; *Markus R. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1970. Другие работы см. в последующих примечаниях.

² *Nourrisson J.* Op. cit., t. 2, p. 135.

³ *Knowles D.* Introduction.—*Augustin. City of God. L., 1972, p. XXV.*

⁴ Ср. *Аристотель*. Метафизика I 6; *Diogenis Laertii De Clarorum Philosophorum Vitis... Libri Decem. Parisiis, 1878.*

⁵ Это письмо Сенеки Августин знал очень хорошо. Об этом свидетельствуют цитаты из него в предыдущей книге: «Юпитер... движет всей громадой» (Ep. 107, 10) и т. п. Ср. *De civ. Dei IV 11*. Сенека сам заимствует у Вергилия (см. Буколики III 60).

⁶ Мы имеем в виду сочинение «О граде божьем». В других местах Демокрит иногда упоминается (ср. *Contr. Acad. III 10*).

⁷ О Порфирии как идейном посреднике между Плотинем и Августином см. *Dörrie H. Porphyrios als Mittler zwischen Plotin und Augustin*. — «*Miscellanea Medievalia*». Berlin (1949), S. 26—47.

⁸ Ср. *Cicero. Tusc. I 17 (39)*.

⁹ Все же заметим, что, несмотря на тенденциозность, Августин вполне точно оценивал место каждой из античных философских школ в духовной культуре его времени. К IV в. эпикуреизм, скептицизм и даже стоицизм и аристотелизм практически исчерпали себя и их влияние стремительно сокращалось. «Единственной живой школой в IV в. был неоплатонизм» (*Courcelle P.* Op. cit., p. 95).

¹⁰ «Евгемеризм» назван так по имени Евгемера Сицилийского, по преданию впервые выдвинувшего эту теорию (ок. 300 г. до н. э.). Его труд «*Hiera Anagraphe*» был переведен на латинский Эннием (ср. *De civ. Dei VI 7; VII 27*).

¹¹ О Гермесе Трисмегисте, о происхождении и содержании «герметического корпуса», а также о значении герметических сочинений для средних веков см. *Festugière A. J. La revelation d'Hermès Trismégiste, v. 1—3. Paris, 1944—1953.*

¹² Мани — легендарный родоначальник манихейства — жил в Персии в III в. н. э. Его учение, созданное на основе маздаизма, вобрало в себя почти все философские экстравагантности и религиозные суеверия эпохи (в частности, гностические). Был казнен персидскими властями, а затем признан святым его сторонниками. О Мани и манихействе

см. краткую справку у И. В. Попова (указ соч., ч. I, с. 96—106). Подробнее см. *Puech H. C. Le manichéisme, son fondateur*. Paris, 1949; *Alfaric F. Op. cit.*, v. 1; *Cumont F. Recherches sur le manichéisme*. Bruxelles, 1908.

¹³ Глубокие следы манихейства во всей философии Августина обнаруживает Е. Трубецкой (см. указ. соч., с. 82). Ср. *Jaspers K. Die Gründer des Philosophierens. Plato. Augustin*. Kant. München, 1967, S. 161.

¹⁴ Вряд ли правильно считать вместе с П. Курселем, что Августин через Амвросия приобщился также и к неоплатонизму, так как, хотя Амвросий и взял кое-что у неоплатоников через посредство каппадокийцев, он все же был весьма далек от сознательной ассимиляции идей неоплатонизма, свойственной потом Августину. Амвросий был больше последователем Цицерона, чем Плотина или Порфирия (ср. *Courcelle P. Op. cit.*, p. 133). Против преувеличения неоплатонизма Амвросия см. *Henry P. Plotin et Occident*. Louvain, 1934.

¹⁵ Об истолковании этой формулы Ансельмом см. СН, р. 614—619; см. также *Barth K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*. München, 1931.

¹⁶ *Marrou H. Op. cit.*, p. 353.

Глава вторая ИСТИНА И ЗНАНИЕ

¹ В «Retractationes» Августин изменил название этой работы на «De Academicis», желая подчеркнуть, что его оппозиция скептикам не безусловна и что она не распространяется на критику скептиками стоического материализма (Retr. I 1).

² О близости трактовки этой проблемы у Августина и Декарта см. *Copleston F. Op. cit.*, p. 32.

³ *Markus R. СН*, p. 364.

⁴ Ср. *Boyer C. L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*. Paris, 1941.

⁵ См. *Nemesius. De natura hominis*, VII. Об этом см. СН, р. 292—293.

⁶ Н. К. Малинаускене показывает, что подобное «экспрессивное» понимание зрения было свойственно грекам со времен Гомера (см. ее статью «Семантика «зрения» — «свечения» в античности» в сб. «Из истории античной культуры». М., 1976, с. 18—30).

⁷ *Попов И. В. Указ. соч.*, ч. II, с. 26.

⁸ Там же, с. 38.

⁹ См. *И. В. Попов*. Указ. соч., ч. II, с. 209. *Gilson E.* Op. cit., p. 365—366, 438—441 etc; *Copleston F.* Op. cit., p. 32, 166—168, 207—208 etc. Подробнее см. *Marrou H.* *Saint Augustin and his Influence through the Ages.* L., 1957.

¹⁰ О понятии «умственного света» в античной философии см. «*Lux intelligibilis*». *Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen.* München, 1957.

¹¹ Теория интеллигибельного мира Плотина прекрасно изложена в работе: *Armstrong A. H.* *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus.* Cambridge, 1940.

¹² Ср. *Jaspers K.* Op. cit., S. 144—145.

¹³ Эта идея будет использована Г. В. Лейбницем в его «Монадологии». См. об этом нашу книгу: «Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница». М., 1973, с. 130—143.

¹⁴ См. *Martin G.* *Platons Ideenlehre.* Berlin, 1973.

¹⁵ Из того, что истина обитает внутри человека, Августин делал далеко идущие педагогические выводы (см. *Gregory T.* *Il maestro interiore nel pensiero di S. Agostino.* — «*Classici della pedagogia italiana*», v. 1. Firenze, 1956).

¹⁶ В противоречии со своей основной позицией Августин трактует «память» (memoria) в сочинении «О порядке», где он употребляет этот термин в обычном смысле, т. е. как память только прошлого (см. *De ord.* II 2).

¹⁷ См., напр., *Попов И. В.* Указ. соч., ч. II, с. 182—183, а также СН, р. 366.

¹⁸ См. *Майоров Г. Г.* Указ. соч., с. 200—205.

¹⁹ Нельзя согласиться с Э. Жильсоном в том, что созерцание вечных истин в философии Августина имеет сугубо мистический, «сверхъестественный» характер и этим отличается от «естественного», рассудочного познания (см. *Gilson E.* *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, p. 126). Граница между «созерцательным» и «дискурсивным» познанием у Августина не вполне определена. Во всяком случае его «мистицизм» имеет мало общего с мистицизмом восточной патристики. Если Августин и говорит иногда об экстазе, то он понимает под этим скорее высшую приподнятость человеческого духа, чем выход в сферу сверхразумного. «Вознесение и восхождение духа не является еще собственно экстазом» (*O'Meara I.* *The Young Augustine*, p. 140. См. также *Holl K.* *Augustins innere Entwicklung.* Berlin, 1923).

²⁰ О различных формах мистицизма в языческой и христи-

анской философии см. *Zaener R. Mysticism Sacred and Profane. Oxford, 1957.*

²¹ *Cicchetti A. L'agostinismo nel pensiero di Anselmo d'Aosta. Roma, 1951.*

²² *McInerny R. Philosophy from St. Augustine to Ockham, p. 233—237, 276—279. См. также Gilson E. The Philosophy of St. Bonaventure. L., 1938.*

²³ См., напр., *Copleston F. C. Op. cit., p. 210—211; подробнее: Steenberghen F. van. La philosophie au XIII^e siècle. Louvain, 1966.*

²⁴ *Copleston F. C. Op. cit., p. 37.*

²⁵ *Ibid., p. 37, 215—217; McInerny R. Op. cit., p. 363.* Об отношении Дунса Скота к августинизму см. *Gilson E. Jean Duns Scot. Paris, 1952.*

²⁶ О немецких мистиках XIII—XIV вв. см. *Copleston F. C. Op. cit., p. 278—290; Clark J. The Great German Mystics. Oxford, 1949.*

Глава третья МИР И ЧЕЛОВЕК

¹ Характеризуя психологические предпосылки религиозного сознания, религиозный прагматист Уильям Джемс писал: «Тот факт, что мы можем умереть или даже что мы можем заболеть, постоянно тревожит нас; то, что мы сейчас, в какой-то момент, живы и здоровы, не устраняет этой тревоги. Мы хотели бы жизни, не связанной со смертью, здоровья, не подверженного болезни, блага, которое непреходяще, т. е. фактически такого блага, которое выходит за рамки изменчивых благ природы» (*James W. The Varieties of Religious Experience. N. Y., 1902, p. 137.*)

² Понятие «субстанция» (*substantia*) Августин часто отождествляет с понятием «природа» (*natura*) и понятием «сущность» (*essentia*). См. *De lib. arb. III 36. De Trin V 3.* Он сообщает нам интересную подробность: хотя эти термины выражают одно и то же, термин «*natura*» самый древний, «*substantia*» — недавнего происхождения, «*essentia*» — неологизм (см. *De mor. II 2*).

³ Эту идею Августина использовал впоследствии Ансельм Кентерберийский для одного из своих доказательств бытия бога: *ex gradibus qui in rebus inveniuntur (Monologium, c. 1—4). См. PL, 158, col. 144—150.*

⁴ *Gilson E.* History of Christian Philosophy, p. 70.

⁵ К этому можно добавить, что разработанная античностью концепция умопостигаемого сверхчувственного бытия уже содержала в себе возможность христианской «богооткровенной» интерпретации этого бытия (см. *Аверинцев С. С.* Откровение. — *Философская энциклопедия*, т. 4, М., 1967, с. 175).

⁶ *Gilson E.* Op. cit., p. 71.

⁷ См. *Ibn Gabirol.* Fons Vitae V; ср. *Copleston F. C.* Op. cit., p. 128—129.

⁸ См. *Copleston F. C.* Op. cit., p. 164, 224.

⁹ См. прим. 7, 8.

¹⁰ *Russel B.* History of Western Philosophy. L., 1946, p. 374. Августиновскую теорию времени анализирует с точки зрения ее лингвистической корректности Людвиг Витгенштейн (см. *Wittgenstein L.* Philosophical investigations, ch. 1). О критике Витгенштейном августиновской теории времени см. *Suter R.* Augustine on time with some criticism from Wittgenstein. — «Revue internationale de philosophie», 1962, p. 378—394.

¹¹ Здесь и далее рассуждения Августина о времени и вечности, о начале времени и психологическом переживании времени поразительно сходны с воззрениями Василия Великого и Григория Нисского. Почти буквальное совпадение ряда пассажей «Исповеди» с соответствующими местами сочинений каппадокийцев установлено Дж. Калаганом (*Callahan J.* New source of Augustine's theory of time. — «Harvard studies in classical philology», v. 63 (1958), p. 437—454. См. также *Callahan J.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge (Mass.) 1948).

¹² Тех, кто хотел бы непременно видеть в августиновской теории созерцания учение о «сверхразумной» мистической интуиции (Э. Жильсон и др.), отошлем хотя бы к этому фрагменту (Conf. XI 20), где ясно выражено, что Августин понимает под интуицией вполне рациональный акт.

¹³ См. *Callahan J.* Four Views of Time..., ch. 1. О циклизме неоплатоников и стоиков см. *Sambursky S.* The Physical World of Late Antiquity. L., 1962.

¹⁴ Фактически августиновская космогония есть не более чем комментарий на библейский текст, подобный комментариям Василия Великого и Григория Нисского.

¹⁵ *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd III, S. 112.

¹⁶ *Gilson E.* Op. cit., p. 71—72.

¹⁷ См. *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd 2, S. 25—34.

¹⁸ О роли чисел в онтологии Августина см. *Попов И. В.* Указ. соч., ч. II, с. 508—516.

¹⁹ Об эволюции понятия чуда от античности до средневековья см. *Grant R. M.* Miracle and Natural law in Greco-Roman and Early Christian Thought. Amsterdam, 1952.

²⁰ *Gilson E.* Christian Philosophy of Saint Augustine, p. 207—208; *Copleston F. C.* Op. cit., p. 39.

²¹ См. *Gilson E.* History of Christian Philosophy, p. 339.

²² Трагический взгляд на земную «юдоль» человека был унаследован от Августина ранним протестантизмом. Вот как этот взгляд выразил Кальвин: «Ведь если небеса — это наша родина, что же тогда земля, как не место изгнания? Если уход из мира — это вхождение в жизнь, что тогда такое мир, как не гробница? Что есть пребывание в нем, как не погруженность в смерть? Если освобождение от тела есть вхождение в полную свободу, что тогда есть тело, как не тюрьма? Если радоваться присутствию бога есть предел счастья, разве не несчастье быть лишенным этого... Так что, если бы земная жизнь могла быть сопоставлена с небесной, она, несомненно, должна была бы быть презираемой и не имеющей никакой ценности» (*John Calvin. Works. Philadelphia, 1936, v. 1, p. 771f.*)

²³ Ср. с подобной же концепцией Григория Нисского (см. выше, с. 160—161).

²⁴ СН, p. 380.

²⁵ Об этом различении см. подробно: *Gilson E.* Introduction à l'étude de St. Augustin, ch. III.

²⁶ Ср. рассуждения о порядке у Григория Назианзина: «Порядок (taxis) в жизни отличает людей от бессловесных животных; порядок воздвигает города, дает законы, наказывает порок, поощряет добродетель, изобретает искусства, соединяет супругов, облагораживает жизнь любовью к детям и возбуждает в человеке нечто более высокое, чем плотская любовь, а именно любовь к богу» (Ог. 3). Учение Августина о двух родах любви оказало, между прочим, влияние на Лейбница (см. *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме, М., 1936, с. 145).

²⁷ См., напр., *Seneca.* Ep. 66; 76.

²⁸ См. *Скворцов К.* Указ, соч., с. 223—229.

²⁹ См. СН, p. 579—586.

³⁰ См. *Gilson E. History of Christian Philosophy*, p. 138, 303.

³¹ О «классическом» историческом мышлении см. *Locees A. Ф. Античная философия истории*. М., 1977; *Mazzarino S. Il pensiero storico classico*. V. 1—2. Bari, 1967.

³² Неправильно видеть в сочинении Августина «О граде божьем» только сборник разрозненных «эссе» и не замечать в нём единую философию истории, как это делает протестантский теолог Э. Трэлльч (см. *Troeltsch E. Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*. München, 1905).

³³ Двойственное отношение к Римской империи было характерно уже для Иринея (см. *Contr. haer. IV 30*).

³⁴ Например, Ф. Коплстоном. См. *Copleston F. C. Op. cit.*, p. 45.

³⁵ См. *Figgis J. N. The Political Aspects of St. Augustin's City of God*. L., 1921. О социальных воззрениях Августина см. *Deane R. The Political and Social Ideas of Saint Augustin*. N. Y., 1963.

³⁶ Ср. с подобной же позицией Иринея (*Contr. haer. IV 8*) и Григория Назианзина (*Or. 14*).

³⁷ Ср. СН, p. 418.

³⁸ Истоки августиновского взгляда на отношения церкви и государства исследуются в работе: *Родников Н. Учение Блаженного Августина о взаимном отношении государства и церкви*. Казань, 1897. См. также вышеупомянутую работу Фиггиса (прим. 35).

³⁹ О борьбе Августина с донатистами см. *Белоликов В. Литературная деятельность Бл. Августина против раскола донатистов*. Киев, 1912.

⁴⁰ О судьбах эсхатологизма в средние века см. *Gregory T. L'escatologia cristiana nell'Aristotelismo latino del XIII secolo*. — «Ricerche di storia religiosa», 1965.

⁴¹ См. *Lacroix B. Orose et ses idées*. Montreal—Paris, 1965.

⁴² О Сальвиане см. *Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии*. М., 1972, с. 96—98; *Zschimmer W. Salvianus, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften*. Halle, 1875.

⁴³ См. *Dempf A. Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. München—Berlin, 1929, S. 251—252.

⁴⁴ А. Карлейль, наоборот, считает, что отсутствие интереса к философии истории в период зрелого средневековья объясняется утратой влияния Августина (см. *Carlyle A. I.*

Medieval Political Thought in the West. Edinburgh, 1930, part II, p. 169). О влиянии исторической концепции Августина в средние века см. также *Гуревич А. Я.* Указ. соч., с. 84—139.

⁴⁵ Или же, лучше сказать, «теолога истории». Ибо, как верно заметил Плеханов, рассмотрение исторического процесса как осуществления божественного провидения есть «теологическое понимание истории» (см. *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения, т. 2. М., 1956, с. 636).

⁴⁶ О влиянии теократических идей Августина см. *Родников Н.* Указ. соч., с. 182 и сл.

ДЕФОРМАЦИЯ ОБРАЗЦА: ЗАРОЖДЕНИЕ СХОЛАСТИКИ

Глава первая КРУГ ЧТЕНИЯ

¹ О влиянии неоплатонизма в средние века см. *Garin E.* Studi sul Platonismo Medievale. Firenze, 1958; *Gregory T.* Platonismo Medievale. Roma, 1958.

² Клавдиан Мамерт был священником Вьенны в Галлии. Ум. ок. 474 г. Соч. в PL, t. 53. О нем: *Bömer F.* Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie. Leipzig, 1936.

³ О Фаусте из Рейя см. *Elg A.* In Faustum Reiensem Studia. Upsala, 1937.

⁴ *Gilson E.* History of Christian Philosophy, p. 97.

⁵ О Халцидии и его влиянии см. *Switalski B.* Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. Münster, 1902.

⁶ Слово «silva» (лес) — латинская калька греческого слова «hyle» — лес, строительный материал и т. п., служившего грекам, как мы знаем, и для обозначения философского понятия материи.

⁷ Феодосий Макробий жил в кон. IV — начал. V в. Иногда его идентифицируют с Макробием-политиком, спальничим «священного двора». Был язычником. Соч. *Macrobius.* Commentarium in Somnium Scipionis. Leipzig, 1893; О нем: *Whittaker T.* Macrobius. Cambridge, 1923; *Courcelle P.* Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1948, p. 3—36.

⁸ *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии, с. 56.

⁹ О критике Макробия Манегольдом Лаутенбахом см. *Gregory T.* Op. cit., p. 17—30.

¹⁰ *Голенищев-Кутузов И. Н.* Указ. соч., с. 55.

¹¹ Марциан Капелла жил в первой половине V в. Соч. *Martianus Capella. De nuptiis Mercurii et Philologiae.* Leipzig, 1925. О нем: *Monceaux P.* Les Africains. Paris, 1894, ch. IX.

¹² См. СН, p. 577—578.

Глава вторая

УНИВЕРСУМ РАССУЖДЕНИЙ: СЕВЕРИН БОЭЦИИ

¹ Боэций род. ок. 480 г. в патрицианской семье. Учился риторике и философии в Риме и, возможно, в Афинах или Александрии. Был воспитан своим будущим тестем сенатором Симмахом, которому впоследствии посвятил ряд своих сочинений. В 510 г. стал консулом и министром Теодориха. Участвовал в деле примирения готского королевства с Византией и в церковных спорах своего времени. В 524 г. был обвинен в участии в заговоре против Теодориха и заключен в тюрьму, где им была написана работа «Утешение философией». Его просьбы о помиловании не дали результата, и он был казнен в 526 г. Сочинения Боэция содержатся в PL, t. 63—64. Наиболее важные работы о нем: *Rand E.* Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1928, ch. V; *Cooper L.* A Concordance of Boethius. Cambridge (Mass.), 1928; *Brosch H.* Der Seinsbegriff bei Boethius. Innsbruck, 1931; *Patch H.* The tradition of Boethius. N. Y., 1935; *Barrett H.* Boethius, Some Aspects of His Times and Work. Cambridge, 1940; *Courcelle P.* Les Lettres grecques..., p. 257—312; *Rapisarda E.* La crisi spirituale di Boezio. Catania, 1947.

² *Grabmann M.* Geschichte der scholastischen Methode, Bd 1, S. 148; ср. *Rand E.* Op. cit., p. 135.

³ См. *Liebeschütz H.* Boethius and the legacy of Antiquity. — СН, p. 538—555.

⁴ См. *Grabmann M.* Op. cit., S. 148—177.

⁵ О христианских предшественниках Боэция в этом жанре см. *Favez C.* La convolution latine chrétienne. Paris, 1937.

⁶ Фома использовал его в своей «Summa theologiae» (I 26).

⁷ Ср. с доказательством Ансельма (PL, 158, col. 144—146).

⁸ См. СН, p. 587—591.

⁹ *Gilson E.* Op. cit., p. 102.

- ¹⁰ *Rand E.* Op. cit., p. 178.
- ¹¹ *Momigliano A.* Cassiodorus and the Italian culture of his time. — Proceedings of Brit. Acad., v. 41 (1955), p. 212.
- ¹² *Courcelle P.* Op. cit., p. 298—300.
- ¹³ СН, p. 550—555.
- ¹⁴ Цит. по: Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970, с. 137.
- ¹⁵ См. *Usener H.* Anecdoton Holderi. Bonn, 1877, p. 4.
- ¹⁶ Цит. по *McInerney R.* A History of Western Philosophy, v. 2, p. 55.
- ¹⁷ PL 64, col. 1302C.
- ¹⁸ PL 64, col. 1311B.
- ¹⁹ См. PL 64, col. 1311 BC. Подробнее см. *Gilson E.* Op. cit., p. 104—105.
- ²⁰ Разбор содержания этого трактата см. *McInerney R.* Op. cit., p. 54—59.
- ²¹ О влиянии теологических изысканий на развитие средневековой логики см. *Попов П. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- ²² См. PL 64, col. 11 A — 12 B.
- ²³ PL 64, col. 10D.
- ²⁴ Цит. по: *Голенищев-Кутузов И. Н.* Указ, соч., с. 104.
- ²⁵ PL 64, col. 75A.
- ²⁶ PL 64, col. 82 AB.
- ²⁷ PL 64, col. 82B—83A.
- ²⁸ PL 64, col. 83A—86D.
- ²⁹ PL 64, col. 85C.
- ³⁰ *Gilson E.* Op. cit., p. 101.
- ³¹ Цит. по: *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963, с. 225.
- ³² Подробнее об эстетике Бозэция, и в частности о содержании его трактата о музыке, см. *Уколова В. И.* Из истории эстетических учений раннего средневековья. — Европа в средние века. М., 1972; о Бозэции как теоретике музыки: *Pottiron H.* Voëse, théoricien de la musique grecque. Paris, 1961.

Глава третья

ФОРМА КУЛЬТУРЫ:

ФЛАВИЙ КАССИОДОР

‡ Магн Флавий Кассиодор Сенатор (ок. 477 — ок. 570). Соч. в PL, t. 69—70. О нем: *Momigliano A.* Cassiodorus and Italian Culture of his Time, p. 207—245; *Courcelle P.* Op. cit., p. 312—

388; *Lamma P.* Cultura e vita nell' esperienza di Cassiodoro. — «Studium», 43 (1947), p. 234—241; *Löwe H.* Cassiodor. — Romanische Forschungen, Bd 60 (1947), S. 420—446. О социально-историческом месте Кассиодора см. *Удальцова З. В.* Италия и Византия в VI в. М., 1959.

² PL 70, col. 1283AB.

³ О классификации наук в средние века см. *Marietan J.* Le problème de la classification des sciences d'Aristote à Saint Thomas. Paris, 1901.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

De Abrah.	— De Abrahamo
De conf.	— De confusione linguarum
De migr.	— De migratione Abrahae
De mut.	— De mutatione nominum
De opif.	— De opificio mundi
Leg. alleg.	— Legum allegoriae

ЮСТИН МАРТИР

Apol. I	— Apologia I
Apol. II	— Apologia II
De res.	— De resurrectione
Dial.	— Dialogus cum Tryphone

ТАТИАН

Adv.	— Adversus graecos
------	--------------------

АФИНАГОР

Leg.	— Legatio pro christianis
------	---------------------------

ТЕОФИЛ АНТИОХИЙСКИЙ

Aut.	— Ad Autolicum
------	----------------

ПРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Contr. haer.	— Contra haereses
--------------	-------------------

ИПОЛИТ РИМСКИЙ

Contr. Noet.	— Contra Noetum
Phil.	— Philosophumena

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Paed.	— Paedagogus
Protr.	— Protrepticus
Str.	— Stromata

ОРИГЕН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Contr. Cels.	— Contra Celsum
De pr.	— De principiis
In Gen.	— Homiliae in Genesin
In Ioan.	— In Evangelium Ioannis
In Luc.	— In Evangelium Lucae
In Rom.	— In Epistulam ad Romanos

МИНУЦИЙ ФЕЛИКС

Oct. — Octavius

ТЕРТУЛЛИАН

Ad Scap. — Ad Scapulam
 Adv. gnost. — Adversus gnosticos
 Adv. Marc. — Adversus Marcionem
 Adv. Pr. — Adversus Praxeam
 Adv. Val. — Adversus Valentinianos
 Apol. — Apologeticus
 De an. — De anima
 De bapt. — De baptismo
 De car. — De carne Christi
 De fuga — De fuga in persecutione
 De idol. — De idololatria
 De pr. — De praescriptione haereticorum
 De pudic. — De pudicitia
 De test. — De testimonio animae

АРНОБИЙ

Adv. gen. — Adversus gentes

ЛАКТАНЦИЙ

De div. — De divinis institutionibus
 De op. — De officio Dei

ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ

Hex. — Homiliae in Hexaemeron

ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН

Or. — Orationes

ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Contr. Eun. — Contra Eunomium
 De vit. — De vita Moysis
 De opif. — De hominis officio
 In Cant. — In Canticum Canticorum

ИЛАРИЙ ИЗ ПУАТЬЕ

De Syn. — De Synodis
 De Tr. — De Trinitate
 In Mat. — In Mathaei Evangelium
 Tr. Ps. — Tractatus super Psalmos

ВИКТОРИН АФР

Ad. Cand. — Ad Candidum
 Adv. Ar. — Adversus Arium

ИЕРОНИМ СТРИДОНСКИЙ

Ep. — Epistulae
 De script. — De scripturis sacris

АМВРОСИЙ МЕДИОЛАНСКИЙ

De bon. mort. — De bono mortis
 De fid. — De fide catholica
 De Is. — De Isaac et anima

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ

Conf.	— Confessiones
Contr. Acad.	— Contra Academicos
Contr. Cres.	— Contra Cresconium
Contr. ep. Fund.	— Contra epistolam Manichaei quam vocat Fundamenti
Contr. Faust.	— Contra Faustum Manichaeum
Contr. Jul.	— Contra Julianum
De an. et ejus orig.	— De anima et ejus origine
De cat. rud.	— De catechizandis rudibus
De civ. Dei	— De civitate Dei
De div. qu.	— De diversis quaestionibus LXXXIII
De doctr. chr.	— De doctrina christiana
De fid. et symb.	— De fide et symbolo
De Gen. ad lit.	— De Genesi ad litteram
De Gen. contr. Man.	— De Genesi contra Manichaeos
De Gen. op. imp.	— De Genesi opus imperfectum
De haer.	— De haeresibus
De im. an.	— De immortalitate animae
De lib. arb.	— De libero arbitrio
De mag.	— De magistro
De mor.	— De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum
De mus.	— De musica
De nat. bon.	— De natura boni
De ord.	— De ordine
De pec. mer.	— De peccatorum meritis
De pr. sanct.	— De praedestinatione sanctorum
De qu. an.	— De quantitate animae
De spir. et lit.	— De spiritu et littera
De Trin.	— De Trinitate
De ut. cred.	— De utilitate credendi
De ut. jejun.	— De utilitate jejunii
De ver. rel.	— De vera religione
De vit. beat.	— De vita beata
En. in Ps.	— Enarrationes in Psalmos
Ep.	— Epistolae
In Ioan. Ev.	— In Ioannis Evangelium
Retr.	— Retractationes
Serm.	— Sermones
Sol.	— Soliloquia

КЛАВДИАН МАМЕРТ

De stat. an.	— De statu animae
--------------	-------------------

МАКРОВИЙ

In Somn.	— In Somnium Scipionis
----------	------------------------

БОЭЦИЙ СЕВЕРИН

Cons.	— Consolatio Philosophiae
De Trin.	— De Trinitate
Inst. ar.	— Institutio arithmetica
Inst. mus.	— Institutio musica

КАССИОДОР СЕНАТОР

Inst. — Institutiones litterarum divinarum et saecularum

ЦИЦЕРОН МАРК ТУЛЛИЙ

Acad. prior. — Academica priora

De divin. — De divinatione

De fin. — De finibus bonorum et malorum

De nat. deor. — De natura deorum

De rep. — De republica

Tusc. — Disputationes Tusculanae

ПЛОТИН

Enn. — Enneades

ПОРФИРИЙ

Sent. — Sententiae ad intelligibilia ducentes

PG — Patrologia graeca, ed. Migne

PL — Patrologia latina, ed. Migne

CH — The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge, 1970.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абеляр П. 5, 17, 18, 184, 350
 Августин 4, 12, 13, 15, 17, 22, 32, 54, 57, 69, 87, 101, 122, 123, 127, 138, 143, 144, 150, 155, 163—165, 167, 169, 176, 179, 180, 183—340, 343, 344, 346—348, 356, 364—366, 382, 384, 386—393, 398, 403, 409—418
 Аверинцев С. С. 22, 395
 Авзоний 235
 Авиценна 281
 Адамов И. 408
 Адриан 357, 397
 Александр Афродизийский 376
 Александр Гальский 281
 Александр Македонский 215
 Алкуин 184, 329
 Альберт фон Больштедт (Великий) 13, 16, 329, 355
 Амвросий Медиоланский 54, 101, 103, 143, 155, 163, 176, 178—180, 218, 220, 221, 314, 408, 412
 Аммоний Саккас 91, 95, 400, 401
 Анаксагор 192
 Анаксимандр 96, 171, 192
 Анаксимен 192, 196
 Ансельм Кентерберийский 17, 87, 184, 228, 264, 271, 281, 287, 329, 346, 360, 369, 387, 409, 412, 414, 419
 Антиох из Аскалона 201
 Антонин Пий 56, 357
 Апулей 14, 70, 102, 109, 131, 190, 195, 197, 208, 209, 348
 Аристид 56, 396
 Аристипп 62
 Аристотель 12, 13, 17, 63, 64, 66, 76, 77, 90, 117, 130, 147, 149, 154, 171, 184, 190, 192, 193, 200, 209, 256, 262, 263, 281, 303, 323, 327, 347, 356, 357, 364, 365, 369, 371—378, 380, 386, 400, 404
 Аркесилай 190, 201, 238
 Арнобий 57, 127—133, 136, 138, 141, 190, 221, 403
 Архелай 192
 Архимед 283, 380
 Афанасий (Великий) 101, 143, 164, 165
 Афинагор 56, 65—68, 73, 399
 Беда Достопочтенный 340
 Бейль П. 249
 Бёме Я. 281
 Беренгарий Турский 5
 Беркли Д. 283
 Бернар Клервосский 184, 271
 Бово Саксонский 350
 Бонавентура 13, 264, 281, 290, 303, 311, 350
 Бозций 12, 17, 22, 57, 209, 345, 346, 353, 355—384, 387, 389—391, 419, 420
 Брейе Э. 394
 Бэкон Ф. 194, 249, 311
 Валентин 32, 73, 116
 Валентиниан II 408
 Варнава 31
 Варрон 102, 190, 196, 213, 214, 317, 355
 Василид 32
 Василий Кесарийский (Великий) 12, 143, 144, 149—155, 158, 163, 179, 231, 404, 405, 415
 Вергилий 176, 177, 189, 352, 398, 411
 Викторин Марий 163, 164, 169—176, 190, 221, 346, 355, 371, 373, 390, 407

- Витгенштейн Л. 20, 415
 Вольтер Ф. М. 214
 Вольф Х. 283
 Вольфгелм Кёльнский 351
 Гален 254, 283
 Гарнак А. 7, 396
 Гегель Г.-В.-Ф. 19, 171, 283
 Гейзерих 410
 Геллий Авл 190, 198
 Гераклеон 32
 Гераклит 57, 60, 107, 116
 Гермес Трисмегист 215, 411
 Гермий 398
 Геродот 190
 Гесиод 77
 Гильом де Конш 350, 355
 Гоббс Т. 311
 Голенищев-Кутузов И. Н. 352
 Гомер 39, 412
 Гораций 177
 Готшальк 184, 329
 Грабман М. 5, 21, 356, 399
 Грациан 408
 Григорий I (Великий) 57, 143, 353
 Григорий Назианзин (Богослов) 143, 147, 150, 155—158, 404, 405, 416, 417
 Григорий Нисский 13, 45, 54, 100, 143, 144, 149, 150, 158—163, 264, 279, 310, 326, 390—392, 405, 415, 416
 Гуго Сен-Викторский 15, 340, 350
 Дамасий (папа) 177
 Де Вульф М. 5
 Демокрит 107, 200, 411
 Декарт Р. 243, 249, 259, 275, 311, 316, 317, 412
 Деций 401
 Джемс У. 414
 Джон Пеккам 281
 Дильс Г. 75
 Диоген из Аполлонии 192
 Диоген Лаэртций 192
 Диоген Синопский 62, 200
 Диоклетиан 26, 133, 403
 Дион Хризостом 200
 Дионисий (Младший) 62
 Донат Элий 176
 Дунс Скот 13, 184, 281, 290, 291, 292, 414
 Евгемер Сицилийский 215, 411
 Евклид 380
 Евномий 159
 Еврипид 66
 Евсевий Кесарийский 221, 339, 402, 403
 Евстахий 352
 Жан де Рошель 184
 Жильсон Э. 5, 169, 287, 303, 348, 364, 378, 399, 404, 407, 413, 415
 Зенон (стоик) 116, 130, 201
 Зеферин (папа) 78, 399
 Ибн-Габируль 290
 Иванка фон Э. 22
 Игнатий Антиохийский 31
 Иероним Стридонский 65, 75, 94, 100, 127, 138, 143, 149, 155, 176—178, 221, 408
 Иларий из Пуатье 32, 103, 163—169, 175, 179, 389, 390, 406, 407
 Иоанн Дамаскин 144
 Иоанн Златоуст 155, 180
 Иоанн Солсберийский 340
 Иоанн Филопон 217
 Иоахим Флорский 119, 340
 Иосиф Флавий 190
 Ипполит Римский 33, 70, 71, 75—78, 116, 399
 Иринея Лионский 33, 70—75, 399, 417
 Исидор (гностик) 32
 Исидор Севильский 11, 16, 233, 340, 355
 Калаган Д. 415
 Кальвин Ж. 416
 Кандид 170
 Кант И. 297
 Карл Великий 4, 394
 Карлейль А. 417
 Карнеад 130, 190, 201, 238, 239
 Карпократ 32
 Кассиодор 13, 203, 231, 345, 348, 366, 380, 383—387, 389, 420, 421

Катон (Младший) 213
Квинтиллиан 164
Киприан Карфагенский
104, 134, 164, 221
Клавдиан Мамерт 203, 347,
348, 384, 418
Климент Александрийский
14, 33, 57, 79—91, 100—
103, 108, 113, 221, 399,
400
Климент Римский 31
Кодрат 56, 396
Константин Великий 26,
29, 31, 133, 141, 339, 402,
403
Констанций 406
Коплстон Ф. 20, 417
Ксенофан 213
Курсель П. 364, 412
Кьеркегор С. 129
Лабен Корнелий 190
Лактанций 57, 127, 133—
141, 164, 212, 221, 314,
403, 404
Ламетри Ж. О. 129
Лев Египетский 196, 215
Лейбниц Г. В. 275, 283,
297, 311, 329, 413, 416
Либаний 217
Либешютц Х. 364
Лиутпранд 410
Локк Д. 311
Лонгин 91
Лосев А. Ф. 395
Лукиан 398
Лукреций 137, 199, 283
Макробий 12, 349—352, 418,
419
Максим Исповедник 90,
144, 162, 407
Мальбранш Н. 271
Манегольд Лаутенбах 351,
419
Мани 216, 411
Марк Аврелий 65, 66, 357,
397, 399
Маркион 116
Маркус Р. 243, 317
Марру А. 235
Марциан Капелла 353—
355, 358, 379, 419
Матфей из Акваспарты
281

Минуций Феликс 103—111,
127, 134, 221, 402
Момильяно А. 364
Монтень М. 249
Музоний Руф 102
Немезий из Эмеса 406
Нерон 357
Никомах из Геразы 379,
380, 382
Ноэт 399
Ноулс Д. 22, 191
Нума Помпилий 196
Нумений 64, 398
Нуриссон Ж. 191
Овербек Ф. 22
Оккам У. 5, 20, 184, 340,
370
Ореоль Пьер 20
Ориген 9, 13, 33, 54, 57, 79,
80, 88, 91—102, 147, 148,
164, 179, 212, 221, 389,
392, 400, 401
Орозий 340
Пантен 80, 399
Папий 31
Парменид 171
Паскаль Б. 129, 271
Пацидий 339
Петр Дамиани 409
Петр Ломбардский 12, 13,
184
Пиррон 77, 237
Пифагор 52, 64, 134, 192,
283, 365
Платон 12, 14, 47, 52, 57,
59, 61, 62, 64, 66, 68, 76,
77, 84, 107, 127, 130, 149,
170, 191, 195—197, 200—
203, 205—209, 213, 227,
268, 269, 274, 275, 281,
283, 335, 347, 349, 361,
364, 365, 369, 371, 372,
374, 375, 378, 380, 382,
386, 397, 404
Плеханов Г. В. 418
Плиний Старший 190, 355
Плотин 7, 91, 94, 95, 98, 101,
145—147, 153, 170, 173,
174, 190, 195, 203—206,
208, 209, 255, 256, 262,
268—270, 272, 277, 280,
283, 287—290, 298, 303,

346, 349—351, 382, 400,
401, 407, 411, 412, 413
Плутарх 70, 109, 331
Попов И. В. 256, 411
Порфирий 12, 14, 101, 190,
195, 197, 203—209, 214,
252, 289, 346, 373, 374,
378, 404, 407, 411, 412
Преображенский П. Ф. 403
Прокл 7, 14, 76, 109, 304,
306, 406
Проспер Аквитанский 329
Псевдо-Дионисий (Ареопа-
гит) 38, 90, 100, 144, 150,
162, 163, 276, 278, 306, 346,
405—407
Птолемей 380
Рабан Мавр 184, 329
Раймунд Луллий 370
Рассел Б. 20, 238, 292, 408
Роджер Марстон 281
Руфин 177
Рэнд Э. 27, 364
Сальвиан 340, 417
Сартр Ж. П. 20
Сенека (Младший) 65, 102,
111, 164, 177, 190, 198,
209, 213, 357, 365, 411
Септимий Север 399, 400
Сервий 352
Сигер Брабантский 5
Симмах (Младший) 419
Симмах (Старший) 235,
352, 409
Сократ 60, 64, 68, 76, 117,
193, 195, 274, 359, 365,
366
Софокл 66
Спиноза Б. 311, 405
Сцевола Муций 213, 215
Тамин Р. 408
Татиан 57, 62—65, 66, 103,
111, 116, 190, 398
Таулер Иоганн 281
Тахо-Годи А. А. 404
Теодорих 357, 383, 419
Теофил 57, 65, 68—70, 72,
103, 111, 116, 399
Тертуллиан 57, 66, 103,
110—128, 132, 134—137,
141, 163, 212, 221, 314,
390, 393, 402, 403
Тит Ливий 190

Толлинтон Р. 400
Томас Бекет 340
Траян 357
Трубецкой Е. Н. 412
Трэльч Э. 417
Уолтер Мап 350
Фалес 130, 192, 196
Фауст из Рейя 347, 418
Феодосий I (император)
31, 339, 408
Фиггис Д. 417
Филон Александрийский
5, 47—54, 57, 59, 60, 64,
69, 81, 83, 87, 88, 90, 102,
103, 147, 149, 177, 277,
389, 391, 396
Фома Аквинский 13, 16, 87,
108, 184, 209, 229, 264,
281, 291, 337, 340, 369,
387, 419
Фотий (патриарх) 16, 400
Фридрихизий Турский 217
Халцидий 13, 349, 350, 418
Хинкмар 184, 329, 340
Хрисипп 130
Цицерон 65, 102, 104, 111,
118, 127, 133, 134, 164,
176—178, 189—191, 198,
199, 213, 238, 283, 317,
336, 350, 355, 357, 412
Шелдон-Уильямс И. 406
Шеллинг Ф. В. 20, 283
Эгидий Римский 340
Экхарт И. 45, 264, 281, 407
Эмпедокл 78
Энгельс Ф. 28, 32, 57
Энний 411
Эпикур 83, 107, 130, 137,
199, 200, 403
Эразм Роттердамский 249
Эриугена Иоанн Скот 100,
108, 163, 184, 329, 346,
350, 354, 355, 387, 405—
407
Юлиан Отступник 407
Юм Д. 249
Юстин (историк) 190
Юстин Мартир (Мученик)
56—64, 66, 82, 83, 103,
221, 391, 397, 398
Ямвлих 7, 101, 306

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	
ПОНЯТИЕ И ПРОБЛЕМА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ	3
НАЧАЛЬНАЯ СТАДИЯ: I—IV ВВ.	
	23
Глава первая	
ИСТОКИ	25
1. Предпосылки	—
2. Scriptura Sacra	35
3. Exegesis	46
Глава вторая	
ГРЕКОЯЗЫЧНАЯ АПОЛОГЕТИКА	55
1. Юстин и Татиан	57
2. Афинагор и Теофил	65
3. Ириней и Ипполит	70
Глава третья	
НАЧАЛО ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ СПЕКУЛЯЦИИ: КЛИМЕНТ И ОРИГЕН	80
Глава четвертая	
ЛАТИНСКАЯ АПОЛОГЕТИКА	101
1. Минуций и Тертуллиан	103
2. Арнобий и Лактанций	128
Глава пятая	
НАЧАЛО КЛАССИЧЕСКОЙ ПАТРИСТИКИ	143
1. Христианская спекуляция и неоплатонизм: каппадокийцы	147
2. Иларий и Викторин	163
3. Иероним и Амвросий	176
ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА: АВРЕЛИЙ АВГУСТИН	
	181
Глава первая	
СОМНЕНИЕ И ВЕРА	186
1. Августин и греческая философия	192
2. Августин и путь веры	210

Глава вторая	
ИСТИНА И ЗНАНИЕ	236
1. Достоверность	—
2. Чувственность	251
3. Разум	264
Глава третья	
МИР И ЧЕЛОВЕК	283
1. Бытие	284
2. Время	292
3. Космос	298
4. Человек	312
5. Благо	317
6. История	330
ДЕФОРМАЦИЯ ОБРАЗ-	
ЦА: ЗАРОЖДЕНИЕ СХО-	
ЛАСТИКИ	
	341
Глава первая	
КРУГ ЧТЕНИЯ	346
Глава вторая	
УНИВЕРСУМ РАССУЖДЕНИЯ: СЕВЕРИН БОЭЦИЙ	356
1. Философия	358
2. Логика	372
3. Музыка	379
Глава третья	
ФОРМА КУЛЬТУРЫ: ФЛАВИЙ КАССИОДОР	383
ПОСЛЕСЛОВИЕ	387
ПРИМЕЧАНИЯ	394
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	422
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	426

Майоров Г. Г.

М 14 Формирование средневековой философии (латинская патристика).— М., Мысль, 1979.— 431 с.

В пер.: 1 р. 80 к.

Книга представляет собой первое в советской литературе исследование философии эпохи возникновения и утверждения христианства в Западной Европе (I—VI вв.). Привлекая богатый, по большей части не освещенный в нашей литературе материал, автор на широком культурно-историческом фоне анализирует философские, эстетические и социально-политические концепции этого периода, прослеживает их влияние на философскую мысль зрелого средневековья. С наибольшей полнотой раскрыты взгляды Августина и Боэция — мыслителей, оказавших прямое воздействие на философскую культуру Запада.

Книга адресована специалистам-философам, а также всем изучающим позднюю античную и средневековую философию.

1 Ф

М 10501-150
004(01)-79 20-79

ГЕННАДИЙ ГЕОРГИЕВИЧ МАЙОРОВ

**ФОРМИРОВАНИЕ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ
(латинская патристика)**

ИБ № 1102

Заведующая редакцией **Л. В. ЛИТВИНОВА**
Редактор **А. В. АНТОНОВ**
Оформление художника **С. Я. БЕЙДЕРМАНА**
Художественный редактор **С. М. ПОЛЕСИЦКАЯ**
Технический редактор **И. И. СОШНИКОВА**
Корректор **Т. М. ШПИЛЕНКО**

Сдано в набор 13.03.79. Подписано в печать 28.08.79. А 08187. Формат 84×100¹/₃₂. Бумага типографская № 1. Обыкновенная новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 21,06. Учетно-издательских листов 21,9. Тираж 25 000 экз. Заказ № 535. Цена 1 р. 80 к.

Издательство «Мысль». 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Отпечатано в типографии им. Котлякова издательства «Финансы» Государственного Комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 191023, Ленинград Д-23, Садовая, 21 с матриц ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградского производственно-технического объединения «Печатный Двор» имени А. М. Горького «Союзполиграфпрома» при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15. Заказ № 498.

