

**Майоров Г.Г.**

**Формирование средневековой  
философии**

**латинская патристика**

**Москва  
«Книга по Требованию»**

УДК 101  
ББК 87  
М12

М12 **Майоров Г.Г.**  
Формирование средневековой философии: латинская патристика / Майоров Г. Г. – М.: Книга по Требованию, 2012. – 433 с.

**ISBN 978-5-458-28544-5**

Книга представляет собой первое в советской литературе исследование философии эпохи возникновения и утверждения христианства в Западной Европе (I—V 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 в Бозеция — мыслителей, оказавших прямое воздействие на философскую культуру Запада. Книга адресована специалистам-философам, а также всем изучающим позднюю античную и средневековую философию.

**ISBN 978-5-458-28544-5**

© Издание на русском языке, оформление  
«YOYO Media», 2012

© Издание на русском языке, оцифровка,  
«Книга по Требованию», 2012

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

[www.samizday.ru/reprint](http://www.samizday.ru/reprint)



крытую конфронтацию (например, в случае с Беренгарием, Абеляром 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 самосознания 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 схоластика<sup>6</sup>, 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. Грабмана<sup>7</sup> 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 позднерабовладельческого, 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. неоплатонизма<sup>8</sup>, 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 иудаистское 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-иудаистических 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 средневековья<sup>9</sup>. 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 опекуной? 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* — патристику<sup>10</sup>: 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 гордыни<sup>11</sup>, 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 культуры<sup>12</sup>. 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, *канонного* или *классической* 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 насковзь экзегетична), ни почти всей средневековой философии; но тогда не было бы и теологии и даже самой религии откровения, ибо однозначность сакраментальных «логий» лишила 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-

жет 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 мысления 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 болеевольное обращение с текстом и большая степень отвлечения от него. Поэтому трактаты, комментирующие античных классиков (а также комментарии «второй интенции» типа комментариев на Мак-

робля, 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 религия<sup>13</sup> — 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-