

Мартин Грабман
*История схоластического
метода*

Первый том:
Схоластический метод от первых истоков в святоотеческой
литературе до начала XII века
1957



Мартин Грабман
История схоластического
метода. Первый том:
Схоластический метод
от первых истоков
в святоотеческой литературе
до начала XII века 1957

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70327378

ISBN 9785006228238

Аннотация

В первом томе подробно освещен 1 этап: 9—10в – ранняя схоластика (Абеляр, Аксельм Контельбергский); первый этап схоластики – ранний период (IX—XII века н. э.) представлен творчеством философов: Иоанном Скоттом Эриугеной (810–877 гг.), Ансельмом Кентерберийским (1033–1109 гг.), Пьером Абеляром (1079–1142 гг.) и др.

Содержание

Предисловие	7
Первый раздел. Введение в историю схоластического метода	11
Первая глава. Схоластический метод в суждениях современности	11
Вторая глава. Определение схоластического метода	55
Глава третья. Источники и литература по истории схоластического метода	71
Второй раздел. Зарождение схоластического метода в патристике	97
Первая глава. Общие предварительные замечания. Христианство и интеллигибизм. Фундаментальная позиция патристики по отношению к греческим спекуляциям. Платонизм» Отцов Церкви	97
Вторая глава. Зарождение схоластического метода в греческой литературе Отцов	131
§1. Начало умозрительного проникновения и систематизации содержания откровения с помощью греческой, прежде всего платонической, философии	131
§2 Аристотелизм в христианской греческой	158

и восточной литературе. Схоластика
поздней греческой патристики
Конец ознакомительного фрагмента.

**История
схоластического метода
Первый том:
Схоластический метод
от первых истоков
в святоотеческой
литературе до начала
XII века 1957**

Мартин Грабман

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Мартин Грабман, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0062-2823-8 (т. 1)

ISBN 978-5-0062-2820-7

Предисловие

Идея написать историю схоластического метода возникла у меня в самом начале изучения философии и теологии Средних веков. Эти исследования убедили меня в том, что знание метода, научных методов работы схоластов, имеет огромное значение для более глубокого понимания и правильной оценки средневековых спекуляций. Взгляд в интеллектуальную мастерскую средневековых мыслителей, исследование их научных рабочих целей, идеалов и их средств раскрывает нам возникновение и развитие схоластического учения и позволяет распознать его связь с более ранними и более поздними школами мысли, что во многом способствует и поддерживает исторический подход к схоластике. Изучение того, как схоласты пришли к своим научным результатам, позволяет глубже понять и сами эти результаты; знакомство с методом схоластов также является руководством для систематической реализации содержательных положений схоластического вероучения.

История схоластического метода может быть написана только в том случае, если будет проработан весь исходный материал, из которого можно узнать развитие и сущность схоластического метода. При этом недостаточно изучить печатные оригиналы, необходимо полностью исследовать соответствующие ненапечатанные тексты. Без такого изучения

рукописного материала важные моменты и факторы в развитии схоластики могут быть не распознаны вообще или, по крайней мере, в недостаточной степени. Поэтому я сначала собрал печатные и непечатные материалы для исторического анализа научного метода высокой схоластики, особенно метода святого Фомы. Исторический анализ метода высокой схоластики привел меня к ранней схоластике XII века. Анализируя основы философско-богословского метода как в высокой, так и в ранней схоластике, я постоянно сталкивался с патристическими и античными философскими пластами. Поиск и анализ источников привели меня из эпохи святого Фомы Аквинского в века христианской античности.

При обработке и представлении собранного материала я придерживаюсь противоположного подхода. Я начинаю с первых зачатков и оснований схоластического метода в патристике, прослеживаю развитие этих зачатков и зародышей в пресхоластике и показываю развитие схоластического метода у святого Ансельма Кентерберийского. Этому посвящен первый том. Второй том будет посвящен дальнейшему развитию схоластического метода с начала XII века до порога собственно высокой схоластики, с привлечением большого количества ненапечатанного материала. Третий том будет посвящен научному методу святого Фомы и его современников-теологов, то есть завершению схоластического метода в эпоху высокой схоластики.

Поскольку сбор материала для второго тома почти завер-

шен и большая часть третьего тома закончена, публикация этих томов, если Бог даст мне силы и здоровье, не заставит себя ждать.

Даже если проблемы, которым посвящена моя публикация, носят строго научный характер и относятся к области изучения догматики и истории догматики, истории философии и истории богословской литературы, мои объяснения, тем не менее, должны претендовать на более общий и современный интерес, выходящий за пределы этих специализированных дисциплин. В конце концов, метод науки и отдельных наук – излюбленная тема современной научной мысли. Схоластический метод был выдвинут на первый план недавними выступлениями в церкви и теологии в связи приходом эпохи неоклассицизма. Представление хода его развития на основе источников может наилучшим образом указать путь к правильному оценочному суждению о схоластическом методе. Наконец, и для современного католического священника и богослова, полезного для возвышения и прояснения идеального научного чувства, будет поучительно, если ему покажут с помощью источников, как великие мыслители прошлого Церкви ставили и отвечали на самые высокие вопросы, которые могут занимать человеческий дух.

Во главе этого первого тома моей истории схоластического метода стоит посвящение Генриху Денифле. Этот блестящий исследователь истории средневековой науки, который умер слишком рано, не только способствовал моей ра-

боте своими образцовыми и фундаментальными трудами, но и ценной личной поддержкой.

Пользуясь случаем, я хотел бы выразить самую искреннюю благодарность директорам библиотек, чьи рукописные и книжные собрания были предоставлены для этого первого тома, в частности Королевской придворной и государственной библиотеке в Мюнхене, Королевской университетской библиотеке в Эрлангене, Библиотеке Ватикана в Риме, Национальной библиотеке в Париже и Королевской библиотеке, а также Библиотеке семинарии в Айхштетте. Я также глубоко обязан моим друзьям Фридриху Дегенхардту, учителю королевской гимназии, и Михаэлю Раклю, дьякону, за их помощь в исправлении печатных листов и Алоису Бенгелю, дьякону, за составление указателя лиц.

Эйхштетт, 21 апреля 1909 г., 800-летие со дня смерти св. Ансельма Кентерберийского.

Первый раздел. Введение в историю схоластического метода

Первая глава. Схоластический метод в суждениях современности

«Для нас сегодня, – пишет Г. Крюгер¹, – название схоластики не имеет хорошего звучания. Если мы знаем или думаем, что знаем об ученом, особенно о богослове, что он, не понимая в полной мере проблем настоящего, тщетно пытается осветить устаревшее содержание устаревшим методом под давлением авторитетного прошлого, то мы называем его схоластом».

Эти слова не звучат обнадеживающе для того, кто занимается схоластикой, кто делает объектом своих исследований доктринальную структуру схоластики и кто специально выбирает в качестве предмета своих изысканий историю схоластического метода.

Писать историю схоластического метода не означает ли это ²так же, как отвернуться от жизни и начинаний совре-

¹ Догмат о Троице и божественном человечестве, Тюбинген 1905, 259.

² Ср. К. Beth, *Die Moderne und die Prinzipien der Theologie*, Berlin 1907, 35 ff. Ср. также R. Eucken, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1904) 273 ff: «Zum Begriff

менного духа, наиболее яркими чертами которого являются индивидуализм, почитание личности и эмпиризм или чувство реальности, и обратить незаслуженный интерес к тому времени и той школе мысли, которая в своей односторонней преданности общему и абстрактному не понимала индивидуальности и эмпиризма, становления и развития?

Не похож ли историк схоластики на антиквара, коллекционера, усердно собирающего старые монеты, давно вышедшие из моды, старинные картины и артефакты, которые интересуют только специалистов и энтузиастов? В наши дни, когда серьезность времени требует живого контакта с проблемами, течениями и стремлениями современности, когда спор о мировоззрениях зовет духов на поле боя, разве нет для католического теолога более насущных задач и трудов, чем трудоемкое, кропотливое исследование научного метода и направления, отделенного от интеллектуальной жизни современности барьером веков? Эти вопросы могут возникнуть у историка схоластического метода в начале его работы.

Однако эти сомнения вскоре исчезают, когда благодаря серьезному погружению в широкий круг печатных и непечатных источников развитие и характер схоластической доктрины и метода предстают перед душой в более конкретных и ясных формах и раскрываются перед пытливым взором как интересное явление, растянутое на века, как значительная эпоха в интеллектуальной истории человечества.

Само по себе представляет большой интерес вникнуть в научный образ мыслей и работы прошлых времен, тщательно проследить возникновение и развитие такой школы мысли и действующие в ней факторы и силы, прочитать по литературным памятникам этих времен, как такое научное направление отражалось в отдельных мыслителях, давали ли они ясный отчет себе и потомству о своих методах и целях работы или же просто следовали и использовали эти методы на практике в своих произведениях. Соответственно, схоластический метод, особенно когда генетический подход обнаруживает его корни и основания в патристике, представляет собой объект законного исторического и богословского интереса.

Однако утверждение, что современность не интересуется схоластикой, схоластическим методом, что схоластика стоит совершенно в стороне от вопросов, занимающих научное настоящее, отнюдь не соответствует действительности. Не только католические богословы, философы и историки, стоящие на почве католического мировоззрения, интересуются схоластическим методом, но и мыслители акаатолической и антикатолической ориентации всячески высказываются о схоластике и схоластическом методе, высказывают о нем ценностные суждения и ставят именно в отношении схоластики вопросы, которые самым глубоким образом затрагивают современную интеллектуальную жизнь.

Иначе и быть не может.

Исторический анализ современных интеллектуальных течений невозможен без того, чтобы в конце концов не вспомнить о средневековой мысли и знании. Ведь наиболее значимые для развития современной философии мыслители, такие как Декарт, Спиноза и Лейбниц,³ во многом связаны со схоластикой. Изучение современных проблем в их исторических основаниях и предпосылках не раз будет наталкиваться на схоластические пласты.

Кроме того, тесная интеграция схоластической мысли с католицизмом делает ее современной проблемой для мыслителей вне католического мировоззрения, которые объективно наблюдают и оценивают тенденции и веяния современной интеллектуальной жизни.

Этот современный интерес к схоластическому методу мы сейчас продемонстрируем и докажем на конкретных примерах, приведя ниже различные оценочные суждения о схоластике, высказанные современными мыслителями, желательно полностью. Сначала выскажутся некатолические философы и теологи, а затем будут процитированы мнения некоторых католических теологов и мыслителей наших дней.

³ Cf. v. Hertling, *Descartes' Beziehungen zur Scholastik*, in *Sitzungsberichte der bayrischen Akademie der Wissenschaften* 1897 und 1899; Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze, dedicated to Zeller on the occasion of the 50th anniversary of his death*, Leipzig 1887; Rintelen, *Leibnizens Beziehungen zur Scholastik*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1903, 157 ff 307 ff; Pendzig, *Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, Bonn 1908.

Для историка схоластического метода интересно, если после того, как он набросал и разработал максимально четкую картину развития, природы и ценности средневекового стремления к знанию с помощью глубокого изучения источников, он может воспринять многообразные суждения и озарения объекта своего исследования со стороны ведущих современных умов и соотнести их с эталоном реальности, распознанным с помощью исследования источников. Эти часто расходящиеся, часто диаметрально противоположные оценочные суждения, поток вопросов, поставленных и отвеченных самым разнообразным образом, иногда вопиющий контраст этих суждений с источниками – все это дает историку схоластического метода гарантию того, что история схоластики, основанная на источниках, *sine ira et studio* и выполненная исключительно по строго научным стандартам, – не лишняя, а очень своевременная работа.

Чтобы представить схоластический метод в свете католических суждений, сначала будут изложены взгляды философов Фридриха Паульсена, Вильгельма Дильтея и Рудольфа Юкена на этот счет.

Фридрих Паульсен⁴ описывает питательную среду схоластики как «стремление объединить веру и знание в единую систему или вывести основные положения церковной доктрины из разума». «Целью схоластической философии было доказать, что вера Церкви разумна и находится в об-

⁴ *Philosophia militans*, Berlin 1908, 33.

щем согласия с научным знанием, — цель, которую мы можем понять и сейчас».⁵ «По мнению Паулсена, философия Средневековья является полурационалистической, поскольку, несмотря на все признание высших истин откровения, разум все же признает, что основание всех вещей лежит в вечной причине, и поскольку разум также показывает, что конкретные спасительные доктрины христианской веры, даже если они не могут быть выведены из разума, не противоречат разуму⁶. «Схоластическая теология, — как выражает эту мысль в более резкой форме Паулсен в другом отрывке⁷, — является и хочет быть рациональной теологией; она признает откровение и веру Церкви, но ищет более высокую форму для того же содержания; она хочет, подобно тому, как позже пытается гегелевская философия, преобразовать веру и растворить ее в знании, в диалектико-спекулятивном познании: *fides quaerens intellectum*, Ансельм уже сформулировал программу, которая затем не осуществилась без внутренних преобразований самой веры.

С одной стороны, приверженность традиции, желание следовать авторитету образуют странный контраст с этим рационализмом: именно внутренний конфликт, возникающий на этой почве, привел к распаду схоластических си-

⁵ Paulsen, *Die deutschen Universitäten*, Berlin 1902, 35 36.

⁶ Ders, *Philosophia militans*, 34.

⁷ Ders, *Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1906, 22.

стем в конце Средневековья“. Паулсен также связывает схоластический образ мышления с церковной властью и приходит к выводу, что схоластика, особенно томистская система, именно из-за связи между *ratio* и *auctoritas*, из-за связи между аристотелевской философией и догмой, „является также наиболее благоприятной системой для укрепления церковной власти. Авторитарный абсолютизм, по выражению Оккама, имеет в себе нечто опасное и отвратительное. Примирительный, полурационалистический томизм умиротворяет притязания разума, предоставляя ему честь участвовать в формировании всеобъемлющей философско-теологической системы. Соппротивления внутренне преодолеваются, как в конституционной системе.⁸ Таким образом, Паульсен видит суть схоластического образа мышления в отношениях между *auctoritas* и *ratio* и допускает, что развитие, а в конечном счете и распад схоластики обусловлены фактической организацией этих отношений.

Берлинский педагог и философ с некоторой симпатией относится к внешним приемам средневековой схоластики и особенно высоко оценивает метод диспута: «Диспут, безусловно, был прекрасным средством для закрепления, приобретения и практического использования знаний. Он подходил для расширения кругозора и способности быстро и надежно усваивать чужие идеи и их связь с собственными». Можно предположить, что средневековый ученый обладал

⁸ Ders, *Philosophia militans* 37.

виртуозностью в обеих этих областях, которую нелегко найти в наши дни»⁹.

Вильгельм Дильтей видит суть и ценность средневековой мысли и знания в тесной связи диалектики с метафизикой и теологией. «Как логика Аристотеля обусловлена ситуацией и задачей метафизики космоса, так и диалектика Средневековья обусловлена теологией как доктриной науки». ¹⁰ «До конца XII века интеллектуальная жизнь Запада пульсировала теологией и связанным с ней метафизическим рассмотрением человеческой истории и общества. ¹¹ «Как бы высоко Дильтей ни оценивал интеллектуальную работу схоластики и даже зашел так далеко, что заметил, «что средневековая метафизика включает в себя расширение мировоззрения, которое в определенных пределах существует и сегодня, и что средневековая метафизика содержала более глубокую жизнь души, чем античная», Дильтей оценивает связь меж-

⁹ Ders, Die deutschen Universitäten 29. Cp. Das deutsche Bildungswesen 14 ff и самую важную работу Паульсена: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart I2, Leipzig 1896, 38. Объективная оценка Паульсеном метода диспутов невыгодно отличается от мнения Теобальда Циглера о том, что в схоластических диспутах «прежде всего воспитывались неплодотворное школьное остроумие и дух эристики» (Ziegler, Geschichte der Pädagogik I, §6, в Handbuch der Erziehungs- und Unterrichtslehre von A. Baumeister I 1, 30). В качестве курьеза здесь следует упомянуть о выведении схоластиками стремления к спору из фаустовского закона, о котором пишет О. Зёклер (Geschichte der Apologie [1907] 195).

¹⁰ Дильтей, Введение в гуманитарные науки I, Лейпциг 1883, 349.

¹¹ Там же, с. 378.

ду метафизикой и теологией в схоластике лишь как нечто внешнее: «Задача соединить великие реалии христианства и понятия, в которых они выражались, с греческой, особенно аристотелевской метафизикой, была задумана ими (схоластами) внешне, потому что глубинные мотивы греческой метафизики были им недоступны.¹² По мнению Дильтея, понятия древних у схоластов напоминают вырванные из почвы в гербарии растения, местонахождение и условия жизни которых неизвестны. Эти понятия ассоциировались с совершенно несовместимыми, не оказывая при этом никакого особого сопротивления.¹³

Дильтей также подробно рассматривает различные фазы, на которых разум занимал позицию в отношении содержания веры в схоластике. В то время как господствующая партия в иерархии рассматривала содержание веры как фактичность, недоступную разуму и авторитетно противостоящую нашей испорченной природе в откровении, школа мысли, вдохновленная Ансельмом Кентерберийским и в конечном итоге восходящая к Августину, считала, что «в каждой, даже самой глубокой тайне веры, есть контекст разума, который можно увидеть только при условии одной лишь веры»¹⁴.

В этом стремлении сориентироваться в трансцендентном мире и развить связность содержания веры возникают про-

¹² Там же, с. 342.

¹³ Там же. 343.

¹⁴ Там же, с. 347.

тиворечия за противоречиями в наиболее важных для интеллекта точках, вместо того чтобы быть представленными в удовлетворяющей его формуле.¹⁵

Дильтей посвящает подробный рассказ тому, что он считает «внутренне противоречивым характером средневековой метафизики», этим антиномиям схоластической мысли.¹⁶ По его мнению, Альберт Великий и Фома Аквинский с формальной искусностью установили договор между этими понятиями.¹⁷

Рудольф Юкен в своей работе «Фома Аквинский и Кант, столкновение двух миров»¹⁸ применяет образцы современного мышления и знания к схоластике, как она представлена конкретно в доктринальной структуре и научном методе святого Фомы, в томизме.

Он видит в томизме сочетание аристотелевской философии и церковно-христианской доктрины, но сочетание, соответствующее природе христианства¹⁹. С точки зрения исторического мышления Юкен признает «работу св. Фомы значительной и плодотворной для своего времени, которая также оказала большое влияние на сплочение жизни и дис-

¹⁵ Там же, с. 351.

¹⁶ Там же. 353 и далее.

¹⁷ Там же. 416.

¹⁸ Берлин 1901, см. De Wulf, Kantisme et neo-scholastique, в Revue neo-scholastique 1902, n. 1.

¹⁹ Eucken, Thomas Aquinas and Kant, a Clash of Two Worlds 25.

циплинирование умов на протяжении веков. Историческое достижение Фомы, как и Аристотеля, остается в полном почете!»²⁰

С другой стороны, Юкен решительно отвергает абсолютную оценку томизма²¹ и обосновывает это ссылкой на аристотелевский коэффициент в томизме, «на историческое положение Аристотеля, его тесное переплетение с греческим, специфически греческую окраску его учения²². «Даже Средние века, – продолжает Юкен, – чувствовали себя вынужденными по возможности подавлять конкретный характер аристотелевского мировоззрения и придерживаться самых общих понятий, логической схемы, в которую аристотелевская философия с восхитительной энергией втягивала всю реальность²³.

«Каким блеклым, каким тусклым и лишенным воображения кажется схоластическое аристотелианство, наполненное этими логическими общими понятиями, по сравнению с подлинным аристотелианством, несущим в себе величие и великолепие классической античности!»²⁴ Причину этого угасания схоластического аристотелианства Юкен находит в трудности объединения аристотелевской философии

²⁰ Там же. 27.

²¹ Там же. 27.

²² Там же. 28.

²³ Там же. 32.

²⁴ Eucken, Thomas Aquinas and Kant 33.

с христианством. Система Аристотеля, в силу своей особенности заключаться в следующем мире, не представляет собой предвестника религиозного убеждения. По мнению Юкена, для объединения аристотелевской философии с христианством необходима не только бесцветная версия аристотелизма, но и христианства²⁵. Трудность синтеза Аристотеля и христианства, по мнению Юкена, проявляется также в механическом сопоставлении, а не в органичной интеграции двух мировоззрений. «Мысленные миры там (в Средние века) не предстают как живые единицы, чей особый дух проникает во все разветвления, но скорее они растворены в сопоставлении отдельных пропозиций, которые, конечно, могут быть организованы тем или иным образом, собраны вместе и примирены с пропозициями из разнородных мысленных миров. Аристотель и христианство также могут быть объединены таким образом». По мнению Юкена, именно такая форма объединения Аристотеля и христианства является также причиной неадекватности средневекового образа мышления для современности. «То, что было достаточно для Средневековья, уже не достаточно для нас сегодня, которые должны предъявлять иные требования к внутренней связности нашего мира мысли». ²⁶Наконец, Юкен противопоставляет святого Фому современным томистам и счи-

²⁵ Ibid. 37 Cp. также Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit, Halle 1886, 7.

²⁶ Eucken, Thomas Aquinas and Kant 39.

тает, что Аквинский вряд ли «присоединился бы к движению, которое хочет повернуть время на столетия назад». «Он, с его универсальной природой, которая везде стремится к пониманию и уравниванию, вряд ли отверг бы и осудил такое огромное движение, как современная культурная жизнь во всей ее полноте²⁷.

Посмотрев, как оценивают схоластику и схоластический метод ведущие не католические философы современности, мы должны ознакомиться и с взглядами протестантских теологов на этот предмет, по крайней мере, в основных видах. Прежде всего, речь идет о представителях истории догматики, которые связывают схоластику и схоластический метод с развитием догматики и прогрессом догматики. Основными представителями являются Адольф Харнак, Фридрих Лоофс

²⁷ Ibid. 40 f. Об оценке схоластики различными философами (Виндельбанд, Ремке и др.) см. Baumker в Archiv für Geschichte der Philosophie 1897, 257 A. 175 Гораздо более пренебрежительным, чем суждения философов-специалистов, является мнение некоторых популярно пишущих так называемых философов о природе и ценности схоластики. Так, Хьюстон Стюарт Чемберлен пишет, что подлатанная доктрина Церкви, противоречивая в своих существенных пунктах, должна была быть объявлена вечной божественной истиной; философия, известная лишь по плохим фрагментам, часто совершенно непонятная, по своей сути сугубо индивидуальная, дохристианская, должна была быть объявлена непогрешимой; ибо без этих чудовищных допущений подвиг остался бы невозможным. И вот теперь эта теология и эта философия – которые, к тому же, не имели между собой ничего общего – были заключены в насильственный брак, и это чудовище было навязано человечеству в качестве абсолютной, всеохватывающей системы для безусловного принятия... Ансельм, умерший в 1109 году, может считаться родоначальником этого метода глушения мысли и чувства.»

и Рейнгольд Зееберг.

Основные черты набросанной Харнаком в его учебнике, а также в «Grundriß der Dogmengeschichte» картины развития, природы и ценности схоластики и особенно схоластического метода таковы. Во-первых, он выступает против попыток философов и теологов «найти специальное определение схоластики и провести демаркацию того, что означает это название по отношению к ранней церковной (греческой) философии, с одной стороны, и к современной философии – с другой. Схоластика была не чем иным, как научным мышлением».²⁸ Далее Харнак рассматривает отдельные черты и особенности, в которых можно распознать характерные черты схоластики, и отдельные обвинения, которые обычно выдвигаются против средневекового научного метода. В частности, он подчеркивает, что «ни зависимость от авторитетов, ни преобладание дедуктивной науки не являются особенно характерными для схоластики; ведь связанные науки существовали во все времена, а диалектико-дедуктивный метод – это средство, которым должна пользоваться каждая наука, имеющая смелость энергично отстаивать убеждение в единстве всего существующего»²⁹ Более того, этот диалектико-дедуктивный метод скрепления церковного учения, противоречившего самому себе в существенных пунктах, должен был быть объявлен непогрешимым,

²⁸ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte IIP, Freiburg 1897, 326.

²⁹ Ibid.

как вечная божественная истина, философией, известной лишь по плохим фрагментам, часто совершенно непонятой, по своей сути чисто индивидуальной, дохристианской; ибо без этих чудовищных допущений подвиг остался бы невозможным. И вот это богословие и эта философия – которые, к тому же, не имели между собой ничего общего – были заключены в насильственный брак, и это чудовище было навязано человечеству как абсолютная, всеохватывающая система для безусловного принятия... Ансельм, умерший в 1109 году, может считаться родоначальником этого метода глушения мыслей и чувств».

Ученые утверждают, что это был не единственный преобладающий метод, а реализм, представленный Альбертом и Фомой, следуя импульсам Августина, прекрасно опирался на опыт, даже если наблюдение за внешним миром было весьма несовершенным.³⁰

Харнак защищает схоластику от обвинений в искусственно придуманных проблемах. «Судя по их предпосылкам, эти проблемы не были искусственными, и тот факт, что они смело решались, доказывал наличие научной энергии».³¹ Харнак считает утверждение Нитча о том, что схоластика формалистична, едва ли верным *cum grano salis*. «Как можно назвать формалистическим тот способ мышления, который в высшей степени заинтересован в том, чтобы связать все

³⁰ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III 3 327.

³¹ Там же.

с живым единством?». ³²

Харнак положительно определяет теологическую науку XIII века как «диалектико-систематическое рассмотрение церковной догматики и церковных действий с целью развить их в единую систему, охватывающую все, что стоит знать в высшем смысле, доказать это и таким образом сделать все силы разума и весь выход науки доступными для церкви». ³³ «Основной предпосылкой схоластики – по крайней мере, до момента ее распада – является тезис о том, что все вещи должны быть поняты из теологии, что все вещи, следовательно, должны быть прослежены до теологии». ³⁴ «Auctoritas и ratio (диалектико-дедуктивный метод) доминируют в схоластике, которая отличается от старой теологии тем, что авторитет догмы и церковной практики установлен более прочно, и что человек больше не жил в связанной философии (античной), а добавил ее извне». ³⁵

Берлинский церковный историк дает благоприятную оценку схоластике и схоластическому методу, пишет ³⁶:

«Можно сказать, что схоластика представляет собой уникальный пример того, что мысль идет своим путем даже в самых неблагоприятных условиях и что даже самые серьезные

³² Ibid. 331 A. 1.

³³ Ibid. 443.

³⁴ Harnack, История догмы (Grundriß) 4, Tübingen 1905, 327.

³⁵ Ibid. 326.

³⁶ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III 328.

предрассудки, которые ее сковывают, не настолько сильны, чтобы ее заглушить. Наука Средневековья демонстрирует испытание силы мысли и энергию, направленную на то, чтобы подчинить мысли все реальное и ценное, которую, возможно, не предлагает нам ни одна другая эпоха».

Харнак также рассмотрел схоластику в ее отношении к патристике и отметил связь между схоластикой и мистикой. В первом случае он установил тесную связь между средневековой и патристической наукой. «В этом смысле все научные разработки Запада в Средние века являются лишь продолжением того, что греческая церковь уже пережила частично и продолжала переживать в слабых движениях».³⁷ По мнению Харнака, схоластика и мистика – это, по сути, одно и то же явление: «Там, где это осознание происходит таким образом, что понимание отношения мира к Богу ищется исключительно или главным образом для того, чтобы лучше понять собственное положение души по отношению к Богу и внутренне вырасти в таком понимании, тогда говорят о мистическом богословии. Однако там, где эта рефлексивная цель познавательного процесса проявляется не столь отчетливо, а познание мира в его отношении к Богу приобретает более самостоятельный и объективный интерес, используется термин схоластическая теология. Отсюда видно, что мы имеем дело не с двумя параллельными или даже противоречащими друг другу переменными, но что мистическое

³⁷ Ibid. 331.

и схоластическое богословие – это одно и то же явление, которое лишь предстает в многообразных градациях, в зависимости от того, преобладает ли субъективный или объективный интерес³⁸.

Фридрих Луфс³⁹ рассматривает схоластическое богословие в его связи с патристикой и богословием переходного периода (пресхоластикой).

«Если считать, что суть «схоластики»⁴⁰ заключается в стремлении новой научной теологии, возникшей с 1050 года, постичь данное учение Церкви посредством схоластической рефлексии, как учит диалектика, и сделать его доказуемым, то, конечно, можно отличить средневековую науку от «теологии переходного периода, которая заключалась в основном в передаче традиции».

Но богословие патристического периода, особенно богословие Августина, не является специальностью средневековой схоластики». Таким образом, Луфс не находит принципиальных различий между научными методами работы схоластики и патристики, а, скорее, обнаруживает фундаментальное согласие. Единственное различие, которое он отмечает между средневековым и патристическим богословием, заключается в том, «что во времена ранней церкви богословы мыслили в рамках еще живого философского мировоз-

³⁸ Ibid. 329.

³⁹ Руководство к изучению истории догматики

⁴⁰ Halle 1906, 498 499.

зрения древних, тогда как в Средние века церковная традиция и философское образование, обновленное схоластикой, были более чужды друг другу». Далее он видит задачу философского образования в Средние века в собственно теологической сфере в «формалистической обработке догм и их интеграции в мировоззрение, которое строилось на основе многочисленных компромиссов между церковной традицией и философскими исследованиями».

Райнхольд Зееберг предложил подробную оценку схоластики и схоластического метода в своей статье о схоластике в «Реальной энциклопедии протестантской теологии Герцога-Хаука» («*Realenzyklopädie für protestantische Theologie*»),⁴¹ которая свидетельствует о его тщательности и стремлении к объективности. Согласно Зеебергу, схоластика – это «примерно то, что мы сегодня склонны называть систематическим богословием или, еще более конкретно, догматикой, а схоластика – это ортодоксальное церковное богословие.⁴² Схоластика «также воспринимается в смысле ценностного обозначения. Это восходит к богословам-реформаторам Средневековья, гуманистам и реформаторам.⁴³ Фундаментальное презрение к схоластике, характеристика схоластики как увлечения пустой софистикой и концептуальны-

⁴¹ XVII 705—732 Ср. также R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Leipzig 1898, 39 ff 80 ff.

⁴² *Realenzyklopädie f. prot. theol.* XVI 706.

⁴³ Там же.

ми расколами, противопоставление схоластического и мистического богословия в смысле различных богословских школ и направлений – все это не встречает одобрения Сиберга; он называет такой подход ошибочным и неисторическим. Для него схоластика и мистика не являются противоположностями, а соотносятся друг с другом, как догматика с религиозным созерцанием.⁴⁴

«Справедливое суждение о схоластике может вытекать только из исторического понимания религиозных, церковных и научных условий, из которых возникла схоластика. Это соображение, однако, приводит к выводу, что схоластика, несомненно, поставила перед собой высшие цели человеческого знания и что она стремилась достичь этих целей с поразительной, никогда не ослабевающей изобретательностью и с добросовестным использованием всех имеющихся в ее распоряжении средств познания».⁴⁵ В этой оценке схоластики Сиберг не позволяет себе возразить, что в ходе развития схоластики свободное движение ума постепенно застывало в формулах и превращалось в бесплодные упражнения чисто формальной изобретательности. Он находит в этом «не только схоластическую особенность». «Ничто здесь (в схоластике), если только это понять, не является смешным или презренным. Напротив, по крайней мере, в период расцвета схоластики было такое обилие серьезного,

⁴⁴ Ibid. 707.

⁴⁵ Там же.

строного мышления и такая степень энтузиастической преданности великому делу, какой не встретишь во все века истории теологии». ⁴⁶ Сиберг действительно может сделать следующее замечание: «Я сомневаюсь, что через полтысячелетия в XIX веке можно будет найти столько же оригинальных теологов, сколько мы сегодня находим в XIII веке». ⁴⁷

За этой общей оценкой схоластики, демонстрирующей высокую степень справедливости и объективности, Сиберг следует проникновенный исторический рассказ о развитии схоластики от ее зарождения до упадка и стремится подчеркнуть моменты, повлиявшие на это развитие. Вслед за этим историческим очерком Сиберг излагает форму и характер схоластики. ⁴⁸ Он характеризует внешнюю технику схоластической учености как «бесконечно громоздкое направление, в котором обсуждение каждой проблемы затягивается», и считает понятным, «что многие Давиды с пращой, камнем и ловкой рукой стали опасны для этих бронированных голиафов среди гуманистов и людей Реформации». Однако он также признает, что этот метод – который, кстати, у Фомы приобрел более легкую и простую форму – также имел большой эффект и превратил диалектическое искусство и логические категории в плоть и кровь для ученых и всего образования. Даже сегодня аристотелевская логика, которую пере-

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. 708.

⁴⁸ Там же. 718 728—732.

няли те века, все еще живет и работает в нашем языке и образе мышления.⁴⁹

Суждение Сиберга о внешней технике схоластики здесь гораздо мягче, чем, например, в Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV 410: «Последствия этого метода были неизбежны. Он ограничивал теологию диалектическим обсуждением данности. Конечно, во многих отношениях это было полезно: эпоха схоластики стала временем интеллектуальной подготовки для средневекового мира. Но, с другой стороны, нельзя отрицать, что теология, пока господствовал этот метод, была обречена на постоянное бесплодие, которое также характерно для схоластики.»

Определяя природу схоластики, Сиберг справедливо выступает против распространенной со времен Виктора Кузена моды проследить историю схоластики по линии борьбы между реализмом и номинализмом.⁵⁰ Он представляет *auctoritas* и *ratio* как элементы, общие для всех схоластов. Первый включает в себя Библию, церковные учения и институты, догму, традицию и папу. Соотношение вступает в игру в интерпретации этого *auctoritas* как традиционного и непротиворечивого материала, в упорядочивании этого материала и в его отношении к светской науке. Таким образом, Сиберг рассматривает *auctoritas* и *ratio* как важнейшие элементы схоластики, схоластического предприятия знания, схола-

⁴⁹ Там же 728

⁵⁰ Hauek, Realenzyklopädie f. prot. theol. XVII 3 729.

стического метода.⁵¹

Он специально рассматривает *auctoritas* и *ratio* у Фомы Аквинского и Дунса Скота.⁵²

По мнению Сиберга, тесная связь между догматикой и аристотелевской философией обусловила рационалистический характер системы Фомы, модификацию позитивной ортодоксии рациональными элементами, поскольку религиозная вера и философское знание не могут быть подведены под общий знаменатель. По мнению Сиберга, Скотус, напротив, хочет резко отделить догматику от философии и определить ее как чисто практическое религиозное знание о пути к Богу. Однако наш историк догматики снова признает, что разница между этими двумя схоластами часто почти полностью исчезает при изложении отдельных доктрин. Даже если этот вводный обзор схоластики в суждениях сегодняшнего дня не позволяет нам критиковать и пересматривать взгляды Сиберга – это придется сделать в соответствующих разделах нашей истории схоластического метода, – мы все же должны отметить его энергичное подчеркивание *ratio* и *auctoritas* как существенных элементов схоластики и его рационалистическую интерпретацию отношений между *ratio* и *auctoritas* у Фомы Аквинского. Сиберг завершает свою статью о схоластике замечанием, что, несмотря на проделанную до сих пор работу, ни в одной области истории догматики

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. 729—731

не осталось столько нерешенных вопросов, как в истории схоластики.⁵³

Теперь, когда мы познакомились со взглядами не католических историков догматики⁵⁴ на природу и ценность схоластического способа мышления и работы, можно услышать несколько голосов представителей протестантской систематической теологии по этому же вопросу.

Август Сабатье, чья философия религии, как известно, оказала решающее влияние на современное направление французского католического богословия, говорит:⁵⁵ «Догма

⁵³ Ibid. 732.

⁵⁴ В качестве суждения историка протестантской церкви можно привести следующие слова Карла Сейлса (Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur, Leipzig 1908, 35): «Схоластика, хотя она и характеризовалась архитектурной изобретательностью и пронизательным критическим интеллектом отдельных сильных умов, проявляет наименьшую независимость содержания, поскольку здесь, хотя и в великолепных индивидуальных творениях, возобновилось слияние мыслей античной философии с христианским откровением, задуманным своеобразно, в целом естественных и сверхъестественных истин, которое уже было начато в старокатолический период. К этому добавились еще две вещи: подавляющее влияние святого Августина с его абсолютно пессимистическим взглядом на всю эту земную и человеческую жизнь и избыток понятийно-разделяющей диалектики в логическом расположении материала, вытекавший из по сути формального образования схоластов. Но именно таким образом средневековая наука заложила основы как всей философско-правовой терминологии, так и европейской университетской системы. Формальная логика и высшая форма преподавания в университетах, по сути, являются порождением Средневековья».

⁵⁵ Religionsphilosophie auf psychologischer und geschichtlicher Grundlage, перевод Августа Баура, Freiburg 1898, 255 f.

оформилась в логическую систему с возрождением науки под влиянием Скота Эригены и Ансельма Кентерберийского; она также предприняла смелую попытку доказать свою разумность и в „Сумме“ Фома Аквинского стала великой философской системой, охватывающей всю область человеческого знания и завершающей мысль в окончательных решениях».

Но номинализм, победивший в лице Дунса Скота и Оккама, все явственнее выявлял противоречие между догматами Церкви и естественным разумом. Попытка схоластики провалилась, потому что в ней было заложено противоречие. Если догму можно было доказать как истину разума, то авторитет церкви становился ненужным, и на его место должен был прийти авторитет разума; если же она была иррациональной, то, напротив, между традицией, ссылающейся на авторитет церкви, и эмансипированной мыслью разгоралась беспокойная и неспокойная война. Мы знаем, что произошло. Современный разум овладел умами, и так начался кризис догмы». По мнению Сабатье, отношения между авторитетом и разумом – это центральный пункт схоластики.

Карл Гиргенсон так оценивает схоластику⁵⁶: «Наука Средневековья была прежде всего теологией? Двумя ее основными предпосылками были авторитет и вера. Не было необходимости искать истину; она была там, потому что была от-

⁵⁶ Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie, Leipzig 1904, 21.

крыта.... Откровению нужно было верить, авторитет церкви ручался за правильность открывшейся истины. Научная деятельность заключалась только в двух функциях: во-первых, в систематическом построении и расширении открывшейся истины, а во-вторых, в попытке согласовать все повседневные явления этого мира с системой открывшейся истины и подкрепить и проиллюстрировать правильность открывшейся истины, приведя земные аналогии.... Современная наука противопоставляет этому два основных принципа: автономию человеческого разума и точное эмпирическое знание. Таким образом, Гиргенсон впадает в другую крайность. В то время как Паульсен, Дильтей, Зееберг, Сабатье и др. видят в схоластике рационалистические или, по крайней мере, полурационалистические тенденции, в глазах этого теолога разум отходит на второй план по сравнению с авторитетом и верой в схоластику.

О высоком уважении к схоластике и схоластическому подходу свидетельствуют следующие слова ортодоксально-го ростокского богослова Рихарда Грютцмахера⁵⁷: «Великие средневековые схоласты были, как бы парадоксально это ни звучало, в свое время вполне современными богословами. Не было ли это чрезвычайно смелым шагом, когда Альбертус Магнус и другие использовали интеллектуальный мир Аристотеля, вновь ставший известным благодаря арабскому посредничеству, чтобы немедленно связать с ним церков-

⁵⁷ Studien zur systematischen Theologie, 2nd volume, Leipzig 1905, 62.

ный мир?

Церковь сначала запрещала это предприятие – читать лекции по сочинениям Аристотеля, но вскоре убедилась в обратном и была рада, что у ее богословов хватило мужества и сил извлечь из мыслей Аристотеля, которые сначала казались взрывчаткой для церковной системы, оружие для ее защиты». Грютцмахер, убежденный в том, насколько мало благотворным было перенесение мира мысли Канта в религиозно-теологическую область, энергично отстаивает интеллектуалистический метод религии вместо теории ценностного суждения веры сердца Риччи и его школы, он «полностью реабилитирует интеллектуалистический метод схоластики, отказ от которого был так горько отомщен критическим саморазрушением современности»⁵⁸.

Эту оценку схоластики со стороны протестантских богословов можно завершить следующим замечанием догматика Александра фон Эттингена:⁵⁹ «В начале и в течение Средних веков мистика (Псевдо-Дионисий, Скот Эригена) и схоластика (Иоанн Дамаскин и Фома Аквинский) поставили платоновскую и аристотелевскую философию на службу богословско-догматической аргументации.

В результате догматика утратила свою богословскую самобытность и там, где она считала себя хозяйкой, превратилась в волочашую за ней старую языческую королеву.

⁵⁸ Anton Seitz, *Das Evangelium vom Gottessohn*, Freiburg 1908, 65.

⁵⁹ *Lutherische Dogmatik*, I. Bd: *Prinzipienlehre*, Munich 1897, 404.

Предупреждение Ансельма против «да и нет» («Sic et non») теории разума Абеляра и акцент на «Credo, ut intelligam» не принесли плодов». ⁶⁰Этот обзор взглядов современных некатолических философов и теологов на развитие, природу и ценность схоластики и схоластического метода показал, что перед современным мыслителем встает множество вопросов и проблем перед лицом науки Средних веков. Эти вопросы о соотношении ratio и auctoritas, метафизики и теологии, Аристотеля и христианства, схоластики и мистики в средневековой мысли, эти вопросы о независимости и зависимости схоластической мысли, об отношении схоластики к патристике, с одной стороны, и к современной мысли – с другой, все эти вопросы свидетельствуют о том, что схоластика и схоластический метод интересуют и в наши дни.

И как разнообразны ответы на эти вопросы! Рационализм, верховенство разума и полное отступление разума перед авторитетом, оригинальность мысли и зависимый традиционализм, огромная энергия мысли и бесплодный, неплодотворный формализм и трафаретность, тесный контакт с патристическим образом мышления и противостояние ему, враждебность и тождество схоластики и мистики – все эти антитезы составляют общую картину осуждения схоластики со стороны этих современных мыслителей. Однако нельзя

⁶⁰ Нет необходимости обращать внимание на грубую историческую ошибку, содержащуюся в этих словах. Известно, что «Sic et non» Абеляра было написано много позже смерти Ансельма.

отрицать, что современная оценка схоластики в целом более объективна и справедлива, чем оценка некоторых гуманистов, реформаторов и эпохи Просвещения.⁶¹ Если после этих суждений некатолических философов и теологов о схоластическом методе мышления и работы мы теперь рассмотрим также мнение католических ученых и особенно теологов о схоластическом методе, то мы уже заранее знаем, что для мыслителя и исследователя, стоящего на почве католического мировоззрения, особенно для католического теолога, в этом отношении возникают аспекты и соображения, которые мало или совсем не затрагивают ученого, стоящего вне Католической Церкви. Именно схоластический метод противостоит католическому теологу как тип школы мысли, которая на протяжении многих веков имела решающее значение для формирования философской и богословской науки, то есть для выдающегося явления церковной жизни, и которая культивируется в Католической Церкви и сегодня.

Более того, католический теолог сталкивается с тем, что схоластический метод всегда пользовался самой теплой рекомендацией и особой защитой от внутренних и внешних церковных нападок со стороны церковной власти, и что это церковное разрешение схоластического метода также решительно возобновлено в наши дни.

⁶¹ О повороте в суждениях средневековой философии см. J. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im Abendlande*. [Kösel Collection] Kempten and Munich 1908, 6 f.

Если мы хотим осветить позицию церковного авторитета в отношении схоластического метода в историческом обзоре, мы должны обратиться к *Epistola: «Tacti dolore» ad Theologos Parisienses Gregors IX.* от 7 июля 1228 г.⁶² Это письмо призывает парижских теологов придерживаться богословской терминологии и традиции и устанавливает в резких очертаниях отношения между философией и теологией, между *ratio* и *auctoritas*. Схоластический метод, в смысле применения разума и философии к тайнам веры в правильных пределах, устанавливается здесь как норма богословского преподавания церковной властью.

В XV веке Церковь защищала богословское преподавание и ученость в том виде, в каком они развивались в университетах, от нападок Виклифа, а значит, косвенно и схоластический метод.⁶³ В булле «*Triumphantis Hierusalem*» от 14 марта 1588 года, в которой святой Бонавентура был возведен в ранг доктора экклесии, Сикст V в восторженных словах прославил схоластическую теологию и ее главных представителей Фому Аквинского и Бонавентуру и продемонстри-

⁶² Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I 114—116, n. 59. Denzinger – Bannwart, *Enchiridion* 10, Freiburg 1908, n. 442 и 443.

⁶³ Concil. Constantiense sess. 8 (4 мая 1415 г.). *Errores Ioannis Wicleff.* Prop. 29: «Universitates, studia, collegia, graduationes, et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introdueta; tantum prosunt Ecclesiae, sicut diabolus.» Denzinger, *Enchiridion* n. 609. Томас Неттер (f 1422) писал против этих взглядов Виклифа: *Thomas Waldensis, Doctrinale antiquitatum fidei catholicae adversus Wiclevitatem et Hussitas* lib. 2, art. 3, cap. 57—59, Venetiis 1757, 598—618.

ровал необходимость и пользу схоластического метода для Церкви и церковной науки именно от нападок противников веры⁶⁴.

В эпоху Просвещения Пий VI решительно отверг обвинения Пистойского синода против схоластики в конституции «*Auetorem fidei*» от 28 августа 1794 года.⁶⁵

Во время понтификата Пия IX произошел ряд провозглашений церковной власти в пользу схоластического метода.

В последнем из четырех предложений, представленных Конгрегацией Индекса на подпись традиционалисту Огюстену Боннети 11 (15) июня 1855 года, метод, использованный Фомой и Бонавентурой, защищается от обвинений в рацио-

⁶⁴ «Et rem ita se habere, ipsimet veritatis inimici sunt iudices, quibus theologia Scholastica maxime est formidolosa, qui profecto intelligunt, apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, illo ordine et dispositione, tanquam militum in pugnando instructione, Ulis dilucidis definitionibus et distinctionibus, illa argumentorum firmitate et acutissimis disputationibus lucem a tenebris, verum a falso distingui, eorumque mendacia multis praestigiis et fallaciis involuta, tanquam veste detracta, patefieri et denudari. Quanto igitur magis illi hanc munitissimam Scholasticae theologiae arcem oppugnare et evertere conantur, tanto magis nos decet hoc invictum fidei propugnaculum defendere, et haereditatem patrum nostrorum conservare et tueri, et acerrimos veritatis defensores meritis honoribus, quantum possumus, decorare tf Cf. S. Bonaventura, Opera omnia I, ed. Quaracchi, XLIX.

⁶⁵ «Insectatio, qua synodus scholasticam exagitat velut eam, quae viam aperuit inveniendis novis et inter se discordantibus systematibus quoad veritates maioris pretii, ac demum adduxit ad probabilismum et laxismum; quatenus in scholasticam reicit privatorum vitia, qui abuti ea potuerunt aut abusi sunt: – falsa, temeraria, in sanctissimos viros et doctores, qui magno catholicae religionis bono scholasticam excoluere, iniuriosa, favens infestis in eam haereticorum conviciis» (Denzinger. 1576).

нализме.⁶⁶ В письме «Tuas libenter», которое Пий IX направил архиепископу Мюнхена 21 декабря 1863 года по поводу Мюнхенского собрания католических ученых, *vetus schola*, схоластическая доктрина и метод защищаются от ложного мнения, распространенного о них в Германии.⁶⁷

Силлабус от 8 декабря 1864 года в п. 13 отвергает утверждение, что метод и принципы, в соответствии с которыми схоласты занимались богословием, более не соответствуют требованиям нашего времени и прогрессу науки.⁶⁸ Более

⁶⁶ «Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint» (Denzinger n. 1652).

⁶⁷ «Neque ignorabamus, in Germania etiam falsam invaluisse opinionem adversus veterem scholam et ad versus doctrinam summorum illorum Doctorum, quos propter admirabilem eorum sapientiam et vitae sanctitatem universalis veneratur Ecclesia. Qua falsa opinione ipsius Ecclesiae auctoritas in discrimen vocatur, quandoquidem ipsa Ecclesia non solum per tota saecula permisit, ut eorundem Doctorum methodo et ex principiis communi omnium catholicarum scholarum consensu sancitis theologica excoleretur scientia, verum etiam saepissime summis laudibus theologiam eorum doctrinam extulit illamque veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma vehementer commendavit» (Denzinger n. 1680). Это *falsa opinio*, вероятно, относится к замечаниям Дёллингера в его вступительной речи о прошлом и настоящем католического богословия. Среди прочего, Дёллингер говорит здесь о схоластике: «Старый жилой дом, построенный схоластикой, обветшал, и ему уже не поможет ремонт, а только новое здание, ибо ни одна из его частей уже не будет отвечать требованиям живущих» (Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, Regensburg 1863, 56).

⁶⁸ Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam

того, предоставляя разуму, просвещенному верой, возможность обрести определенное и наиболее плодотворное проникновение в тайны через сравнение с естественным знанием, через созерцание истин веры в их связи друг с другом и с конечной целью человека, II Ватиканский собор, несомненно, высказывается в пользу схоластического интеллектуализма и рассматривает, что составляет суть и ядро схоластического метода⁶⁹. Не будет преувеличением, если протестантский церковный историк Карл Холл заметит по поводу декрета от 24 апреля 1870 года (*Constitutio dogmatica de fide catholica*), что он «подтвердил доктрину принципов в духе Фомы и тем самым утвердил схоластику в качестве классической формы католической систематики на все времена.⁷⁰

Лев XIII неоднократно и столь категорично представлял схоластическую доктрину и метод работы, примером которых является Фома Аквинский, как норму и идеал для католических спекуляций в философской и теологической областях, что имя Аквинского кажется неразрывно связанным с его понтификатом.⁷¹

excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt (Denzinger. 1713). Cp. об этом Stazzuglia, *Vindiciae Syllabi Pii IX I*, Ripaetransonis 1889, 150—162.

⁶⁹ Cp. V a c a n t, *Etudes théologiques sur les constitutiones du concile du Vatican d'après les actes du concile II*, Paris-Lyon 1895, 211 ff; G r a n d e r a t h, *Geschichte des Vatikanischen Konzils II*, Freiburg 1905, 485.

⁷⁰ Karl Holl, *Der Modernismus*, Tübingen 1908, 8.

⁷¹ Cp. De Gr. oot O. P., *Leo XIII und der hl. Thomas von Aquin*. Перевод F u ß,

Прежде всего, много обсуждавшаяся энциклика «Aeterni Patris» от 4 августа 1879 г. стала значимой для возрождения томистской философии.⁷² В этом циркулярном письме принципиально и исторически объясняется использование философии для исследования и защиты истин веры и показывается, как семя, заложенное Отцами в первобытные и раннехристианские времена, получило славное развитие во времена схоластики, особенно благодаря св. Фоме. В частности, святого Фомы, и как научный труд и методы работы Аквинского имеют ценность и значение для современной церковной науки, особенно для философских исследований. Таким образом, это циркулярное письмо касается не только сути, но и, по крайней мере в основных чертах, истории схолистического метода и в этом отношении особенно подчеркивает преемственность между патристикой и схолистикой.⁷³

Регенсбург 1897.

⁷² Acta Leönis XIII I 255—284 Ср. многочисленные комментарии к энциклике «Aeterni Patris» Яна Веддингена, Бсурквара, Шнейда, Фукса, Вехофера и др. Наиболее ценным с точки зрения содержания является объяснение Франца Эрле в «Stimmen aus Maria-Laach» 1880 II 13 ff 292 ff 388 ff 485 ff.

⁷³ Лев XIII цитирует в этой связи слова Кахетана о Фоме: «Qui (sc. Thomas), quia doctores sacros summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est» (In 2, 2, q. 148, a. 4). К сожалению, эта преемственность между патристикой и схолистикой не была достаточно признана в томистском движении, которое последовало за энцикликой. Если бы томистское движение, особенно в Германии, в большей степени учитывало изучение Отцов, принесенное Тюбингенской школой (Möhler, Kuhn и др.), то было бы достигнуто более глубокое понимание схоластики, удалось бы избежать многих разногласий и ненужных схоластических споров, а также, возможно, удалось бы сдержать многие реакции

Самым последним заявлением церковного авторитета в отношении схоластического метода является энциклика «Paseendia Pius X о доктрине модернистов» от 8 сентября 1907 года, в которой упоминается отказ от схоластического метода как характерная черта модернизма и приводится ссылка на п. 13 Силлабуса Пия IX. Кроме того, во главе мер, предписанных против модернизма, стоит строгое постановление о том, что схоластическая философия должна стать основой церковных исследований.⁷⁴

Если после этого обзора высказываний церковных авторитетов мы захотим судить о позиции католических мыслителей, особенно современных католических теологов и философов, в отношении схоластического метода, то столкнемся с тем, что современная католическая систематическая теология и философия в своем научном изложении догматов христианства и основных философских проблем в наибольшей степени опирается на схоластический метод. Здесь, конечно, заметны различные градации» Одно направление принимает то, что составляет действительную сущность схоластического метода, оно стремится к рациональному проникновению в содержание веры и систематизации его средствами *philosophia perennis*, оно приобщается к схоластическому интеллектуализму, но ни в коем случае не принимает внешней

против неосхоластики.

⁷⁴ Циркулярное письмо Пия X о доктрине модернистов. Авторизованное издание, Фрайбург 1908, 92 и 98.

формы и техники схоластики, а использует более свободную, современную форму изложения и выражения. В богословской области эта школа также стремится сочетать позитивно-исторический подход со схоластико-спекулятивным методом, используя результаты библейских, патристических, археологических и догматических исследований, а в философской области – использовать достижения естественных наук и результаты философско-исторических исследований для здорового развития аристотелевско-схоластической философии.

Вторая тенденция не только присвоила основные элементы схоластического метода, но и выступала за максимально широкое применение внешней техники схоластики в философской и богословской областях. К ним относятся прежде всего авторы латинских учебников по философии и догматике, а также авторы комментариев к богословской сумме св. Фомы.⁷⁵ В своей работе «*Relectio de matris dei munere in ecclesia gerendo*» Э. Коммер⁷⁶ подражает внешней технике и структуре средневековых «*Quaestiones disputatae*». До-

⁷⁵ Ср. учебники по философии Зильяра, Ремера, Манчини, Лоттини, Гюгона, де Марии, Скиффини, Уррабуру и т. д., учебники по догматике Манненса, Фея, Лоттини, Х. Маццеллы, Х. дель Валя, комментарии к св. Фоме Сатолли, Билло, Ле Пикье, Янссенса, Буонпенсьера, дель Прадо, Паке, Табарелли, Пегюса. В некоторых из этих комментариев к Фоме, например, у Янссенса и Табарелли, внешняя схоластическая техника также связана с высокой степенью положительного исторического труда. Ср. также В e l l a m y, *La the'ologie catholique au XIXe siecle*, Paris 1904, 182—209.

⁷⁶ Вена 1906.

миниканец Ж. Ришар ⁷⁷приводит ряд причин использования внешней техники и формы схоластического метода (развитие хода доказательства в силлогизмах, силлогистическая постановка и решение трудностей и т. д.).

Он видит в этом средство против главных интеллектуальных недугов нашего времени, а именно против беспорядка и отсутствия правил в мышлении, против современного субъективизма как системы и тенденции, против разрастания воображения в ущерб логике и возникающей интеллектуальной анархии, а также против вторжения вымысла в то, что на самом деле является научной областью. Ришар также подчеркивает большие дидактические преимущества схоластического метода для преподавания и изучения науки и полезность этого метода для классификации и систематизации научных областей. В. Катрейн ⁷⁸также подчеркивает преимущества схоластического метода с точки зрения его внешней техники: «Кто-то справедливо сравнил системы великих схоластов с великолепными средневековыми соборами. В том, что касается тонкого анализа понятий, остроты и глубины мысли, замкнутой последовательности дедукции, современному веку нечего сравнивать со схоластикой. Здесь нет поверхностных, туманных, путаных и оракульных разго-

⁷⁷ Actualite de la methode scolastique, Revue Thomiste XV (1907/08) 770ff. Ср. трактаты того же автора: Usage et abus de la scolastique, в Revue Thomiste XI (1904/05) 564—582; Proce'de's oratoires et scolastiques XV (1907/08) 174ff.

⁷⁸ Вера и знание, Фрайбург 1903, 196 и далее.

воров, как это часто бывает у немецких философов, например, у Шеллинга и Гегеля. Есть ясность, точность, четкость, логическая последовательность и систематическая структура».

Помимо этих двух тенденций, которые выступают либо за применение основных элементов схоластического метода, либо за обращение к внешней технике и форме схоластики в философской и богословской областях, среди католических мыслителей существуют также тенденции и течения, выступающие против схоластического метода.

Такая негативная точка зрения отчасти основана на том, что средневековой схоластике не хватает исторического подхода, психологического понимания и научного знания, и что поэтому схоластический метод не подходит для философских и богословских задач современности, хотя его историческое значение нельзя отрицать. Однако такая оценка схоластического метода часто кажется проистекающей из того, что внутренние сущности схоластического метода не признаются.

Метод недостаточно дифференцируется от внешних форм и практик, некоторые недостатки средневекового научного предприятия односторонне фокусируются, а вопрос о совместимости основных элементов схоластики с реальным прогрессом современных научных методов либо не ставится, либо отрицается без серьезного исследования. Такое пренебрежительное отношение на самом деле не направлено

против внутренней сути, против ядра схоластического метода.

Модернизм, опирающийся на кантовскую философию и либерально-протестантскую теологию, прямо и резко противостоит самой сути схоластического метода. Отказ от интеллектуализма и вызванная им переоценка понятий истины, религии, откровения, веры, догмы, решение вопроса о соотношении веры и знания путем низведения религии в область чувств, чрезмерное растягивание идеи развития в ее применении к христианству, объяснение причин доказательства, выдвинутого средневековыми мыслителями, не по правилам, безоговорочное присвоение аргументов, выдвинутых в современной субъективистской философии и в либеральной протестантской теологии А. Риччи, Липсиуса, Сабатье и т.д., все эти аспекты и моменты модернистской теологии означают фундаментальный разрыв со схоластикой и схоластическим методом, более того, с самой сутью схоластического метода,⁷⁹ Следуя трем охарактеризованным направлениям в оценке и использовании схоластического метода, следует также упомянуть ценностные суждения Германа Шелла и Альберта Эрхарда о научной работе и методах работы средневековых мыслителей. В пре-

⁷⁹ Le Roy, Dogme et Critique 535. Dimnet, La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine, Paris 1906. Romolo Murri, La filosofia e l'Enciclica contro il modernismo, Roma 1908. Cf. Lucien Roure, Scolastiques et modernistes, in Etudes par les peres de la Compagnie de Jesus (1908) 767—789. Бернар Алло, Foi et systemes, Париж 1908; A. Gardeil, La credibilit  et l'Apologétique, Париж 1908.

дисловии к первому тому своей «Католической догматики» вюрцбургский апологет ⁸⁰пишет: «Теологическое направление этого слова – схоластика, продолжение схоластической задачи: научное посредничество веры и знания, разума и откровения, в соответствии с традиционным характером, который католическая теология не должна отрицать ни при каких обстоятельствах.

Метод тоже схоластический, ибо он заключался в применении к истинам веры философии, которая одновременно дает право на идеализм и реализм; идеалистический в цели, к которой он позволяет себя вести вверх; реалистический в пути, по которому он продвигается; трезвый, строгий, точный, он считается в своих доказательствах только с фактами».

В другом месте своей догматики Шелл критикует схоластический образ мышления: «Схоластический образ мышления не имеет смысла для становления, но только для бытия; только для обладания, а не для приобретения, только для полноты содержания, дремлющей природы, а не для поступка, не для способа его реализации. Поэтому он кристаллизует все достоинства, которые считает нужными, по мере сил, для первого момента, и связывает развитие, проявляющееся в фактах, только с внешним соответствием, откровением и представлением. В этом она сходна со спекулятивной тенденцией греческого ума, выраженной в Плато-

⁸⁰ Schell, Katholische Dogmatik I, Paderborn 1889, xiv.

не.... В противоположность этому культу привычной формы... реалистическо-эмпирическая тенденция нового времени подчеркивает ценность становления и работы, действия и развития до крайней степени односторонности». В предисловии к первому тому своей «Апологии христианства» Шелль ⁸¹пишет следующие фразы: «Я верю, что аристотелевско-томистская философия содержит непреходящую истину, *philosophia perennis*, и что она будет все больше и больше передаваться философии в целом, а именно: доверие к силе разума, абсолютной силе закона причинности, строго эмпирическому основанию нашего научного знания. В этом корень метафизического интеллектуализма и подлинная суть томистской философии.

Тот, кто отказывается от этого, отказывается от философского мышления и апологетической аргументации в целом...«» «Вот почему мы крепко держимся за интеллектуалистическое основание старой апологетики и чтим *philosophia perennis* в ее принципе интеллектуализма».

Альберт Эрхард ⁸²оценивает природу и ценность схоластического способа работы и его достижений с преимущественно историко-философской точки зрения. «По сравнению с образом мышления патристического периода схоластика предстает как новое творение, которое как общее являе-

⁸¹ *Apologie des Christentums*, I. Bd: Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, xiii u. xxiv.

⁸² *Katholisches Christentum und moderne Kultur*, Munich 1907, 58.

ние сильно отличается от раннехристианского богословия». «Развитие католической интеллектуальной жизни в прошлом самым эффективным образом опровергает отождествление всей католической мысли со спекулятивно-дедуктивным способом мышления Средневековья». ⁸³ «От своего появления во второй половине XI века до кульминации в Фоме Аквинском схоластика является продуктом напряженных интеллектуальных усилий, поддерживаемых высокими морально-религиозными лейтмотивами в служении постижению содержания церковной веры посредством человеческого разума.... Однако ее достижения, имеющие непреходящую ценность, имеют двоякий характер: с одной стороны, они заключаются в создании правильной в основных чертах богословско-научной системы из наследия патристического периода, которую великие схоласты, прежде всего св. Фома, создали самостоятельно, последовательно продолжая раннехристианские попытки систематизации, а с другой стороны, в обогащении содержания самого богословия новыми открытиями.... Как бы высоко ни ценились положительные результаты схоластики, даже ее расцвет отнюдь не является высшей точкой богословия в целом, поскольку она является продуктом конкретного времени и потому не может иметь абсолютного характера сама по себе. ⁸⁴ «Она была продуктом преобладания древнехристианского латинского базово-

⁸³ Ibid. 59.

⁸⁴ Ders., *Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung*, Munich 1908, 243 f

го фактора, как логическое откровение которого она может быть описана в то же время. Отсюда его существенная зависимость от античной философии и патристического богословия; отсюда также его призвание наполнить дух романо-германских народов мыслями древнего христианско-латинского периода». ⁸⁵ «Характерной чертой этой школы мысли, однако, было преобладание спекулятивного интереса к пониманию содержания доктрины, открытой и провозглашенной Церковью, в ее отношении к человеческому разуму.... Таким образом, две великие и важные области позитивного и исторического богословия были, по сути, исключены из сферы видения схоластов. ⁸⁶

Из этого обзора различных мнений католических философов о схоластическом методе, из суждений Шелла и Эрхарда о схоластическом способе мышления должно быть очевидно, что и для современного католического мыслителя остается еще много вопросов, которые необходимо решить, много противоречий, которые необходимо прояснить, много неясностей, которые необходимо устранить. Возникают вопросы о соотношении схоластического метода с патристическим богословием, о соотношении схоластического метода с позитивным историческим методом, с идеей становления и развития, с психологическим подходом, о ценности внешней техники и формы схоластики. Прежде всего, встает вопрос

⁸⁵ Ibid. 250.

⁸⁶ Ibid. 246 и. 247.

о том, имеет ли схоластический метод в своих существенных моментах абсолютное значение или лишь относительный исторический характер. В частности, принципиальное отрицание схоластического метода модернизмом, с одной стороны, и энергичное обращение к схоластическому методу в энциклике «Paseendi», с другой, сделали его важной современной проблемой для католических исследователей.

Все эти вопросы и проблемы, которые встают перед нами в связи с ценностными суждениями католических и некатолических философов, теологов и историков, найдут удовлетворительное решение, истинная, справедливая оценка схоластики, учитывающая все обстоятельства, будет возможна только тогда, когда история схоластического метода, выросшая из глубокого и кропотливого изучения всего печатного и непечатного материала, покажет реальный ход развития схоластического способа мышления и работы, со всеми сопутствующими факторами, от первых зачатков до его полного воплощения.

Вторая глава. Определение схоластического метода

Рассмотрев схоластику и схоластический метод в том разнообразном свете, в каком он предстает в суждениях католических и не католических мыслителей наших дней, и убедившись в том, что схоластика также ставит перед современным исследователем ряд вопросов отчасти актуального значения и тем самым становится проблемой современности, мы должны теперь подумать о том, чтобы дать предварительное определение схоластического метода, определить, что составляет его сущность и ядро, и отделить его от более случайных и внешних явлений.

Это предварительное определение, предназначенное для обзора и очерчивания местности, по которой будет двигаться наше историческое исследование, может быть только результатом исторического исследования его развития. Действительная природа схоластического метода и его действительная ценность будут полностью раскрыты перед нами только тогда, когда мы на основе исторического исследования увидим, как, из чего и какими средствами схоластический метод стал и развился.

В этом предварительном определении схоластического метода мы должны будем также отвергнуть некоторые неверные и односторонние взгляды и некоторые априорные по-

строения, которые не соответствуют исторической действительности. Когда мы обращаемся к современным авторам за определением схоластического метода, мы часто замечаем, что они цепляются за внешнюю сторону схоластики, или, скорее, за часть схоластической литературы, не проникая глубже в суть, в душу схоластики. Так, в «Словаре философских терминов» Рудольфа Эйслера⁸⁷ мы находим следующую характеристику схоластического метода: «Схоластический метод (схоластика) характеризуется тонкостями (Subtilitäten) в анализе и определении слов и понятий, в чрезмерной оценке абстрактно-концептуального, лингвистического вместо того, чтобы исходить из опыта, из фактов, опыта вообще» В более узком смысле метод состоит в том, что, «основной текст разбивается на ряд положений путем деления и объяснения, к ним привязываются вопросы и составляются возможные ответы, в заключение приводятся аргументы, подтверждающие или опровергающие эти ответы, в виде цепочек выводов, чтобы в итоге прийти к решению по данному вопросу».⁸⁸

По мнению Вундта, суть схоластики заключается «во-первых, в том, что человек видит главную задачу научного исследования в открытии твердо заданного понятийного схематизма, единообразно применяемого к самым различным проблемам, и, во-вторых, в том, что он придает чрезмерное

⁸⁷ II, Berlin 1904, 298.

⁸⁸ Windelband, Geschichte der Philosophie 248.

значение определенным общим понятиям, а следовательно, и обозначающим эти понятия словесным символам, в результате чего анализ значений слов, в крайних проявлениях становится пустой возней с терминами и споры о словах замещают рассмотрение реальных фактов, от которых абстрагированы термины». ⁸⁹

Рихард Фалькенберг ⁹⁰приводит следующие сведения о схоластике и схоластическом методе в пояснении важнейших философских терминов, приложенном к его «Истории современной философии»: «Схоластика – философия Средних веков с IX века (ранее патристика), которая, соединяя церковную доктрину и аристотелевскую философию, считает веру и знание совместимыми и ставит перед собой задачу научно представить авторитетно заданное доктринальное содержание философии. Схоластикой называют ту процедуру, которая стремится разрешить фактические трудности с помощью схоластического формализма, используя абстрактные рассуждения и тонкие различения». Пауль Вернле ⁹¹выражает схожий взгляд на природу схоластики: «Схо-

⁸⁹ Философские исследования XIII 345.

⁹⁰ Geschichte der neueren Philosophie4, Leipzig 1902, 565.

⁹¹ Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908, 216. Согласно Фридриху Луфсу (Friedrich Loofs, Dogmengeschichte 499), «современное языковое употребление называет „схоластикой“ ту науку, которая стремится разрешить фактические трудности, подавляющие убеждение, установленное до научной работы, посредством схоластического формализма и пытается доказать рациональность вынужденного компромисса между разумом и авторитетом».

ластика всегда включает два элемента: священную догматическую традицию, изложенную в исповедальных словах и текстах Отцов, и чисто внешний философский аппарат мысли, с помощью которого (определений, силлогизмов и т. д.) разрабатываются доктрины, еще не полностью признанные традицией. Те моменты, которые еще не до конца решены традицией, особенно противоречия внутри традиции, могут быть разрешены гладко. В то время как научное мышление исходит из самих фактов, схоластика всегда придерживается чужих мыслей о фактах или тех мыслей, которые другие думали о чужих мыслях».

От этого взгляда на схоластический метод как на схоластический формализм с целью преодоления фактических противоречий и трудностей, которые подсказывает традиционный доктринальный материал в отношении отношений между разумом и авторитетом, от этого описания и определения схоластического метода принципиально отличается другой взгляд, который определяет схоластический метод как применение трехсторонней схемы, вошедшей в общее употребление главным образом со времен Аблара: Возражения и контрдоводы (*videtur, quod non; sed contra*), решение вопроса (*respondeo dicendum, corpus*) и ответ на возражения (*ad primum* и т. д.). Это определение верно, если схоластический метод понимается здесь в более узком смысле как метод преподавания, принятый в XIII веке, в частности, как внешняя техника преподавания и в значительной степе-

ни литературной деятельности этого периода. Здесь имеется в виду формальная организация схоластики, внешняя форма, которую схоластический метод принимал в средневековом школьном образовании.

Вульф,⁹² рассуждающий о методе схоластики, особенно схоластической философии, различает конструктивный и педагогический или дидактический методы схоластики. В первом случае он видит применение синтетического или дедуктивного метода, особенно во времена до- и ранней схоластики (Скот Эригена, Ансельм Кентерберийский, Алан де Инсулис), аналитического метода во времена зарождающейся высокой схоластики и аналитико-синтетического метода в собственно высокой схоластике, особенно у Фомы Аквинского.

Де Вульф отличает педагогические методы, методы обучения схоластики, от конструктивных методов и обсуждает различные формы и виды деятельности этих дидактических методов (комментирование текстов, систематическое изложение, использование силлогизма и т. д.). К этим дидактическим методам теперь относится и трехчастная схема, которая использовалась при обсуждении отдельных вопросов путем выдвижения возражений и контрвозражений, принципиального решения проблемы и ответа на возражения. Эта схема может называться схоластическим методом только в том случае, если она понимается как схоластический метод обу-

⁹² Introduction à la philosophie ne «o-scholastique, Louvain-Paris 1904, 32—46.

чения.⁹³

Однако эта схема ни в коем случае не является тем, что составляет суть и душу схоластического способа мышления и работы, она не является схоластическим методом как таковым. Это лишь одна сторона, одно из проявлений собственно схоластического метода, причем, безусловно, важное и чрезвычайно примечательное его проявление, вытекающее из интимной и внутренней связи средневековой науки со школьной системой, уже обозначенной названием схоластика, *scholasticus*, и вытекающего отсюда характера схоластической философии и теологии как школьной науки.⁹⁴

Однако то, что эта схема, этот метод обучения, получивший распространение в средневековой школьной системе, не составляет сущности схоластического способа мышления и работы, схоластического метода, следует из следующих соображений. Во-первых, сама эта схема побуждает нас искать более глубокую причину ее возникновения. «Эта схема, – замечает Кл. Баумкер,⁹⁵ – не просто форма представ-

⁹³ J. A. E n d r e s, Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, in *Philos. Jahrbuch* 1889, 52 ff, в то время как P i s a v e t менее точен: Abelard et Alexandre de Haies, createurs de la methode scolastique, Paris 1896.

⁹⁴ Об историческом развитии и значении слова «scholasticus» см. D u c a n g e, *Glossarium*; Hergenröther – Kirsch, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte* II, Freiburg 1904, 494 A. 1; Überweg-Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II, Berlin 1905, 158.

⁹⁵ Geist und Form der mittelalterlichen Philosophie, в *Internationale Wochenschrift*, 1st year 1907, 464.

ления, не просто внешняя одежда для средневековой мысли. Здесь также в форме раскрывается особенность самого спекулятивного образа мышления Средневековья». Поэтому эта схема нуждается в объяснении и определении, исходя из более глубоких причин и корней. Во-вторых, отождествление этой схемы, этого метода обучения со схоластическим методом как таковым привело бы к тому, что нам пришлось бы отрицать применение схоластического метода к ряду выдающихся схоластов и значительных схоластических публикаций, поскольку мы не обнаружили бы в них этой внешней техники, этой схемы, вообще или лишь спорадически. Так, труды отца схоластики Ансельма, Хью Сен-Викторского, «Бревилोकвиум» Бонавентуры, «Summa contra Gentes» и «Compendium theologiae» Аквинского и т. д., все жемчужины схоластической науки, не были бы обработаны в соответствии со схоластическим методом.

Если мы хотим дать предварительное определение схоластического метода, если мы хотим определить, что составляет собственно сущность схоластики, то нам придется предварительно обратиться к самим схоластам и спросить их, в чем они видели сущность, ядро, цель своего научного метода. Для предварительного определения достаточно обратиться к нескольким важным свидетелям. Прежде всего следует упомянуть «fides quaerens intellectum» и «credo, ut intelligam» святого Ансельма Кентерберийского. Наш исторический очерк докажет, что здесь выражена великая на-

учная программа отца схоластики, которая в то же время была отголоском патристики, особенно Августина, а также действенной моделью для последующей схоластики. Смысл и объем программы работы Ансельма – стремление к пониманию истин веры, рациональному проникновению в содержание откровения на твердом и непоколебимом основании веры. Уверенность в вере, которую дает *auctoritas* (Церковь, Писание, Отцы), должна перейти в *fidei ratio*, в *fidei intellectus*, через погружение разума, просвещенного верой, в истины откровения. *Auctoritas* и *ratio* – это стержневые точки научного метода Ансельма Кентерберийского.

Прислушаемся к другому свидетельству. В ненапечатанной глоссе Петра из Пуатье на Petrus Lombardus, самом древнем объяснении «*Magister sententiarum*»⁹⁶, мы находим следующий отрывок: «*Omnis*», inquit «*doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hie redolet loquendi modus doctorem scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum idem est ac si dixisset significantium et significatorum. Nonnulla tamen est differentia inter theologiae signa et liberalium artium significantia. In illis enim voces significantia, in hac res signa dicuntur* („Всякое учение, говорит он, основано либо на вещах, либо на знаках. Манера речи здесь пахнет школьной учительницей. Ибо таким обра-

⁹⁶ Cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14423 fol. 41.

зом обычно передается учение о введении логики. Логика сосредотачивает внимание на двух вещах, а именно на означающих и означаемых. Итак, говорит Августин, либо вещи, либо знаки – то же самое, как если бы он сказал означающие и означающие. Существует некоторая существенная разница между стандартами богословия и значением свободных искусств. Ибо в них слова означают, в этом деле даются знамения.“)». Далее:⁹⁷ «*Auctoritatibus veteris et novi testamenti prius veritas est astruenda, secundo rationibus, tertio similitudinibus*» Тесная связь и контакт философии (логики) с теологией указывается здесь как характеристика доктора схоластики, и в то же время *auctoritates* и *rationes* названы как основные элементы теологической науки.

В начале XIII века Петр из Капуи ⁹⁸в своей так и не напечатанной «Сумме» очень ясно высказался о богословском методе: «*Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et quaestionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet et darum reddat.*» («Методика решения богословских вопросов по мнению учителя такова. Во-первых, будет заложено основание авторитета, во-вторых, воздвигнутся стены доводов

⁹⁷ Ibid. fol. 42.

⁹⁸ Cod. Yat. Lat. 4296 fol. 1.

и вопросов, в-третьих, будет возведена крыша решений и доводов, так что то, что авторитет в доме Божиим предлагает как достоверное, аргументация или вопрос обсудят, решение или причину выяснят и будут вручены дары»)» Здесь мы встречаем связь между *auctoritas* и *ratio*, в определенной академической технике, во внешней схоластической форме. Содержание откровения, данное *auctoritas*, дает человеческому разуму повод и стимул для ряда вопросов, возражений и затруднений, ответы и разрешение которых обеспечивают рациональное постижение сверхъестественной истины, естественно, без ущерба для ее таинственного характера.

Вильгельм Осеррский,⁹⁹ богослов, чье значение для высокой схоластики как таковой еще не признано, также ставит во главу своей «*Summa aurea*» стремление к рациональному исследованию и обоснованию истин веры как научную процедуру, как метод как *magistri* (схоластики), так и *patres* (патристики): «*Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei*». Затем он оправдывает эту процедуру, указывая на ее важность для роста и укрепления веры в самом верующем, для защиты *fidei* от херетиков и для содействия простоте веры (*promotio simplicium ad veram fidem*).

Святой Бонавентура ¹⁰⁰следующим образом выражает

⁹⁹ Guilelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, Praefatio, Parisiis 1500, fol. 1.

¹⁰⁰ Sent. L, d. 1 divisio textus. Далее он пишет: «*Modus scribendi de Trinitate debet esse fundatus supra intellectum fidei et cum modestia et timore propter periculum. Intentio scribentium de Trinitate est ostendere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae et unus Deus. O r d o scribendi est, primo per*

свое мнение о том, какой путь следует выбрать при рассмотрении тайны Троицы: «De ipsa SS. Trinitate tripliciter contingit tractare, quoniam primo contingit ipsam credere, secundo creditam intelligere, tertio intellectam dicere vel enuntiare. Credere autem est per auctoritatem, intelligere per rationem, dicere per catholicam et rationabilem locutionem. Ideo primo de ipsa Trinitate et Unitate agit, secundum quod creditur; secundo de ipsa, secundum quod credita per rationem intelligitur; tertio, secundum quod credita et intellecta rationabiliter et catholice exprimitur („С Троицей можно иметь дело троично, поскольку, во-первых, в нее можно верить, во-вторых, понимать то, во что верят, и, в-третьих, говорить или излагать то, что понимают. Но это значит верить авторитетом, понимать разумом, говорить католическим и разумным выражением. Поэтому он имеет дело сначала с самой Троицей и Единством, согласно тому, во что верят; во-вторых, относительно самого себя, согласно тому, что понимается разумом; в-третьих, согласно тому, во что верят и понимают разумно и католически.“)». Помимо *auctoritas* и *ratio*, он также старается использовать правильную богословскую терминологию, как церковную, так и научную.

Со свойственной ему ясностью и четкостью святой Фома ¹⁰¹описывает природу метода, которого следует придержи-

auctoritates ostendere veritatem, deinde per rationes et congruas similitudines.»

¹⁰¹ Quodlib. 4, q. 9, a. 18; ср. S. theol. 1, q. 1, a. 7; S. c. Gent. 1, cap. Подробная оценка и анализ этих текстов, конечно, будут предприняты только в историческом изложении метода св. Фомы.

живаться в богословии.

Он задает себе вопрос: «*Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate vel ratione?*» («Должны ли богословские определения приниматься авторитетом или разумом?») и отвечает: «*Disputatio ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi, cum quibus disputatur..... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, sed vacuus abscedet.*» («Обсуждение может быть организовано с двоякой целью. Ибо определенное обсуждение направлено на устранение сомнения относительно того, так ли это; и в таком богословском диспуте необходимо максимально использовать авторитеты, полученные теми, с кем он обсуждается, он должен основываться на доводах, исследующих корень истины, и те, кто это делает, должны знать, как то сказанное верно: иначе, если учитель определит вопрос с голыми авторитетами, то слушающий действительно удостоверится, что это так, но не приобретет ни знания, ни понимания, а уйдет пустым.») «В этом изложении Аквин-

ский представляет *auctoritas* и *ratio* как два движущих фактора теологического метода таким образом, что через *auctoritas* мы убеждаемся в реальности и истинности сверхъестественных тайн и фактов, а через *ratio* – в проникновении в то, как и почему эти верования существуют, и таким образом достигается определенное проникновение в них. *Auctoritas* и *ratio* противопоставляются здесь друг другу не как противоположности, не как представители двух разных теологических направлений. Скорее, *auctoritas* образует предпосылку, незыблемую основу для осуществления *ratio* в исследовании и обосновании истин веры. Однако в этом томистском тексте центр тяжести научной операции богословия как бы переносится на *ratio*. Комментаторы неоднократно обращались к этому отрывку, чтобы провести различие между *theologia positiva* и *speculativa sive scholastica*.

Если мы теперь захотим вывести предварительное определение схоластического метода из этих высказываний средневековых мыслителей о своем научном методе, то в негативном отношении мы увидим, что сами схоласты не видели сущности и ядра схоластического метода во внешнем формализме или в применении трехчастной схемы, которую мы описали выше как схоластический метод обучения. С позитивной точки зрения, характерной чертой богословского метода является стремление достичь понимания истин веры прежде всего с помощью философии. Такой взгляд на действительную природу схоластического метода также объяс-

няет различные проявления и выражения средневековой философской и теологической учености. В стремлении приблизить к разуму сверхъестественную истину, рационально понять, как и почему она, независимо от ее таинственного характера, комплекс сверхъестественных истин проявляется как возвышенный организм тайн, выявляются глубокие связи и жизненные отношения между этими истинами, вдохновляющие богослова на описание этих связей, на их систематизацию. В этом стремлении рационально проникнуть в содержание откровения со стороны разума и философии также возникают разнообразные возражения и трудности; появляются антиномии между *auctoritas* и *ratio*, которые необходимо разрешить. Отсюда привычка схоластов выдвигать и разрешать возражения, ставить и отвечать на вопросы и проблемы. Эта систематизирующая тенденция и, более того, эта процедура выдвижения и разрешения возражений и трудностей под влиянием различных внешних факторов постепенно привела к определению внешней техники и формы изложения научной работы.

Если обобщить все эти аспекты, то можно дать следующее определение схоластического метода: Схоластический метод направлен на достижение возможно большего проникновения в содержание веры путем применения разума и философии к истинам откровения, чтобы приблизить содержание сверхъестественной истины к мыслящему человеческому разуму, дать возможность систематического, орга-

нически обобщенного общего изложения истины спасения и иметь возможность разрешить возражения, выдвигаемые против содержания откровения с точки зрения разума. Постепенно развиваясь, схоластический метод создал для себя некую внешнюю технику, внешнюю форму, как бы чувственно и телесно оформил себя.

Этого определения, по крайней мере, в основном придерживаются несколько последних авторов. Так, Ж. В. Бейнвель ¹⁰² совершенно верно замечает, что схоластический метод можно рассматривать с двойной точки зрения: *secundum substantialia* и *secundum processum stricte dialecticum*. *Secundum substantialia*, схоластический метод в первую очередь описывает «*usus rationis in rebus fidei, prout est conatus fidei quaerentis intelligere quod credit*».

Processus stricte dialecticus не свойственен только схоластическому методу и не обязательно связан с ним, но при правильном подходе он очень полезен для целей определения, различения и доказательства. Как справедливо отмечает Бейнвель, высказывания церковных авторитетов в пользу схоластического метода также относятся к его содержательному элементу.

Определение схоластического метода, данное Х. Кином, ¹⁰³ также относится к этому направлению: «Это метод теологии, в котором философия использовалась весьма

¹⁰² De magisterio vivo et traditione, Paris. 1905, 91.

¹⁰³ Энциклопедия и методология теологии, Фрайбург 1892, 53.

изысканно, поскольку она проникала в содержание, которое позитивная теология сообщала из источников откровения, с умозрением, чтобы извлечь из него дальнейшее понимание, глубже и полнее осмыслить полученные знания и сформировать их в систему в соответствии с их внутренним контекстом».

Глава третья. Источники и литература по истории схоластического метода

Изложение истории схоластического метода и основанные на нем оценочные суждения о схоластике будут соответствовать объективной реальности только в том случае, если они основаны на всестороннем изучении и добросовестном анализе источников. Разнообразие существующих взглядов на схоластику во многом объясняется тем, что вместо детального изучения деталей схоластики с помощью кропотливого источниковедения и тщательной критики источников и перехода к общему суждению на основе наиболее точных индивидуальных выводов, картина развития, характера и ценности схоластики строится с помощью вторичных и третичных свидетельств, тем самым привнося в средневековую мысль направления, события и контексты, которых не было в действительности. Такая смесь вымысла и правды невозможна, если подходить к изложению истории схоластики аналитически и индуктивно и не жалеть усилий на проработку и тщательное изучение всех соответствующих источников.

Этот анализ не должен ограничиваться печатными источниками, но также должен включать и непечатные. Ведь

множество важных материалов досхоластического, раннего и высокого схоластического периодов, а также периода упадка схоластики остались ненапечатанными. И действительно, не будет преувеличением утверждать, что относительно большая часть схоластических сочинений Средневековья до сих пор покоится в рукописных фондах библиотек. Несмотря на то, что наиболее значимые представители отдельных периодов схоластики доступны в печати, труды, которые очень ценны для понимания генезиса схоластики как с точки зрения метода, так и содержания, остались ненапечатанными. У великих схоластов метод и доктрина предстают перед нами в большей или меньшей степени как нечто законченное, завершенное, как нечто ставшее.

Научный интерес сегодня требует анализа этого законченного, завершенного метода и учения в его исторических составляющих и элементах, исследования факторов, которые привели к появлению такой научной процедуры и такого научного направления мысли. В частности, в области схоластики такой генетический подход, если исследователь будет опираться исключительно на печатные источники, не даст ответов на многие вопросы и не сможет объяснить многие явления исторически. Часто бывает так, что именно те схоластические источники, которые породили определенные методологические процедуры, а также определенные доктринальные взгляды, не напечатаны. Следует также учитывать, что внутренняя ценность и историческая значимость

произведения не всегда были решающим мотивом для первого печатания схоластических трудов. Напротив, нередко случайные обстоятельства приводили к тому, что печатались сочинения, которые по своей универсальной ценности и историческому интересу уступали произведениям, не удостоившимся чести быть опубликованными.

В ходе нашего изложения истории схоластического метода, особенно при рассмотрении XII века и первых десятилетий XIII века, мы часто будем ссылаться на этот факт ненапечатания достойных внимания схоластических сочинений.

Пока что здесь приведены лишь несколько примеров, которые в то же время доказывают необходимость рассмотрения ненапечатанных источников. Латинские патристические флорилегии досхоластического периода, которые во многих отношениях стали важными для схоластического метода, в основном не напечатаны. Точно так же исследование рукописных глосс IX и X веков, начатое и предпринятое Траубе, Штайнмайером-Зиверсом, Рэндом и другими, еще далеко от завершения. Великолепным сборником всех знаний того времени для истории схоластики является «*Speculum maius*» Радульфуса Арденса (ок. 1100 г.), который сохранился только в двух рукописях. Из первых десятилетий XII века недавно были частично отредактированы «Сентенции» Вильгельма из Шампо, а также Ансельма Лаонского, в то время как «Сентенции» Вутольфа и ряд современных анонимных сборников сентенций до сих пор не напечатаны.

Как будет показано во втором томе этой истории схоластического метода, исследование рукописей также может принести много новых результатов относительно оценки Гуго Сен-Викторского, подобно тому как исследование Денифле школы Абеляра привлекло внимание к ряду ненапечатанных теологических трактатов. Сентенции Гандульфа и несколько трактатов школы Жильбера де Ла Порри, важных для учения о таинствах в XII веке, остаются неопубликованными. Трактат Вальтера Сен-Викторского против Абеляра, Ломбарда, Петра Пуатье и Жильбера де Ла Порри (*Contra quatuor labyrinthos Franciae*), имеющий большое значение для истории схоластического метода, был издан лишь в виде отдельных фрагментов. Возможно, самое важное и всеобъемлющее произведение этого периода, «Сентенции» или, собственно, «Сумма теологии» Роберта Мелунского, труд, последствия которого все еще ощущаются в XIII веке, до сих пор не напечатан.

Конец XII – начало XIII века характеризуется большим количеством ненапечатанных работ по афоризмам и суммам, которые, будучи продуктами переходного периода, представляют большую ценность как для развития схоластического метода, так и для оценки развития доктрины. Помимо множества анонимных сочинений, здесь следует упомянуть более практические работы Петра Кантора, Робера де Куржона, Стефана фон Лангтона и Гвидо д'Оршеля. Далее следуют более спекулятивные и диалектические «Сум-

мы» магистра Мартина, Петра из Капуи, Симона из Турне, Мартина де Фугерис и особенно Препозитина, которого цитировал и использовал святой Фома. Сумма первого парижского профессора теологии из доминиканского ордена, Роланда из Оремоны, также до сих пор не напечатана в Мазаринской библиотеке в Париже. Изучение схоластических рукописей также выявит сильное влияние «Summa aurea» Вильгельма Осерского, которая также напечатана и сохранилась в нескольких печатных экземплярах, но во многих рукописях, и которая очень важна с точки зрения истории догматики и открывает официальную школу, собравшуюся вокруг этого теолога. Кроме нескольких эпитомистов, главными представителями этой школы являются Иоанн Тревизский и Гоффрид Пуатье. Ценной неопубликованной суммой, в которой уже заметно влияние метафизических и физических трудов Аристотеля, является «Summa de bono*» ректора парижского университета Филиппа Гreve. Это резюме показывает, что большинство Сентенций и Сумм, которые предшествовали великим Суммам Александра Хейского, Альберта Магнуса, Фомы Аквинского и Генриха Гентского, еще не были напечатаны.

Аналогичная ситуация сложилась и с комментариями к Сентенциям Петра Ломбардского. Самый ранний комментарий к «Ломбардскому», написанный в форме глоссы Петром из Пуатье, чьи «Сентенции» оказали влияние на Фому, сохранился в виде рукописи всего в трех экземплярах. Да-

же более поздние, методологически интересные комментарии к «Сентенциям», например, Гуго де Сен-Шер, Роберт Килвардби и Роберт Фицакер, не были напечатаны. Аналогичным образом, древнейшие виды литературы *quaestiones* и *quodlibetalia*, представленные Робертом Мелунским, Симоном Турнейским и другими, а также значительные поздние произведения этого литературного жанра, например, Герхарда Аббатисвильского, Вильгельма Мелитонского, доступны только ученым, исследующим рукописи. Большое количество энциклопедий, глоссариев и т.д., которые были важны для методов работы схоластики не только в одном отношении, также сохранились только в рукописях. Что касается литературы по философским пролегоменам, то «*Divisio philosophiae*» Гундиссалина стало доступно нам благодаря Л. Бауру, в то время как более поздняя параллельная работа Роберта Килвардби еще не была отредактирована. В области переводов Аристотеля и использования Аристотеля в различные эпохи схоластики также только исследование рукописей может пролить свет на некоторые темные места.

Даже со времен высокой схоластики многие ученые сокровища до сих пор скрыты в рукописных коллекциях. К ним относится большая часть литературного наследия Роберта Грейтхеда из Линкольна и старейших францисканских богословов Англии, которые от него зависели. О том, как много ценного богословского материала францисканской школы остается неопубликованным – из богатого литератур-

ного наследия Матфея Акваспарта, например, в последнее время была отредактирована лишь часть – и как еще не изучены промежуточные связи между старшей францисканской школой и Дунсом Скотом, мы можем получить представление из пролегомен к отдельным томам монументального издания Бонавентуры, подготовленного Кваракки. Среди многих других работ школы Альберта Великого, огромная «Сумма» Ульриха Страсбургского еще не была напечатана.

Даже изучение трудов святого Фомы приобретает гораздо больше света и глубины благодаря изучению рукописей.

Ведь если принять во внимание работы предшествующего ему периода и его современников-теологов, значительная часть которых не была напечатана, можно определить влияние на генезис томистской доктрины и, в частности, выявить теологов, которых Аквинат ввел, оппонировал или исправлял как «quidam». Следует также отметить, что труды наиболее преданных прямых и косвенных учеников Аквинского

Прямые и косвенные ученики Аквинского, такие как Бернард Ганнатский, Фома Суттонский, Бернард Трилийский, Иоанн Неаполитанский, Эрвеус Наталис и т. д., являются либо полностью, либо в значительной степени анекдотическими сочинениями, которые могут дать достоверную информацию о научных намерениях великого учителя. Даже защитительная литература, заслуживающая внимания для оценки Аквинского, которая была подготовлена «Correctorium fratris Thomae» францисканца Вильгельма де la Mare, до сих

пор не напечатана за одним исключением, как и самые старые tabulae, алфавитные обзоры содержания и перечни различий между комментариями к Сентенциям и Сумме святого Фомы.

Из этого сжатого обзора, который носит лишь характер предварительной сводки, должна быть достаточно очевидна необходимость систематического рассмотрения и обработки ненапечатанных источников с целью изложения и оценки схоластического метода и доктрины, отвечающей реальным обстоятельствам. Трудности такого исследования, на которые 25 лет назад обратил внимание Франц Эрле,¹⁰⁴ в существенных чертах существуют и сегодня.

Если теперь мы захотим с первого взгляда проанализировать печатные и непечатные источники, имеющие отношение к историку схоластического метода, то анализ схоластического метода в его исторических составляющих, который мы встречаем в законченном и завершенном виде у Фомы Аквинского и Бонавентуры в XIII веке, возвращает нас к временам Отцов. Это время первых зачатков, основания схоластического метода как стремления приблизить тайны веры к рациональному мышлению, представить их как совокупность и единство, как систему и разрешить возникающие трудности и возражения. Поэтому для этой эпохи произведения как источники должны рассматриваться в соответствии

¹⁰⁴ Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik, in Zeitschrift für kath. Theologie 1883, 1—51.

с их методологической стороной, а именно с точки зрения применения философии к учению о вере, отношения между верой и знанием, *auctoritas* и *ratio*, а также с точки зрения систематики. В частности, те Отцы, на которых схоласты ссылаются именно с методологической точки зрения и чьи труды оказали влияние на схоластику не только в плане содержания, но и в плане метода.

Для переходного периода после патристики, который предшествует собственно схоластике, основными источниками для рассмотрения являются те авторы, которые передавали античный философский и патристический материал и делали попытки использовать диалектику на службе богословия и систематики.

Основными источниками для изложения схоластического метода собственно схоластики, как ранней, так и высокой, являются печатные и непечатные работы самих схоластов, рассматриваемые с точки зрения метода, научного способа работы.

Иными словами, с методологической точки зрения следует рассмотреть и оценить все поле сочинений об афоризмах и суммах, «Спорные вопросы» и «Кводлибеты», последние из которых, являясь своего рода философско-богословскими семинарскими упражнениями, дают ценную информацию об академическом мире, а также богословские энциклопедии и глоссарии, глоссы и отрывки, а в некоторой степени и экзегетические, канонические, литургические и на-

учные сочинения. Особое внимание следует также уделить учебникам и пособиям, использовавшимся для преподавания философии и богословия сначала в соборных и монастырских школах, а затем в университетах, и тому, как они использовались. Полемическая литература также дает представление о стратегии средневековых интеллектуальных сражений.

Помимо трудов самих схоластов, вспомогательными источниками для историка схоластического метода являются средневековые литературно-исторические попытки, педагогико-дидактические сочинения и особенно документы, касающиеся внешнего функционирования и техники преподавания, прежде всего учебные планы и уставы университетов, а также уставы доминиканских и францисканских орденов, занимавшихся вопросами высшего образования. Средневековая историческая литература, особенно хроники – Отто фон Фрейзинг, Роберт фон Монте, Альберих фон Труа-Фонтен, Салимбене и другие – также проливают свет на развитие схоластического метода. Переписка средневековых теологов также может оказаться полезной.

После этого обзора широкого круга источников, которые должны быть использованы и обработаны для истории схоластического метода, мы должны более внимательно рассмотреть вопрос о том, с какой стороны следует рассматривать и оценивать отдельного автора, отдельное схоластическое произведение. Прежде всего, мы должны провести важное

различие. Либо схоластик высказывался *ex professo* по вопросам философского и богословского метода и прямо говорил о методе, которого он придерживался в своих сочинениях, либо он этого не делал, либо делал лишь скупое и эпизодически, и лишь практически и фактически применял определенный метод в своей литературной деятельности. В первом случае мы имеем объяснения схоластами самого схоластического метода; здесь мы имеем источники для истории схоластического метода в фактическом и наиболее формальном смысле. Во втором случае методологические принципы рассматриваемого автора должны быть выведены из его реальной научной процедуры.

Чтобы начать с этого последнего случая, который будет более частым и более обширным для историка схоластического метода, здесь следует признать множество точек зрения, согласно которым из произведения автора можно извлечь его метод и методологические принципы, которым он следовал. При глубоком изучении работ средневекового философа или теолога необходимо погрузиться в весь его рабочий метод и представить себе все условия, цели и средства, с которыми он работал, чтобы в свете генетического подхода проследить развитие и возникновение схоластического произведения на всех его этапах и со всеми действовавшими в этом процессе моделями и образцами. Поэтому необходимо рассмотреть весь научный материал, который был доступен схоластам и служил образцом для подражания.

Весь объем литературных ресурсов и материалов, доступных автору и используемых им, должен быть принят во внимание как одно из важнейших условий его работы. Необходимо учитывать как более древние материалы, будь то античная философия, патристика или раннее средневековье, в той форме и организации, в которой они были представлены схоластику, так и произведения более ранних схоластов и труды самих схоластов,

Также следует учитывать труды более ранних схоластов и работы непосредственных предшественников и ученых-современников рассматриваемого автора, в той мере, в какой они были для него источником. Для этого полезно реконструировать библиотеку, которой располагал средневековый теолог. Каталоги средневековых библиотек, для частичного редактирования которых много сделали Делисле, Беккер, Эрле, Денифле, Готлиб, Фокон и др. и полное издание которых, в той мере, в какой они относятся к Германии, было предпринято Картелем немецких академий, оказывают здесь прекрасные услуги. Однако необходимо определить не только объем используемых схоластиком источников, но и способ их использования, а для этого обратить внимание на то, сталкивается ли средневековый мыслитель со своим материалом только как компилятор или обрабатывает его самостоятельно, вырывает ли он цитаты из контекста или при отборе и оценке учитывает также контекст, из которого они были взяты. Здесь также есть возможность продемонстри-

ровать следы исторического понимания. Таким образом, то, как схоласт использует источники, дает множество подсказок для характеристики его метода.

Здесь также станет ясно, в какой степени индивидуальный схоластик использует и зависит от моделей в своем методе, в своих принципах научной работы и рабочих процедурах.

Постоянно представляя себе среду, из которой выросла научная жизнь автора, источники, из которых он черпал информацию, влияния, которые на него оказывали, необходимо детально изучить его научный метод. Прежде всего, необходимо обсудить его принципиальную и фактическую позицию в отношении *auctoritas* и *ratio*, церковного авторитета, Писания и Отцов, с одной стороны, и светской науки, особенно философии, с другой, чтобы прояснить его теорию и практику в применении разума и философии к исследованию и обоснованию истин веры. Использование философии, диалектики и, возможно, метафизики на службе богословия должно быть подробно продемонстрировано, сделав предметом исследования форму проблемы, расположение рассуждений, рассмотрение трудных вопросов, работу с терминологией, приведение аналогий и оснований для согласия и т. д. В частности, следует признать схоластический взгляд на пределы человеческого познания по отношению к тайнам веры, на объем и эффективность диалектики и, возможно, метафизической спекуляции в стремлении рационально проникнуть в содержание веры. Следует также рас-

смотреть систематизирующую деятельность Пернерхина как схоласта и более тщательно проанализировать его системообразующие факторы.

Появится возможность показать влияние религиозных и этических мотивов на схоластический метод, установить связь между мистическим мышлением и схоластическим образом работы, а также продемонстрировать проявления психологического подхода у отдельных схоластов.

Даже если при описании истории схоластического метода его развитие и организацию следует черпать в основном из трудов отдельных схоластов, средневековая литература содержит также явные высказывания о философско-теологическом научном предприятии и более или менее подробные принципиальные обсуждения самого схоластического метода. Правда, в досхоластической литературе эти фактические и формальные источники схоластического метода встречаются нечасто. Сюда относятся трактаты по философии и ее классификации, зачатки учения о науке, возникшие в это переходное и подготовительное время. Типичным примером этого является «Диалог между учеником и магистром о философии и ее видах» века в мюнхенской рукописи.¹⁰⁵ Около 1100 года «Speculum maius» Радульфуса Арденса предлагает формальную доктрину науки.

Эти формальные источники схоластического метода стали более обильными в XII веке, во времена ранней схола-

¹⁰⁵ Clm. 14401 fol. 154r-169r.

стики. «Гептатевхон» Тьерри Шартрского и, частично, сочинение «De eodem et diverso» Аделарда Батского предлагают учебник или набросок *artes liberales*. Введение Абеяра к его работе «Sie et non» имеет большое значение для техники схоластического метода.

«*Eruditionis Didascalicae libri septem*» Гуго Сен-Викторского, а также «*Conradi Hirsaugiensis dialogus super auctores Didascalion*» и учение о науке, напоминающее Гуго Сен-Викторского, в бамбергской рукописи ¹⁰⁶дают сведения о доктрине науки и методе науки. Ценным источником по схоластическому методу середины XII века является трактат «*De modis colligendi summas et docendi*», который предшествует афоризмам Роберта Мелунского в манускрипте ¹⁰⁷из Брюгге. В «Металогике», «Энтетике» и, местами, в «Поликратике» Иоанна Солсберийского содержится очень много информации о преподавании, особенно логики. Ценным источником по обучению диалектике после середины XII века является «Философская книга» Готфрида Сен-Викторского, ¹⁰⁸а в «Трех книгах микрокосмов» того же автора ¹⁰⁹содержится учение о науке.

Памфлет Вальтера Сен-Викторского против Абеяра, Ломбарда, Петра Пуатье и Гильберта Порретана, обычно

¹⁰⁶ Q. VI 30.

¹⁰⁷ Cod. Brug. 119.

¹⁰⁸ Cod. Париж. Bibl. Mazarine 1002 fol. 145v-220v.

¹⁰⁹ Cod. Paris. Bibl. nat. lat. 14 515 fol. 24vff.

озаглавленный «*Contra quatuor labyrinthos Franciae*», проливает интересный, хотя и слишком яркий свет на схоластику XII века, как и полемические выступления против диалектики Стефана Турнейского, Петра Блуа и др.

Памфлет Вальтера Сен-Викторского против Абеяра, Ломбарда, Петра Пуатье и Гильберта Порретана, обычно озаглавленный «*Contra quatuor labyrinthos Franciae*», проливает интересный, хотя и слишком яркий свет на схоластику XII века, как и полемические выступления против диалектики Стефана Турнейского, Петра Блуа и др.

Внешняя техника схоластического метода кратко описана в теории и применена на практике в «*Flores biblici Radulfi*», сохранившейся в мюнхенском манускрипте. Источником для истории схоластического метода с XII века является пролог к сочинению «*De arte seu articulis fidei catholicae*» и «*Theologicae regulae*» Алануса де Инсулиса.

Александр Некам, чья жизнь и литературная деятельность пришлась уже на XIII век, рассматривает вторую книгу своего энциклопедического труда «*De naturis rerum*» в двух обширных главах ¹¹⁰«*De septem artibus*» и «*De locis, in quibus artes floruerunt liberales*».

В XIII в., особенно в период собственно высокой схоластики, методологические дискуссии о природе, задачах и трактовке теологии обычно становятся предметом вступлений к суммам и комментариев к предложениям, чему уже

¹¹⁰ Clm. 686. G ch. 173, 174.

дают заметное начало ненапечатанные суммы конца XII – начала XIII вв. Часто эта теологическая методология, как, например, в суммах Ульриха Страсбургского, Генриха Гентского, а в XIV веке в Сумме Герхарда Болонского,¹¹¹ приобретала значительный размах и перерастала в формальные монографические дискуссии по вводным вопросам теологии.

Св. Фома, помимо пролога к комментарию на Сентенции, вводного *quaestio* к теологической Сумме и вступительных глав «Суммы против язычников», выразил свои взгляды на фундаментальные вопросы теологической науки и метода в «*Expositio in librum Boethii de Trinitate*», а св. Бонавентура, в прологе к комментарию на Сентенции, – нет. Святой Бонавентура в своих «*Collationes in Hexaemeron*» и особенно в брошюре «*De reductione artium ad theologiam*» чрезвычайно вдохновляюще осветил богословский метод и выразил очень идеальное представление о природе и ценности богословской науки.

Гуальтериус, *cancellarius Parisiensis*, имеет большое значение для внешней техники научного предприятия в Парижском университете. В своих «*Quaestiones theologicae*»¹¹², особенно в *quaestio* 19, он подробно рассматривает «*De magistris et cancellario et studio Parisiensi*».

Трактат Робера де Сорбона «*De conscientia*» представля-

¹¹¹ Cod. Vatic. Borghes. 27.

¹¹² Bibliotheca S. Antonii in Padua Cod. 152 fol. 150.

ет особый интерес в связи с режимом экзаменов на звание лиценциата в Париже, где универсальное суждение подробно рассматривается в параллели с экзаменами на получение ученых степеней.

По самым разным вопросам и аспектам философского и теологического метода, а также научной деятельности в последние десятилетия XIII века следует обращаться к трудам Роджера Бэкона, разумеется, с необходимой критикой и с отказом от всех преувеличений.

Таким образом, это, в сжатом виде, рассуждения схоластов о своем методе, источники истории схоластического метода в формальном и фактическом смысле. Конечно, как уже отмечалось, историю и развитие схоластического метода придется черпать главным образом из работ самих схоластов, из их практической научной процедуры.

Если после рассмотрения источников по истории схоластического метода перейти к обсуждению литературы, то эта литература, если понимать под ней общие или специальные изложения истории схоластики на основе источников, должна быть охарактеризована как скудная и крайне неполная. Безусловно, существует ряд весьма общих трактатов о схоластическом методе, но исследования этого предмета, основанные на глубоком источниковедении, почти полностью отсутствовали до недавнего времени.

С периода упадка схоластики и до конца Средневековья единственной литературой, которую можно отнести к исто-

рии схоластики, являются высказывания Николая де Клеманжа ¹¹³и Джона Герсона ¹¹⁴о реформе богословской науки. Антонин Флорентийский ¹¹⁵выступил с принципиальным заявлением в своей морально-теологической сумме «De doctoribus et scholaribus». Эразм Роттердамский ¹¹⁶подверг резкой критике схоластику и схоластический метод. Лютер ¹¹⁷написал «Disputatio contra scholasticam theologiam». Несмотря на то, что реформаторы проявили большую неприязнь к схоластике, метод протестантского богословия долгое время оставался по сути схоластическим. ¹¹⁸В отличие от Лютера, испанский гуманист Иоганн Людвиг Вивес ¹¹⁹критиковал схоластический метод и критиковал недостатки и односторонность схоластики того времени, не забывая при этом признать хорошую суть этого метода. Поэтому критика Вивеса встретила одобрение его оппонента Мельхиора

¹¹³ Liber de studio theologiae. D'Achery, Spicilegium I 473ff. Cp. Denifle, Chartularium Univ. Parisiensis III xxxiff.

¹¹⁴ Opera omnia. Ed. Du Pin. I, Antwerpiae 1706, LXXXV-ci 106—110 117—119 120—124. Особенно актуальны «Дуэ эпистолы о реформаторской теологии», напечатанные на с. 120—124.

¹¹⁵ Summa theol. pars 3, tit. 5, Veronae 1740.

¹¹⁶ De ratione verae theologiae. Opp. V, Lugd. Batav. 1703 г. Cp. Kerker, Erasmus und sein theologischer Standpunkt, in Tübinger Quartalschrift 1859, 541 ff.

¹¹⁷ Fiebig, Luther's Disputatio contra scholasticam theologiam, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVI (1905) 104—112.

¹¹⁸ Cf. E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907.

¹¹⁹ Cp. Fr. Kayser, Johannes Ludwig Vives, в Historisches Jahrbuch 1894, 338 ff.

Кано. В восьмой и двенадцатой книгах своего классического труда «*Loci theologiae*» Мельхиор Кано приводит аргументы в пользу схоластического метода, который находится в контакте с патристикой и свободен от диалектических преувеличений. Его высказывания являются интересным вкладом в историю ценностных суждений схоластики.

Наряду с Мельхиором Кано, тридентинские богословы Андреас де Вега О. Мин.¹²⁰, Доминик Сото¹²¹ и Франциск Горантий (Орантес) О. Мин.¹²² были одними из защитников схоластического метода от нападок реформаторов.

В посттридентском богословии схоластический метод часто становился предметом принципиальных и апологетических дискуссий, особенно во введениях к систематическим богословским трудам и в разъяснениях к богословской «Сумме» св. Фомы. Время от времени предпринимаются также попытки исторического изложения и оценки схоластики.

В «Прологоменах» к «Догматам теологии» Петавиуса есть материал для обоснования схоластического метода в патристике. Вюрцбургский профессор Максимилиан Сандей¹²³ (ван дер Сандт) написал «*Prolegomena theologiae*

¹²⁰ De iustificazione doctrina universa l. 8, c. 10, Coloniae 1572, p. 194.

¹²¹ De natura et gratia. Praefatio.

¹²² Locorum catholicorum pro Romana fide adversus Calvinii Institutiones libri 7, Venetiis 1564, l. 5, c. 3.

¹²³ Coloniae 1653.

scholasticae*. Алетино ¹²⁴написал работу в защиту схоластического богословия. Краткий очерк истории схоластического богословия и метода опубликовал Антоний Поссевин. ¹²⁵ «Bibliotheca theologica» кармелита ДоминикаSS. Trinitate, ¹²⁶ в которой в семи списках рассматривается «Схоластическая теология, позитивная, полемическая, методическая, символическая и мистическая». В шестом томе на 30 страницах рассматривается метод Ареопагитов, святого Августина, святого Иоанна Дамаскина, святого Петра Ломбардского, святого Иоанна Сапиенса (имеется в виду Иоанн Кипариссос, которого автор ошибочно считает современником Ломбарда), святого Фомы и Катехизиса. Краткая и превосходная оценка схоластического богословия и метода содержится в «Трактате о монашеских исследованиях» Мабильона. ¹²⁷ Готье ¹²⁸более подробно рассматривает природу, историю и ценность схоластического метода в богословии в своем введении к «Тезаурусу теологии» Заккариа.

Подробному рассмотрению схоластического богословия

¹²⁴ Difesa della Scolastica Teologia, Roma 1703.

¹²⁵ Bibliotheca selecta de ratione studiorum ad disciplinas et ad salutem omnium gentium procurandam. Liber 3: De theologia scholastica I, Coloniae 1607, 111—117.

¹²⁶ Bibliotheca Theologica septem libris distincta, Romae 1666 ff.

¹²⁷ Tractatus de studiis monasticis. Latine vertit Iosephus Porta, Venetiis 1745, 134—142, Bossuet, Defense de la tradition et des saints Peres 1. 3, eh. 30.

¹²⁸ Prodromus ad theologiam dogmatico-scholasticam (т. I «Thesaurus theologicus»), Venetiis 1762.

и метода посвящен испанский иезуит Иоганн Генер,¹²⁹ который во всем первом томе своей «Theologia dogmatico-scholastica» высказывает исторические, принципиальные и апологетические соображения о схоластическом богословии.

Наиболее важными работами этого периода в области истории схоластического метода являются «История Парижского университета» Дю Булея¹³⁰ и монументальный труд Дю Плесси д'Аржантра¹³¹ «Collectio iudiciorum».

С протестантской точки зрения, Биндер,¹³² Трибеховиус¹³³ и Якоб Томазиус¹³⁴ довольно сурово осуждали схоластику и схоластическое знание. Историки философии, такие как Брукер,¹³⁵ Тидеманн,¹³⁶ Теннеманн,

¹²⁹ Theologia dogmatico-scholastica Prodomos ad Theologiam complectens I, Romae 1767, также изданная отдельно в сокращенном виде под названием «Scholastica vindicata» (Genuae 1766).

¹³⁰ Historia Universitatis Parisiensis I, Paris. 1665, 511—520; II 64 502 556 ff. Ср. также I. Launoy, De varia Aristotelis fortuna in academia Parisiensi, Paris. 1653, и De scholis celebrioribus a Carolo M. et post ipsum instauratis, Paris. 1762,

¹³¹ Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio saec. 12 in Ecclesia proscripti sunt et notati III, Paris. 1724—1736.

¹³² De scholastica theologia, Tübingae 1624. ibid. 24 и далее представляет собой список вопросов схоластики (период упадка схоластики).

¹³³ De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giessae 1665.

¹³⁴ De doctoribus scholasticis, Lipsiae 1676.

¹³⁵ Historia critica Philosophiae, tom. III, период. II, pars 2, üb. 2, Lipsiae 1747.

¹³⁶ Grundriß der spek. Philosophie IV, Marburg 1791, 35 ff.

Deslan des ¹³⁷ и т. д., представили средневековую философию в иногда весьма неблагоприятном свете и подготовили почву для резких и искаженных суждений даже о самых выдающихся схоластах, как, например, в «Geschichte der Logik des Abendlandes» Прантля.

В эпоху Просвещения схоластика также подвергалась поношению и борьбе со стороны католических теологов и философов,¹³⁸ и лишь немногие, например, голос Гердиля,¹³⁹ раздавался в защиту средневековой науки.

Со времени подъема католического богословия с 1930-х годов и до настоящего времени литература по истории схоластического метода стала более обширной, чем в предыдущие века. Мёлер,¹⁴⁰ Штауденмайер,¹⁴¹ Кляйтген ¹⁴²и Кун ¹⁴³да-

¹³⁷ Histoire critique de la philosophie III, Amsterdam 1756, 279 ff.

¹³⁸ Cp. J. B. Schwab, Franz Berg. Ein Beitrag zur Charakteristik des kath. Deutschlands im Zeitalter der Aufklärung, Würzburg 1869; A. Fr. Ludwig, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration I, Paderborn 1904; G. Huber, Graf v. Benzel-Sternau und seine «Dichterischen Versuche über Gegenstände der kritischen Philosophie», in Kantstudien XI (1906) 1.

¹³⁹ Saggio d'istruzione teologica. Opp. ed. Rom. X 267. Cp. также Boyer, Defence de la méthode d'enseignement suivie dans les écoles catholiques.

¹⁴⁰ Собрание сочинений и эссе I. Под редакцией Дёллингера, Регенсбург 1839, 129 и далее. Мёлер дает следующее определение схоластики на с. 129: «Мы можем назвать схоластикой в целом ту попытку, продолжавшуюся с конца XI до начала XVI века, доказать, что христианское является рациональным и что истинно рациональное является христианским, с которой обязательно соединялось стремление установить понятия христианских доктрин ясно, резко и определенно».

ли более общую характеристику природы и развития схоластического богословия. Мы располагаем, по общему признанию, отрывочным исследованием теологических сумм, лишенным рукописной основы, Й. Симмлера.¹⁴⁴ Буркард¹⁴⁵ также рассмотрел схоластический метод в работе о методе в теологической дисциплине, но без исторической глубины.

Помимо описаний в «*Histoire litteraire de la France*»,¹⁴⁶ мы имеем работы Шарля Туро¹⁴⁷ о внешней организации обучения в парижском университете, Дуэ¹⁴⁸ о доминиканской системе обучения, Иларина Фельдера¹⁴⁹ о францисканской. Много томный труд Фере¹⁵⁰ о парижском богословском факультете не основан на источниках и во многих местах неточен и недостоверен.

О схоластическом методе преподавания писали Ф. Пикаве

¹⁴¹ Die christliche Dogmatik I, Freiburg 1844, 230—257.

¹⁴² Die Theologie der Vorzeit IV4, Münster 1873, 18—131.

¹⁴³ Katholische Dogmatik I, Tübingen 1846, 226—271.

¹⁴⁴ Des Sommes de Theologie, Paris 1871.

¹⁴⁵ Essai sur la me'thode dans les sciences the*ologiques, Paris 1860.

¹⁴⁶ XVI 1—337.

¹⁴⁷ De l'organisation de l'enseignement dans l'Universite de Paris au moyenäge, Paris-Besancon 1850.

¹⁴⁸ Essai sur l'organisation des etudes dans l'ordre des freres prScheurs, Paris 1884. О недостатках этой работы см. Denifle, Archiv für Literaturund Kirchengeschichte des Mittelalters I 184 Anm. 1.

¹⁴⁹ Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg 1904.

¹⁵⁰ La faculte de theologie de Paris et ses docteurs les plus celebres, Paris 1894 ff.

¹⁵¹и Ж. А. Эндрес.¹⁵²

Самой важной подготовительной работой для истории схоластического метода мы обязаны Генриху Денифлю,¹⁵³ особенно его труду об университетах Средневековья и «*Chartularium Universitatis Parisiensis*». Первый том последнего монументального труда, в частности, содержит богатый и ценный документальный материал об академической жизни Парижского университета в XIII веке.¹⁵⁴

Проникновенное исследование Денифле «*Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts*» является новаторским в области истории схоластического метода.¹⁵⁵ Кроме того, существует ряд трудов блестящего исследователя средневековой литературной и церковной истории, например, его исследование о книгах¹⁵⁶.

Большую ценность и помощь историку схоластическо-

¹⁵¹ Abe'lard et Alexandre des Haies, cre*ateurs de la me*thode scolastique, Paris 1896.

¹⁵² Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, in Philosophisches Jahrbuch 1889, 52 ff.

¹⁵³ Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885; cp. особенно pp. 45—48 745 ff 758 и 759.

¹⁵⁴ Cp. M. Grab mann, P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit, Mainz 1905, 21 ff.

¹⁵⁵ Archiv f. Literaturu. Kirchengesch. d. Mittelalters I 402—469 584—624.

¹⁵⁶ Quel livre servait de base a l'enseignement des maitres en theologie dans l'Universite de Paris? in Revue Thomiste II 149—162.

го метода представляют многочисленные заметки Денифле о жизни и трудах схоластов, особенно его информация о неопубликованных схоластах. Значительна в этом отношении и его последняя работа: «Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1,17) und Iustificatio». Наконец, эпохальные публикации Денифле о немецком мистицизме в Средние века также проливают свет на природу схоластического образа мышления и работы более чем в одном отношении.¹⁵⁷

¹⁵⁷ «Если Лютер обесценил схоластику как окостеневшую кость, мертвую для живого благочестия, в результате чего мистика Средневековья, которую ценил Лютер, считалась „евангелической“, то Денифле представил убедительные доказательства того, что мистика была построена именно на схоластике, которую она предполагает на протяжении всего времени» (W a l t h e r K ö h l e r, *Katholizismus und Reformation*, Gießen 1905, 47).

Второй раздел. Зарождение схоластического метода в патристике

Первая глава. Общие предварительные замечания. Христианство и интеллигибизм. Фундаментальная позиция патристики по отношению к греческим спекуляциям. Платонизм» Отцов Церкви

О том, что корни схоластического метода можно найти уже в патристике, что в трудах Отцов уже видны зачатки схоластики, можно догадаться заранее, исходя из зависимости схоластики от патристики и из фактического ядра и сущности схоластического метода.

Ведь преемственность содержания между патристическим и схоластическим богословием предполагает и преемственность научного метода в обе великие эпохи. Кро-

ме того, схоласты неоднократно обращались к патристическим изречениям и образцам при установлении и применении методологических принципов. Более того, если использование разума и философии для рационального проникновения в содержание откровения, систематизации учения веры и разрешения противоречивых трудностей мышления составляет саму суть схоластического метода, то само собой разумеется, что Отцы использовали основные элементы этого метода при изложении и защите христианской доктрины, пусть и не в такой развитой и изощренной форме, как это делали Средние века и, в частности, высокая схоластика.

Однако по трудам самих Отцов можно апостериористически прочесть, можно ли найти в них зачатки и зародыши схоластического метода и в какой степени, на каких этапах развития происходило основание схоластического метода в патристической литературе.

Прежде чем подробно рассмотреть эти следы схоластики в греческой и латинской патристике, необходимо обсудить один вопрос более общего и фундаментального характера.

В современной истории протестантской догматики¹⁵⁸ утвердилось мнение, нашедшее отклик, в частности,

¹⁵⁸ Помимо учебников по истории догматики А. Харнака, Фр. Лифса, Р. Сибберга, здесь в основном актуальны работы по раннему христианству О. Пфлейдерера, Ф. Г. Хайнрици и др. Эдвин Хэтч, *Griechentum u. Christentum*, рассматривает отношения между греческим языком и христианством. Перевод Э. Преушена, Лейпциг 1892, и особенно П. Вендланда, *Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* (1907). Yg\, также P. W e r n l

у французских католических теологов,¹⁵⁹ что евангельское христианство – это всего лишь опыт, живое восприятие единения с Богом и т. д., но никак не доктрина, обращенная к интеллекту и тем более к спекуляции. Таким образом, христианство Евангелия Иисуса – это не догма, не церковь и не богословие, а просто жизнь, религиозный опыт, нечто далекое от концептуального мышления. Из этой посылки историки догматики делают вывод, что благодаря применению греческой диалектики, греческой философии природа христианства была переделана, конкретное содержание христианства изменено, и что эллинизация Евангелия означает отступничество от Евангелия Нагорной проповеди.

Эти историки догматики видят процесс развития, уже происходивший в раннем христианстве, – переделку Евангелия Иисуса в паулинизм.

Согласно этой точке зрения, догматика и теология возникли на греческой почве. «Грек, – замечает Э. В. Добшютц,¹⁶⁰ – должен мыслить систематически, он должен по-

е, Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908, 67 ff 165 ff.

¹⁵⁹ Лабертоньер (Le Realisme Chretien et L'Idealisme Grec, Paris 1904) видит фундаментальный контраст между христианством как практическим взглядом на жизнь, как религиозной жизнью, и между христианством как интеллектуализмом, как спекуляцией, так что христианство было изменено из Библии посредством применения греческой философии. Модернистские богословы Луази, Леруа и др. еще ближе подходят к взглядам протестантской рационалистической истории догмы об антиинтеллектуальном характере первобытного христианства.

¹⁶⁰ Griechentum und Christentum, трактат в Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen, Leipzig 1908, 59 f.

нимать все из одного принципа, он должен связывать все отдельные догадки воедино.

Таким образом, только на почве гречности возникает актуальное богословие..... Простая вера была преобразована в сложные философские спекуляции. Одна из самых интересных задач в истории догматики – проследить, как приходится использовать платоновские и аристотелевские формулы, чтобы сделать природу Иисуса понятной, как эта древняя христианская теология беспомощно колеблется туда-сюда между идеей высшего вдохновения человека и идеей воплощения божественного существа, просто потому, что она не в состоянии осмыслить великую тайну: Бог был во Христе, кроме как в физических категориях».

Согласно Харнаку,¹⁶¹ «догматическое христианство (догматы) в его концепции и развитии – это работа греческого духа на основе Евангелия; концептуальные средства, с помощью которых Евангелие пытались понять и утвердить в древние времена, были слиты с его содержанием». Харнак¹⁶² также указывает на этапы этого превращения раннего христианства в христианство богословия и догматики. По его словам, апологеты II века «основали философско-догматическое христианство благодаря своему интеллектуализму и исключительному доктринерству».

¹⁶¹ История догматики4, Тюбинген 1905, 4.

¹⁶² Lehrbuch der Dogmengeschichte I3, Leipzig 1894, 506.

Такого же мнения придерживается и Луфс,¹⁶³ по мнению которого «апологеты заложили основу для превращения христианства в явленную доктрину». Р. Сиберг¹⁶⁴ отмечает, что «проблемы, заложенные в формуле „fides et ratio“, уже во II веке с внутренней необходимостью развивались в теологии, поскольку ratio заняло место πνεῦμα [пнэўма] и было сохранено, хотя позитивизм и сопротивлялся этому».¹⁶⁵

Продолжая проследить развитие этой переоценки христианства в догматике и богословии, Харнак видит «в Мелито, Иренее, Тертуллиане, Ипполите и Новациане начало церковно-богословской экспликации и обработки правила веры в противовес гностицизму на основе Нового Завета и христианской философии апологетов», придумывая здесь «соединение рациональной теологии с церковной верой, антигностическую церковную спекуляцию».

По мнению Харнака, Климент Александрийский и Ориген в конечном итоге «привели к превращению церковной традиции в философию религии и, таким образом, к зарождению научного богословия и догматики».¹⁶⁶

Если мы теперь прокомментируем эти взгляды, которые учат противопоставлять евангельское христианство спекуля-

¹⁶³ Leitfaden der Dogmengeschichte 4, Halle 1906, 129.

¹⁶⁴ Lehrbuch der Dogmengeschichte 12, Leipzig 1908, 289.

¹⁶⁵ Lehrbuch der Dogmengeschichte 13 507 ff.

¹⁶⁶ Учебник истории догматики 13 590 и далее.

ции и интеллектуализму ¹⁶⁷и таким образом связывают схоластический метод, даже в его ранних формах, с переоценкой и существенной реорганизацией христианства, то мы, конечно, не можем обсуждать здесь все соответствующие проблемы истории догматики; скорее, мы можем только подчеркнуть те аспекты, которые важны для доказательства зародышей схоластического метода в христианской древности.

Прежде всего, следует отвергнуть как неверное утверждение, что христианство Священного Писания – это нечто совершенно далекое от понятийного мышления, что оно ни в коей мере не обращено к интеллекту, что оно само по себе не имеет характера откровенного учения, а является лишь опытом и носит исключительно практический характер. Помимо практических наставлений по достижению спасения, Священное Писание содержит множество теоретических положений, обращенных к разуму: учения об отношениях между Богом и миром, о загробной жизни, о личности Спасителя, о грехе и искуплении и т. д. Христос называет Себя учи-

¹⁶⁷ Современные историки философии и римско-греческой литературы также утверждают об искажении евангельского христианства греческими спекуляциями. Так, Windelband, *Geschichte der alten Philosophie*², Munich 1894, 209: «Философская секуляризация Евангелия, которая, таким образом, идет параллельно с организацией и политическим усилением власти Церкви, называется патристикой и простирается со II по IV и V века нашей эры». П. Вендланд («Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christen» tum [1907] 6) считает, что слова Горация можно использовать в качестве девиза для развития, которое получила древняя церковь: Греция победила своего победителя.

телем, а Своих учеников – учениками.

Учение Христа упоминается в Евангелиях и других книгах Нового Завета. Практические наставления и предписания Христа также предполагают теоретические суждения. В Павловых посланиях мы находим зачатки умозрительных рассуждений и аргументации.¹⁶⁸

В свете этих фактов понятно, что отцы и схоласты неоднократно обращались к отрывкам Священного Писания в своих попытках понять содержание и контекст веры. В этом смысле особенно часто упоминается отрывок Ис 7, 9 в переводе Септуагинты: *Εαν μη πιστεύσητε, ουδε μη συνητε* [эан мэ пистэўсэтэ, удэ мэ сюнэтэ] (*nisi credideritis, non intelligetis*).¹⁶⁹ Схоласты предпочитают цитировать паулинские тексты, такие как Тит 1, 9; 2 Кор 10, 5, в качестве принципов для богословской научной работы.¹⁷⁰ Определение веры в Евр 11:1 стоит во главе богословских сумм как руководящий принцип и стандартизирующая основная идея;¹⁷¹ ряд изречений Павла служит девизом для прологов комментариев к афоризмам и встречающихся там попыток более или менее обширной богословской вводной доктрины.¹⁷²

¹⁶⁸ Ср. Christian Pesch, *Theologische Zeitfragen. Vierte Folge: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen*, Freiburg 1908, 162 ff.

¹⁶⁹ Ср. об этом отрывке A. Scholz, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesajas* (1881) 46; K n a b e n b a u e r, *Comment. in Is. I*, Paris. 1887, 158.

¹⁷⁰ См. S. Thomas, *S. theol. 1, q. 1, a. 8*.

¹⁷¹ Ср. инципит «*Summa aurea*» Вильгельма Осерского (напечатано в 1500 г.).

¹⁷² Ср. инципит комментария к «Сентенциям» доминиканца Роберта Фицак-

В отношении использования языческой литературы, особенно языческой философии, средневековые мыслители ссылаются на пример святого Павла, который цитирует языческих авторов (Деян 17:28. 1 Кор 15:33).

Тит 1, 12). Например, Роберт Мелунский ¹⁷³опирается на пример святого Павла для доказательства предложения: «*Quod licet veritatem undecumque sumere ad eorum confirmationem quae in Sacra Scriptum sunt docenda*»: «*Quod vero ita sit, auctoritate apostoli Pauli manifeste monstrari potest. Ipse enim in epistola ad Titum auctoritate cuiusdam Epimenidis poetae ostendit quae Cretensium natura esset... -*

Apud Athenienses etiam de ignoto deo disputans suae praedicationis fidem faeit auctoritatem cuiusdam Arati inducens.....

Ex his, ut dixi, patet quae vera sunt undecumque licere sumere ad confirmationem veritatis doctrinae christianae. и Схоласты также ссылаются на павлинские модели богословского умозрения, на выведение одной истины из другой путем умозаключения. Фома Аквинский, например, цитирует в этом смысле 1 Кор 15, где апостол доказывает уверенность в воскресении мертвых на основании воскресения Христа.¹⁷⁴

Учитывая погруженность схоластических мыслителей

кера: 0 altitudo divitiarum etc. (Rom 11, 33). Cod. Оксфорд. Баллиол. Coll. 57; Nov. coll. 112.

¹⁷³ Summa Roberti Melodunensis de theologia, Cod. Innsbruck 297, fol. 115v. Cp. также S. Thomae, S. theol. 1, q. 1, a. 8, ad 2m; In Boeth. de Trinit. p. 2, a. 3.

¹⁷⁴ S. theol. 1, q. 1, a. 8.

в Павловы послания,¹⁷⁵ вполне можно объяснить влияние паулинской мысли на представление ведущих схоластов о цели и методе работы богословской науки. Поэтому в определенном смысле верно замечание Пикаве:¹⁷⁶ «La philosophie theologique du moyen-âge commence au 1er siecle avec saint Paul, chez les chretiens». Отрывок 1 Петра 3:15: «Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe» также неоднократно используется как Отцами, так и схоластами для обоснования диалектического подхода к содержанию откровения. Этот отрывок стоит во главе «Summa Sententiarum» Гуго Сен-Викторского.

После этого отрывка ¹⁷⁷святой Бонавентура замечает: «Cum ergo multi sint, qui fidem nostram impugnant, non tantum rationem de ea poscunt; utile et congruum videtur per rationes eam astruere et modo inquisitivo et ratiocinando procedere.»

Руководящие идеи для систематики и архитектоники средневекового богословия также черпались из Священного Писания. Например, Ульрих фон Страсбург видит набросок

¹⁷⁵ Взгляд на схоластическую литературу о Павле дает Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio, Mainz 1905. Правильно отмечено F. Prat S. J., La Theologie de saint Paul I, Paris 1908, 17: «Павел является 1-м доктором докторов и в течение долгих веков 1-е христианское сообщество думало о нем. Это несомненный факт, что 1а теология Августина, а за Августином – 1а теология святого Фомы, а за святым Фомой – вся 1а схоластика, «ривент в правой линии 1а доктрины Павла».

¹⁷⁶ Esquisse d'une histoire generale et comparee des philosophies mediövaies, Paris 1905, 49.

¹⁷⁷ I. Sent. Prooemii q. 2 sed contra.

общей теологии в прологе Евангелия от Иоанна: «Theologus Ioannes summam in principio sui evangelii perstringens primo agit de deo secundum se cum dicit: «In principio erat Verbum» et adiungit de ipso tractatum in quantum est principium cum dicit: «omnia per ipsum facta sunt¹ et complet tractatum in opere redemptionis, per quod hoc principium nos in se reducit, cum dicit: «fuit homo missus a Deo».¹⁷⁸

Сам св. Фома Аквинский вычитывает в посланиях св. Павла определенный систематический порядок и единство. Темой этих посланий, как он объясняет во введении к своему комментарию к св. Павлу, является благодать, которая допускает тройное понимание. Благодать, в той мере, в какой она находится в главе, то есть во Христе, является главной идеей послания к Евреям; благодать, в той мере, в какой она находится в более выдающихся членах мистического тела, составляет тему посланий к Тимофею и Титу. Благодать, в той мере, в какой она находится в самом мистическом теле, составляет основную идею посланий Павла к язычникам с различных точек зрения. Эти соображения должны показать, что утверждение о принципиально антиинтеллектуальном характере евангельского христианства необоснованно и неверно и что схоласты черпали многие вдохновения, богатство точек зрения и лейтмотивов для своего интеллек-

¹⁷⁸ Ulrici Argent. Summa theologica (Cod. Vatic. Lat. 1311; Cod. Paris. Bibl. lat. 15 900 и 15 901; Cod. Erlang. 819 и 619 и др.) lib. 1, tract. 2, cap. 2. Ср. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg III, в Zeitschrift für kath. Theologie XXIX (1905) 495.

туализма, для своего метода именно из Священного Писания.

Вывод, сделанный из якобы антиинтеллектуалистического характера христианства в Священном Писании, о том, что конкретное содержание христианства претерпело изменения благодаря использованию греческой философии, будет лучше всего рассмотрен, если мы сначала приведем более принципиальное соображение, а затем общее историческое обосуждение.

Из доказательства того, что христианство Священного Писания не противоречит интеллектуализму, что оно не просто опыт и практическое наставление, но и доктрина, с несомненной последовательностью следует, что концептуальная версия содержания христианства, спекулятивное углубление в контекст и следствия теоретических доктрин, содержащихся в христианстве Священного Писания, вполне может быть достигнута без необходимости существенной переоценки содержания христианства.

Ибо если христианство – не просто практический опыт, а откровенное учение, обращенное к разуму, то понятно, что человеческий дух стремится и может впитывать таинственные идеи и необыкновенные факты христианства и постигать их по мере возможности. Человеческий дух имеет стремление и возможность постичь истинный и подлинный смысл отдельных теоретических идей христианства и выразить этот смысл в соответствующей форме, в соответствующую-

щих терминах. Возможность разума, просвещенного верой, постичь подлинный смысл истин откровения кроется в природе откровения и веры. Откровение – это именно божественное сообщение сверхъестественной истины человеку, и поэтому оно также требует возможности правильного понимания человеком этой истины. Точно так же вера была бы невозможна, была бы бессодержательным актом, если бы открывшуюся истину нельзя было распознать и постичь в ее правильном смысле и отличить от ошибочных утверждений.

Более того, человеческий дух стремится глубже проникнуть в таинственные истины, с которыми он сталкивается в христианстве. Хотя это сверхъестественные содержания, внутренняя возможность которых не может быть аподиктически доказана, и хотя это таинственные истины, которые даже человеческий дух, облученный светом веры, не в состоянии адекватно постичь, человеческий разум хочет глубже проникнуть в эти истины, несмотря на их сверхразумный характер, а точнее, именно из-за него, Он хочет проследить эти истины в их последствиях, оценить их в их применении и значении для жизни, он хочет прояснить эти истины для себя и приблизить себя к мышлению через сравнение с другими истинами, которые достижимы с помощью простого разума. Таким образом, достигается рациональное понимание содержания откровения, не лишая его сверхъестественного, таинственного характера.

Человеческий разум требует связности, единства, гармо-

низации многообразного и разнородного; в человеческом духе есть тенденция к обобщению и представлению отдельных мыслей в целом, тенденция к систематике. Христианство Священного Писания не предстает перед человеческим разумом как формальная система истин, не как богословская система, но человеческий разум, углубляясь в содержание Откровения, находит многообразные связи, обнаруживает возвышенные места, из которых поле идей и фактов христианства может быть рассмотрено как единство, как целое. При более интенсивном погружении в истины, факты, а также практические правила христианства, христианство Священного Писания откроется изумленному духовному взору как таинственный организм сверхъестественного, как величественная христоцентрическая система, как единство и порядок, полный живых связей и самой возвышенной телеологии.

Однако в этом исследовании христианства Священного Писания человеческий дух столкнется с возражениями и трудностями, возникающими отчасти внутри него самого, отчасти – извне, а именно от противников христианского мировоззрения. Почва, из которой вырастают эти возражения, эти трудности мышления, – это, как правило, область естественного знания. Чтобы разрешить эти возражения, прояснить эти трудности, человеческий дух, ищущий истину и руководствующийся светом веры, считает себя вынужденным соотнести содержание Откровения с теоретиче-

скими представлениями, полученными посредством простого разума и одновременно являющимися отправной точкой для разрешения возникших трудностей.

Именно через такое сравнение истин откровения с естественными истинами интеллект сможет показать, что выдвигаемые возражения либо не вытекают из надежного естественного знания, либо не находятся в явном противоречии с правильно понятой христианской истиной.

Из этих рассуждений можно сделать вывод о трех полюсах.

Пока что должно быть ясно, и это основано как на природе христианства Священного Писания, так и на природе и психологии человеческого мышления, что интеллектуалистическая и спекулятивная апперцепция содержания христианства может быть предпринята человеческим разумом без того, чтобы обязательно привести к переоценке этого конкретного содержания христианства. Такая переоценка, конечно, возможна в отдельных моментах и у отдельных мыслителей, и она действительно имела место, но для человеческого мышления как такового и для совокупности всех тех, кто осмысляет содержание христианства, такая специфическая реорганизация его отнюдь не является необходимой. Следовательно, интеллектуалистическая концепция христианства вполне возможна и без такой трансформации. Католическая доктрина «*consensus unanimes patrum*» и «*magisterium ecclesiae*» гарантирует, что концепция библейского христи-

анства всей совокупностью Отцов Церкви и формулирование христианства откровения в догматах Церкви происходили или происходят без такой трансформации и переделки содержания первоначального христианства.

Во-вторых, из вышеприведенных соображений следует, что основные функции схоластического метода приводятся в движение подходом человеческого духа к христианству, т. е. то, что составляет действительную сущность, действительное ядро схоластического метода, основано на отношении человеческого духа к сущности христианства.

Поэтому мы априори вправе проследить следы этого метода с самых ранних времен христианства, даже если он приобрел твердые очертания и определенные формы только с течением времени. В этом смысле кардинал Ньюман,¹⁷⁹ которого ошибочно пытаются поставить в фундаментальное противоречие со схоластикой, замечает следующее: «Я считаю, что католическая школа мысли постепенно и с течением времени приняла определенные формы и очертания, приобрела вид науки со своим собственным методом и языком, под духовным руководством выдающихся людей, таких как святой Афанасий, святой Августин и святой Фома, и я не испытываю желания разбить на куски великое интеллектуальное наследие, переданное нам в этот поздний период.»

Наконец, третье следствие из вышеприведенных принци-

¹⁷⁹ Апология, гл. 5. Ср. Bellesheim, Cardinal Newman as an opponent of modernism, in *Katholik* 1908, 4th issue, p. 251.

пиальных соображений заключается в том, что философия играет определенную роль в приближении содержания откровения к человеческому духу и в интеллектуалистическом погружении человека в это содержание откровения. Ибо ясное понимание и изложение истинного смысла содержания откровения, отграничение этого истинного смысла от ложных и неясных идей, разъяснение этого сверхъестественного содержания с помощью естественных истин, постижение следствий и связей тайн христианства, словом, более глубокое проникновение в христианство Священного Писания невозможно без систематического использования философских средств, точек зрения и результатов.

Однако если это использование философских средств должно происходить без изменения содержания христианства, то эта философия, используемая для разъяснения, систематизации и защиты христианства, не должна в корне противоречить самому христианству в его основном направлении; напротив, она должна быть в целом в пользу христианства или, по крайней мере, быть в состоянии настроиться на него. Выражаясь схоластическим языком, эта философия должна обладать «потенциальной способностью» (*potentia oboedientialis*) для использования на службе христианству. Поэтому очевидно, что христианство не может вступать в союз с любой философской системой, и в первую очередь с исключительно субъективистской философией, отвергающей всякую метафизику, поскольку это поставит под угрозу объ-

ективность содержания откровения и подвергнет личность и учение Христа водовороту быстро меняющихся модных философий. Как уже говорилось, только такая философия может рассматриваться для использования в служении христианству, которая соответствует общим убеждениям человеческого рода и поэтому имеет характер непреходящего и вечного, философия, которая может быть естественным фундаментом и подструктурой для возвышенных сверхъестественных содержаний и идеалов христианства, которая не колеблет объективности содержания откровения и способна излагать, осмысливать и защищать идеи христианства, не перекраивая их по содержанию и внутреннему содержанию. Разумеется, такое использование философии для целей христианства требует очищения данной философской системы или систем от ошибок и вообще многократной реорганизации и адаптации философского материала. Наконец, очевидно также, что философия будет тем более полезна, если она содержит множество форм, терминов и т. д., в которые можно вписать содержание христианства, не подвергая его изменениям.

Если, исходя из этих общих соображений, подойти к освещению вопроса об отношениях между христианством и греческой философией и встать на точку зрения рационалистической истории догматики, утверждающей, что конкретное содержание христианства было изменено использованием греческой философии, греческим интеллектуализмом, то

это утверждение уже в корне отвергается опровержением утверждения, что христианство Священного Писания имеет антиинтеллектуалистический характер. Это утверждение становится еще более несостоятельным, когда мы рассматриваем мотивы, цели и способ этого использования греческой философии. Прежде всего, здесь речь идет о первых истоках и началах использования греческой философии на службе христианства, поскольку они имели решающее значение для всей патристики, а косвенно и для схоластики.¹⁸⁰

Множество внешних факторов привлекло внимание христианской античности к греческой философии на ранней стадии. Например, цель доктринального обучения и религиозного воспитания требовала логической и языковой формулировки, а также четкой группировки христианских учений.

Распространение христианства за пределы Палестины вскоре привело к контакту с образованными и учеными греческими кругами. Обращение образованных греков и римлян, даже греческих философов, в христианство предполагало сближение, сопоставление греческой, прежде все-

¹⁸⁰ Об отношениях между христианством и греческой философией: G. v. Hertling, *Christentum und griechische Philosophie* 61 – 75 (Münchener internationaler katholischer Gelehrtenkongreß 1900); Will mann, *Geschichte des Idealismus* II2, Braunschweig 1907, 107—177. Более старую литературу по этому вопросу см. Becker, *Das philosophische System Piatos in seiner Beziehung zum christlichen Dogma*, Freiburg 1862, 14—38; H. Kellner, *Hellenismus und Christentum* (1866); J. Kleutgen, *Philosophie der Vorzeit* I2, Innsbruck 1878, 737 ff; Mattes, *Das Christliche in Plato*, in *Tübinger Quartalschrift* 1845, 844ff

го платоновской, философии и христианского мировоззрения. В мышлении такого философа, ставшего христианином, должны были в более или менее выраженной форме проявиться как моменты единства, так и различия между христианством и греческой спекуляцией. Кроме того, появление ересей, в которых христианские идеи смешивались с иудейскими элементами, а также с идейными направлениями греческой философии, образуя синкретическое целое, вызывало споры между учителями и защитниками христианства и греческой философии, рассмотрение того, что в греческой философии было в пользу и что против христианской доктрины. Особенно перед лицом гностицизма, который учил карикатуре на христианство через нездоровую смесь философско-мистических спекуляций с христианской мыслью, было уместно использовать греческую философию в надлежащих пределах, чтобы достичь более глубокого понимания откровения, чтобы достичь истинного христианского гнозиса.

Это можно было сделать, только отбросив ошибки греческой философии и извлекая из нее те элементы, которые были ценны для христианства. Так же, как и ересь, поднимавшаяся вскоре борьба языческого культурного мира против молодого христианства побуждала христианских мыслителей целенаправленно встать на сторону греческой философии, бороться с противниками их же оружием. Эти внешние моменты и факторы шли рука об руку со стремлением, сти-

мулируемым и воспламеняемым возвышенным, таинственным содержанием христианского учения и энтузиазмом христиан к своей вере, к возможно более глубокому проникновению в откровение, к наиболее интенсивному пониманию содержания веры, чтобы положить начало здоровой связи между христианской истиной и эллинской культурой и начать систематизацию и научное оформление христианского мировоззрения средствами греческой философии без изменения содержания первоначального христианства. Документами для этого служат труды апологетов и великих мыслителей христианской Александрийской школы.

Греческая философия, особенно платоновская и аристотелевская, давала христианским мыслителям множество точек опоры и связей для их спекулятивных, систематических и апологетико-полемиических целей. Стремление и жажда высшей истины, о которой говорит философия Платона, энтузиазм этого великого аттического философа в отношении сверхчувственного, универсального и вечного, богатство рациональных истин о Боге, бессмертие души, которые были одновременно содержанием или, по крайней мере, предпосылкой христианского откровения, а также предметом обсуждения и предчувствия в греческой спекуляции, – все это точки соприкосновения между христианством и греческой философией, законные названия для использования греческой философии для обоснования христианской спекуляции. С формальной точки зрения, то, как Платон научно

разобрался с софистами, во многом послужило образцом, гегетикой для защиты христианства от возражений языческих и еретических оппонентов, а аристотелевская логика дала множество указателей и точек зрения для структурирования и упорядочивания богословских рассуждений и для основания более схоластической и систематической научной трактовки христианского вероучения.

И даже односторонние доктрины греческой философии, которые были ошибочными из-за этой односторонности, могли быть исправлены и сделаны полезными для целей христианского умозрения. Примером тому может служить исправление платоновского учения об идеях, которое было лишено своего гиперреалистического характера и переделано в смысле образцовых мыслей о Боге, в смысле христианского божественного экземплиарности. Наконец, греческая философия предоставила христианским мыслителям множество терминов и форм, в которые можно было облечь христианские идеи без необходимости менять их содержание. Греческая житейская мудрость смогла придать научный язык пробуждающемуся христианскому умозрению. Достаточно вспомнить выражения οὐσία, ὑπόστασις, φύσις [усия, юпостасис, фюсис]

и так далее. Конечно, облечение сути христианской истины в эти интеллектуальные и языковые формы требовало постоянно прогрессирующей подготовки и корректировки этих терминов. Особенно много усилий и благоразумия

стоило христианским мыслителям первых веков использование выражений греческой философии для адекватного изложения и формулирования христианских идей. Примером этой борьбы за правильную и фиксированную терминологию может служить история доникейского учения о Троице, история терминов $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$, $\omicron\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, $\upsilon\lambda\omicron\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ [усиа, омоусиос, юпостасис] и $\pi\rho\omicron\tau\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$. [Все эти точки соприкосновения христианства и эллинизма, все эти содержательные и методологические преимущества, которые греческая спекуляция давала для умозрительного изложения, систематики и апологии христианства, были признаны, признаны и целенаправленно использованы христианскими мыслителями первых веков. Об этом свидетельствуют выражения почтения к греческим философам, особенно к Сократу,¹⁸¹ Платону и Аристотелю, в патристической литературе.

Однако при всей своей высокой оценке и поддержке того, что было истинным и ценным для христианства в греческой житейской мудрости, апологеты и александрийцы уже хорошо понимали, насколько велика дистанция между философией и христианством, и они резко и решительно подчеркивали это различие между учениями Платона и Христа. Более того, отцы с самого начала признали, что в греческой философии, наряду со многими истинными идеями, полезными для христианства, было также много ошибочных

¹⁸¹ А. Harnack, *Sokrates und die alte Kirche*, лекция 1901 года; J. Geffcken, *Sokrates und das alte Christentum*, лекция 1908 года.

идей и взглядов. Примечательно, что христианские мыслители, борясь с ересью, указывали на связь раннехристианских сект с язычеством и признавали ошибки языческой философии составной частью еретических учений.¹⁸² Учитывая ошибки греческой философии и опасность проникновения этих ошибок в христианство через ересь, выражения сурового осуждения греческой философии в трудах Отцов следует понять и оценить.

Однако не следует отрицать, что, несмотря на все усилия отделить полезные элементы греческой спекуляции от ошибочных теорий и приспособить их для христианских целей, один или два христианских мыслителя не смогли полностью избежать влияния ошибочных философских взглядов на отдельные вопросы и позволили себе в результате прийти к неясным и неверным идеям. Однако, конечно, было бы необоснованным историческим построением и ложным выводом делать из таких единичных и часто сомнительных случаев проникновения философских неясностей и неточностей в творчество христианских мыслителей вывод о том, что греческая философия влияла на содержание патристики в целом, в той мере, в какой она противоречила содержанию христианства, и выводить из этого трансформацию содержания христианства Священного Писания, которая происходила уже во времена апологетов.

¹⁸² Ср. А» Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, Freiburg 1903, 15 ff.

С самого начала патристика стремилась использовать греческую философию только в той мере, в какой она служит для освещения и защиты христианского учения, и избегать любого смешения христианства с элементами, которые могли бы как-то затуманить и исказить его чистоту и истину. Иустин Мученик как представитель апологетов II века и Климент Александрийский как представитель александрийской школы катехизаторов об отношениях между христианством и греческой философией.

Юстин Мученик,¹⁸³ «этот христианский философ», был, как отмечает Барденхьюер, «проникнут сознанием того, что, уверовав в Сына Божьего, он вошел в новую сферу истины и полностью овладел ею. Христианство дало ему стандарт, по которому он мог судить о результатах философии».

Он говорит о мощном стимуле, который мирская мудрость Платона, направленная на сверхчувственное и божественное, дала его ищущему истину духу до его обращения в христианство: «Меня очень вдохновило знание физических сущностей, а созерцание идей окрылило мой дух, и очень скоро я поверил, что стал мудрецом, и в своем глупом предубеждении ухватился за твердую надежду, что скоро увижу самого Бога». Ведь именно к этому стремится философия Платона». ¹⁸⁴ Как бы ни был увлечен Юстин возвышенным полетом платоновского идеализма, он также хоро-

¹⁸³ Bardenhewer, *Patrologie* 2, Freiburg 1901, 49 f.

¹⁸⁴ *Dial. c. Tryph. c. 2.*

шо осознает бездонную пропасть между греческой житейской мудростью и христианской истиной. Истинную и высшую философию он нашел в христианстве. «Размышляя над учением Христа, я нашел в нем ту философию, которая одна только надежна и спасительна. Таким образом и по этой причине я теперь философ, и я желаю, чтобы все пришли к такому же выводу и не отступали от учения Спасителя. Ибо в нем есть благоговейное достоинство и сила, способная привести к раскаянию тех, кто сбился с правильного пути, и оно дарует блаженный покой тем, кто его созерцает». ¹⁸⁵То, что верно в платоновской философии, для Юстина также является христианским: Ὁσα οὖν παρα πασι χάλως εἴρηται, ἡμῶν. Χριστιανῶν ἐστὶν [оса ун пара паси халёс эйрэтаи, эмон. христианон эстин]. ¹⁸⁶ Настоящие истины, содержащиеся в трудах Пиата и других греческих мыслителей, он черпает из соприкосновения с ветхозаветными книгами, ¹⁸⁷ а также из Λογὸς σπέρματιχος [лёгос спэрматихос], то есть из естественного света разума по образу Божьему, как части Логоса, как работы и исхода Логоса. Христианская истина, однако, в высшей степени превосходит естественную истину греческих философов, которая достигалась через σπέρμα του Λογου [спэрма ту лёгу]: «Все писатели были способны достичь лишь нечеткого знания истины в силу присуще-

¹⁸⁵ Ibid. с. 8.

¹⁸⁶ Апол. 2, с. 13.

¹⁸⁷ Апол. 1, с. 44.

го им семени Логоса», т.е. из естественного света разума по образу Божию, как доля в Логосе, как действие и истечение Логоса. Христианская истина, однако, намного превосходит естественную истину греческих философов, которая достигалась через *axiřfia zoi Aoyou*: «Все писатели смогли достичь лишь нечеткого знания истины в силу присущего им семени Логоса. Ибо нечто иное есть семя, дарованное в соответствии с мерой восприимчивости и образа чего-то, и нечто иное есть само это, в котором дарованы доля и подобие». ¹⁸⁸Из этих текстов достаточно ясно, что Иустин был далек от преобразования содержания христианства посредством пианизма.

Климент Александрийский еще более четко и подробно описывает отношения между христианством и греческой философией в смысле использования последней без изменения содержания первой. Прежде всего, Климент ясно говорит о глубоком различии между греческой и христианской истиной: «Греческая истина отличается от предлагаемой нам истины, даже если она носит то же имя, в том, что касается объема знания, силы доказательства, божественной силы и тому подобного». ¹⁸⁹Несмотря на то, что греческая философия глубоко подчинена христианской доктрине, в глазах Климента Александрина она имеет пропедевтическое значение для последней: «Даже если греческая философия не со-

¹⁸⁸ Апол. 2, с. 8.

¹⁸⁹ Strom. 1, 20 (изд. Stählin II, Leipzig 1906, 20).

держит в себе великого объема истины и не обладает достаточной силой для исполнения божественных заповедей, она все же подготавливает путь для царской доктрины, внося немного проницательности, моделируя мораль и укрепляя тех, кто верит в провидение, чтобы принять истину». ¹⁹⁰ «Философия воспитала (enatdayco Yet) греческий народ для Христа, как Закон воспитал Евреев. Так и философия готовит, прокладывая путь для тех, кто просвещен Христом». ¹⁹¹ «Как закон дан был Иудеям, так философия дана была язычникам до явления Господня». ¹⁹² Греческая философия, однако, для Климента не просто παιδαγωγος εις χριστον [пайдагогос эйс христон], но и оказывает прекрасные услуги в защите христианской истины, когда она уже достигнута. Описывая эти услуги, наш автор прямо подчеркивает, что греческая философия ни в коем случае не требует совершенствования содержания, не говоря уже о преобразовании христианства.

«Учение Спасителя само по себе совершенно и не нуждается в дополнениях, поскольку оно есть сила и мудрость Божия. Греческая же философия добавляется не для того, чтобы сделать его сильнее, а чтобы ослабить нападение софистики, и поскольку она отражает хитрые искусства, с помощью которых преследуется истина, она называется огра-

¹⁹⁰ Ibid. 1, 16 (изд. Stählin II 52).

¹⁹¹ Ibid. 1, 5 (изд. Stählin II 18).

¹⁹² Ibid. 6, 17 (изд. Stählin II 514).

дой и валом виноградника». ¹⁹³Климент Александрийский тем более склоняется к использованию греческой философии для изложения и защиты христианской истины, что он пытается проследить истинное содержание языческой мирской мудрости до использования ветхозаветных писаний. Ссылаясь на легенду о Прометее, он пишет по этому поводу: «Греческая философия напоминает свет от фитиля, который люди искусственно украли у солнца и зажгли». ¹⁹⁴В другом месте он замечает: «Все вышеупомянутые учения, похоже, были переданы элинам великим Моисеем». ¹⁹⁵Это мнение о том, что Платон черпал из Ветхого Завета, высказывают не только Юстин и Климент Александрийский, но и следующие патристики, например, Ориген и Тертуллиан, более подробно Евсевий Кесарийский и Феодорит Кирский, а также отрывок у Августина. ¹⁹⁶ Это мнение перешло и в схоластику и также упоминается у Фомы Аквинского. ¹⁹⁷

¹⁹³ Klem. Alex., Strom. 1, 20 (изд. Stählin II 63 и 64). Там он комментирует диалектику: Οἷον θρίγος γάρ ἐστι διαλεχτιχὴ ὡς μὴ χатапатеῖσθαι πρὸς τῶν σοφιστῶν τὴν ἀληθεῖαν [ойон тхригос гар эсти диалехтихэ ос мэ хатапатэйтхай прос тон софистон тэн алетхэян].

¹⁹⁴ Ibid. 5, 5 (изд. Stählin II 345).

¹⁹⁵ Там же. 2, 5 (изд. Stählin II 123).

¹⁹⁶ De doctrina christiana 1. 2, с. 43. Августин больше не придерживается этого мнения в Civ. Dei 1. 8, с. 11.

¹⁹⁷ IV. Pot., a. 1, ad 2; In I. Sent. d. 3, q. 1, a. 4, ad 1. Об этой точке зрения отцов см. Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900, 2; Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Paderborn 1905, 16 ff; Anton Seitz, Die Apologie des

Из высказываний Иустина Мученика и Климента Александрийского об отношениях между христианством и греческой философией должно быть совершенно ясно, что

философии, должно быть совершенно ясно, что даже на ранних этапах использования греческой философии на службе христианства не может быть и речи о пиатонизме Отцов Церкви, т.е. о проникновении и перестройке содержания христианства Священного Писания платонической философией, о синкретизме между христианством и греческой философией. Эта теория «пианизма Отцов Церкви», впервые разработанная французским проповедником Жаном Сувереном в его книге «*Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant 1e Verbe Platonisien*», анонимно опубликованной в Кёльне в 1700 году, сначала встретила энергичное сопротивление,¹⁹⁸ но вскоре стала общим достоянием рационалистического протестантского богословия и в настоящее время является общепризнанной доктриной в истории протестантской догматики.¹⁹⁹ Однако с точки зрения самих патристических тек-

Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, Würzburg 1894, 84ff; De la Barre, Clement d'Alexandrie, in Vacant Mangenot, Dictionnaire de theologie catholique III 151 168.

¹⁹⁸ Cp. F. Baltus, Defence des SS. Peres accuses de Platonisme, Paris 1716; Mosheim, De turbata per recentiores Platonicos Ecclesia, Jen. 1725; Keil, De causis alieni Platonismorum a religione christiana animi, 1785; ders. De doctoribus veteris Ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Opuscula academica, ed. Goldhorn, Lips. 1821.

¹⁹⁹ Суждение Г. Кругера о книге Суверена, переведенной на немецкий язык Йозиасом Лёффлером в 1782 году: «В этой работе историческая критика

стов этот «пиатонизм Отцов Церкви» оказывается необоснованной гипотезой, исторической конструкцией. В этом отношении очень уместны следующие замечания тюбингенского догматиста Иоганна Куна, наиболее хорошо знакомого с текстами патристики:²⁰⁰ с похвальной объективностью говорит о «пианизме Отцов Церкви»: «Только рационализм более поздних времен, для которого специфически христианские доктрины, превосходящие разум, не считаются ничем вообще или только как современные и популярные формы так называемых вечных истин разума. Современный рационализм стал говорить о пиатонизме Отцов Церкви в целом, чтобы продвигать свое собственное, совершенно чуждое христианской древности намерение свести христианство к простым рациональным истинам. Этот пиатонизм Отцов Церкви – фикция, которая столь же неисторична, сколь и нефилосо-

уже применяется с полной уверенностью и большим опытом, а влияние греческой философии на формирование догмы представлено с ясностью, которая и сегодня заслуживает самого большого признания. Новое исследование, дополненное новым материалом и более выразительное, доказало, что Суверен уже попал в точку. Адольф Харнак в своей «Истории догмы» представил эту реализацию как зрелый плод самой глубокой исторической работы: «По своей концепции и структуре догмат – это работа греческого ума на евангельской почве». Пианизм Отцов Церкви» классически проявился в догмате. Мировоззрение, на котором основываются догматические определения, – платоническое, вступившее в тесную взаимосвязь с христианской верой» (Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, Tübingen 1905, 287 295).

²⁰⁰ Katholische Dogmatik, I. Bd: Einleitung in die katholische Dogmatik, Tübingen 1846, 182 f. Ср. также Willmann, Geschichte des Idealismus II 2 16p. Überweg-Heinze (Grundriß der Geschichte der Philosophie II 9 91 f)

фична.

Как можно верить людям, которые во всей философии и в лучшем, что она предлагает, находят только обрывки истины, но считают христианскую истину полной самой по себе и не нуждающейся ни в чем другом, которые были наставлены и решительно настроены верить не человеческим учениям, а божественным, которые, не удовлетворяясь греческой мудростью, находили полное удовлетворение только в христианской вере, – можно верить даже с некоторой вероятностью, что они могли захотеть обогатить христианство посредством философии? Но для объяснения, оправдания и сообщения данного христианского содержания они могли и должны были воспользоваться философией (формальное использование), и предпочтительно платонической философией, потому что она также предлагала наибольшее количество точек опоры в плане содержания (материальное использование).»

Принципиальный взгляд Отцов на отношения между христианством и греческой философией должен был привести к более эклектичному использованию греческой философии на службе христианства. Эта эклектическая точка зрения выражена Климентом Александрийским в словах:²⁰¹ Φιλοσοφίαν δε ου την Στοιχην λεγω ουδε την Πλατωνιχην η την Επικουρειον τε και Αριστοτελιχην, αλλ δσα ειρηται παρ εχαστη των των αιρεσεων τουτων χαλως. ... τουτο συμπαν

²⁰¹ Strom. 1, 7 (изд. Stählin II 24).

το εχλεχτιχον φιλοσοφιαν φημι [филёсофиан дэ у тэн стойх-эн леґо удэ тэн плятонихэн э тэн эпихурэйон тэ хай аристотэ-лихэн, алль дса эйрэтай пар эхастэ тон айрэсэон тутон халёс. ...туту сьумпан то эхлехтихон филёсофиан фэми]. Конечно, в первый период использования эллинской философии греческими патристиками на первый план вышла платоническая философия, однако при этом не были полностью проигнорированы полезные элементы из других греческих философских тем, особенно из аристотелевских трудов. Позднее, когда намечалось более научное, систематическое, схоластическое рассмотрение доктрины веры, Отцам стала доступна в первую очередь аристотелевская философия, хотя это и не означало разрыва с платоновскими воспоминаниями.

Интересно отметить, как схоласты признавали и оценивали эклектичный и независимый характер использования Отцами греческой философии.

У Фомы Аквинского, Генриха Гентского и др. мы находим совершенно правильное замечание о том, что Отцы опирались либо на Платона, либо на Аристотеля для изложения и защиты христианского учения, что они брали из эллинской философии только те элементы, которые были полезны и гармонировали с христианским учением, и что, следовательно, они были далеки от того, чтобы затуманивать и переделывать содержание христианства Священного Писания

пианизмом или аристотелизмом.²⁰²

Эти наши общие замечания об отношении патристики к греческой философии показали, что использование эллинской спекуляции для изложения, лингвистической формулировки, систематизации и апологии доктрины веры в принципе не привело и не привело к трансформации содержания христианства, равно как и не привело в действительности и исторически к такой переоценке и трансформации. Эти соображения важны и для оценки схоластики, поскольку средневековые мыслители продолжили начатое еще в патристике во времена апологетов и александрийской школы дело использования греческой философии в христианских целях и придали ему прочную форму. Схоластика не означает реорганизацию и искажение содержания раннего христианства.

На фоне этих общих рассуждений более четко вырисовы-

²⁰² Св. Фома комментирует эклектизм Отцов так: *vExpositores Sacrae Scripturae in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quae ad fidem non spectant opiniones Piatonis..... Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros eius»* (In II. Sent. d. 14, q. 1, a. 2). Аквинский особо отмечает позицию святого Августина в отношении пианизма: «Августин, который учение платонизма имбутус фуэрат, si quae invenit fidei accommodata in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit» (S. th. 1, q. 84, a. 5). Heinrich von Gent говорит почти буквально то же самое: «Philosophia Piatonis imbutus (sc. Augustinus), si quae invenit fidei accommodata, in scriptis suis assumpsit; quae vero invenit fidei adversa, quantum potuit, in melius interpretatus est» (S. th. [ed. Ferrariae 16461 a. 1, q. 1, n. 26).

ваются начала и подходы схоластического метода во времена Отцов. Далее будут проанализированы сначала греческая патристика, а затем латинская литература Отцов на предмет этих следов и зародышей схоластического метода.

Не совершая никакого насилия над текстами Отцов, будет показано, что то, что составляет действительную сущность схоластики, можно найти в более или менее четко определенных основных чертах в раннехристианской литературе, так же как мистицизм Средневековья берет начало и основывается в патристике.²⁰³

²⁰³ Ср. о зарождении мистицизма в патристике J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn 1908. Прекрасные ссылки на патристические начала мистицизма можно найти в J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn 1908.

Вторая глава. Зарождение схоластического метода в греческой литературе Отцов

§1. Начало умозрительного проникновения и систематизации содержания откровения с помощью греческой, прежде всего платонической, философии

Первые памятники греческой патристики: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* [дидахэ тон додэха апостолён] и сочинения апостольских отцов, не дают еще историку схоластического метода сколько-нибудь значительного материала. Эти древнейшие продукты патристики носят в основном паренетический и популярный характер. Пока еще нельзя говорить о реальном использовании греческой философии. Систематизирующие тенденции также еще весьма далеки от этих сочинений. Однако эти памятники раннехристианской литературы отнюдь не лишены интеллектуализма в смысле стремления глубже проникнуть в содержание откровения, христианства Священного Писания, и приблизить это содержание

к мыслящему уму.

Древнейшей формой системы христианских истин веры является Апостольский Символ веры, «*Symbolum*²⁰⁴

Apostolorum“. Сюда же относятся различные формы *regula fidei*, дошедшие до нас от Юстина, Иренея, Оригена, Тертуллиана и др.²⁰⁵ Апостольский символ, в частности, рассматривался средневековыми теологами как первая система христианской доктрины, а статьи этого символа были для схоластов высшими принципами теологической науки. Св. Фома, в частности, называет Апостольский Символ „*sententiarum fidei collectio*“,²⁰⁶ а также обращает внимание на его систематику.²⁰⁷ В целом, видные схоласты комментировали Апостольский Символ по возвышенным патристическим образцам и обращали внимание на органическую связность статей.²⁰⁸

Использование греческой философии на службе христианской истины и акцент на философско-рациональной точке зрения в защите христианства можно найти у апологе-

²⁰⁴ Альфред Зееберг (*Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 45 ff) стремится доказать, что 1 Кор 15:3—5 является древнейшим фрагментом Символа

²⁰⁵ Ср. Denzinger, *Enchiridion* 10 n. 1.

²⁰⁶ S. th. 2, 2, q. 1, a. 9.

²⁰⁷ В III Sent. d. 25, q. 1, a. 2. 1, a. 2, об артикулах веры как *principia sacrae doctrinae*, он выражается в S. th. 1, q. 1, a. 1.

²⁰⁸ Friedrich Wiegand, *Das apostolische Symbol im Mittelalter*, Giessen 1904, рассматривает средневековые объяснения символов.

тов II века, особенно у Иустина Мученика. Мы уже знакомы с основополагающим взглядом Иустина на отношения между христианством и греческой философией. «Его дошедшие до нас сочинения, – замечает Федер по поводу богословского значения Иустина, – предлагают не только первую философскую и рациональную защиту христианства, но и множество чисто богословских изложений, которые по праву заслужили своему автору титул первого истинного богослова в церковной литературе старшего периода».

В рассказе св. Иринея о гностицизме, обычно озаглавленном «*Libri ²⁰⁹ad versus haereses**». Иреней считает гностицизм (Ελεῦχος καὶ ανατροπὴ τῆς ψευδοῦς γνώσεως [эленхос хай анатропэ тэс псеўдонюму гносэос]) противопоставлением тщательно разработанного учения валентиниан вере Церкви, «*regula fidei*». Затем гностическая ересь Валентиниана тщательно опровергается диалектико-философскими аргументами (книга 2) и авторитетом Предания и Священного Писания (книги 3 и 4).

Таким образом, в основном здесь можно найти основные формы богословских рассуждений: символический элемент, а именно вера Церкви, затем традиция, Священное Писание и спекулятивные рассуждения.²¹⁰ «Его труды, – замечает Шване об Ирене из,²¹¹ – представляют собой первую

²⁰⁹ Учение Иустина Мученика об Иисусе Христе, Фрайбург 1906, 1.

²¹⁰ Ср. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. 12 289 f.

²¹¹ Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Freiburg 1892, 96.

счастливую и успешную попытку глубокого, спекулятивного рассмотрения христианской догматики». Хотя в этом главном труде св. Иринея обсуждаются почти все тайны христианства, в нем меньше признаков настоящей системы, методической структуры целого. Вновь открытое на армянском языке сочинение Иринея Εἰς τὴν ἀποστολικὴν ἡμετέραν [ἐπιδείξις τοῦ ἀποστολικοῦ χηρυμᾶτος] [эпидэйксис ту апостолиху хэрюгматос] демонстрирует больше единства и систематической организации.²¹² Хотя уже у апологетов II века и Иринея можно заметить зачатки и начало рационального проникновения в тайны веры и следы систематизации содержания откровения с помощью греческой философии, только в александрийской христианской школе с Климентом Александрийским и тем более с Оригеном мы можем ощутить действительное начало научного систематического богословия, первые более ясные признаки и выражения того, что составляет суть схоластического метода. Александрия была «естественным местом рождения христианского богословия».²¹³

В своих «Строматах» Климент Александрийский подробно обсуждает отношения между пистисом и гнозисом, тем

²¹² Ausgabe ter Mekerttschian und ter Minassiantz, Leipzig 1907.

²¹³ A. Ehrhard, Die christliche Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. erste Abteilung: Die vornicänische Literatur, Freiburg 1900, 614. Cp. P. Koetschau, Origen's Werke I (Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte), Berlin 1899, xxiv; Tixeront, Histoire des dogmes, I. Bd: La theologie anteniceenne, Paris 1906, 263; L. Duchesne, Histoire ancienne de Nglise I, Paris 1906. eh. 18: L'ecole chretienne d'Alexandria.

самым решающую центральную проблему веры и знания, которая пронизывает всю последующую патристику и особенно схоластику. Вера должна возвыситься до гнозиса (ср. 1 Кор 3, 13), до высшего состояния религиозного познания, до прозрения в небесную истину: Πλεον δε εστι του πιστευσαι το γνωναι [плеон дэ эсти ту пистэўсай то гнонай].²¹⁴ Знание есть испытание и твердое доказательство того, что принимается через веру.

Принято верой: Αποδειξις των δια πιστεως παρειλημμενων ισχυρα και βεβαιος [аподэйксис тон дия пистэос парэйлеммэнон исхюра хай бэбайос].²¹⁵

Пистис относится к гнозису так же, как хτροληψις [пролепсис] к επιστημη [эпистэмэ]. Гнозис – это ни в коем случае не рационалистическое выхолащивание содержания веры, а скорее более глубокое, более полное понимание открывшейся истины, которое возрастает по мере этического прогресса христианина. Взгляды Климента Александрийского на использование эллинской философии для достижения гнозиса уже обсуждались ранее.²¹⁶

²¹⁴ Strom. 6, 14.

²¹⁵ Там же, с. 7, 10. М» Р. Gr. IX 481.

²¹⁶ Об отношении Климента Александрийского к греческой философии см. Schürmann, Hellenistische Bildung in ihrem Verhältnis zur christlichen nach der Darstellung des Klemens von Alexandrien (Progr.), Münster 1859; C. Merk, Klemens von Alexandrien in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie, Leipzig 1879; W. Wagner, Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des

Учение о возвышении и дальнейшем развитии пистиса до гнозиса – это, по сути, не что иное, как программа научной работы святого Ансельма, отца схоластики, выраженная в словах «Fides quaerens intellectum». Как отмечает Петавий,²¹⁷ гнозис – это одно и то же, что и дисциплина, которую мы называем теологией. γνωστικός [гностихос] Климента Александрийского – это наш теолог.²¹⁸ γνωστικός [гностихос] – это также σοφός [софос], γνωσις [гносис] – это σοφία [софия].²¹⁹ Обозначение науки веры как мудрости – это идея, которая также знакома схоластике, особенно св. Фоме Аквинскому. Как объясняет наш церковный писатель, γνωστικός [гностихос] должен иметь дело, прежде всего,

Klemens von Alexandrien, Marburg 1902.

²¹⁷ Dogmata theologica. Prolegomena c. 4, n. 2. ed. Vives I, Paris. 1865, 20.

²¹⁸ Об учении Климента Александрийского о пистисе и гнозисе см. De la Barre, Clement d'Alexandrie, в Dictionnaire de theologie catholique III 188—191: «La gnose est une elaboration scientifique du contenu de la foi, fides quaerens intellectum»; Eugene de Faye, Clement d'Alexandrie 82, Paris 1906, 201—216; J. Reinkens, De fide et γνωσει [гносэ] Clem. Alex., Breslau 1850; H. Preisehe, De γνωσει [гносэ] Clem. Alex. (Diss.), Jena 1871; Knittel, Pistis und Gnosis bei Klemens von Alexandrien, in Tübinger Theol. Quartalschrift LV (1873) 71—219 363—417; Pascal, La foi et la raison dans Clement d'Alexandrie, Montdidier 1901; Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderborn 1902, 273 ff. Основные тексты Климента об отношениях между пистисом и гнозисом можно найти в Strom. 2, 2—6 9—12; 5, 1—3.

²¹⁹ Εστι γαρ η μεν φιλοσοφια επιτηδευσις (σοφιας), η σοφια δε επιστημη θεωων και ανθρωπινων και των τουτων αιτιων [эсти гар э мэн филёсофия эпитэдэўсис (софиас), э софия дэ эпистэмэ тхэйон хай антхропинон хай тон тутон айтион] (Strom. 1, 5 [Ed. Stählin II 19]).

с гнозисом, наукой о божественных вещах, а во вторую очередь – с профанной областью знания, в той мере, в какой она полезна для достижения гнозиса.

Климент также говорит об иерархии различных отраслей знания. Свободные искусства относятся к философии как к своей госпоже, философия опять же стоит в аналогичных отношениях с гнозисом.²²⁰ Это идея, которую мы встретим в еще более ясной форме и с большей точностью у Иоанна Дамаскина, идея, которая в свою очередь стала общим достоянием схоластики, Первые корни этой идеи можно найти у Филона, который повлиял на Климента Александрийского не только в экзегетической области.

Мы также можем обнаружить подходы к систематике в трудах, оставленных нам Климентом. В своей трилогии он попытался изложить учение Церкви в несколько систематизированном виде: в «Протрептикусе» он пытался вывести читателя из язычества, в «Пядагоге» – наставить его на христианские принципы, а в «Строматах» – ввести и посвятить в истинный гнозис.²²¹

²²⁰ Ἀλλ' ὡς τὰ εὐχρηλὴ μαθημὰ συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δεσποίναν αὐτῶν οὕτω καὶ φιλοσοφίαι αὕτη πρὸς σοφίας χτήσιν συνεργεῖ [ἀλλ' ὡς τὰ ἐνχρηλὴ ματхэмата сyмбаллeтaй πρoс филёсoφiан тэн дэспoйнaн аўтoн утo хай филёсoφiа аўтэ πρoс сoφiас хтэсин сyнэргэй] (Strom. 1, 5 [Ed. Stählin II 19]).

²²¹ Cp. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 2 16 ff; De la B a r r e, Clem. d'Alex., in Dictionnaire de theol. cath. III 146 ff; O. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 91 ff.

Первым настоящим систематизатором христианской истины был Ориген, «величайший богослов греков и, возможно, величайший богослов всех времен, учитывая интеллектуальную мощь, которую предполагают его бесчисленные труды».²²² «Ориген был, — отмечает Р. Сиберг,²²³ — методично исследующим ученым. Его труд Περὶ ἀρχῶν [пэри архон] во многих отношениях является первым великим типом того научного метода, который великие мыслители Средневековья, прежде всего Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский, использовали в структуре своих богословских доктрин».

Прежде всего, принципы работы, которые Ориген развивает во введении к Περὶ ἀρχῶν [пэри архон], во многом являются не чем иным, как основными идеями схоластического метода.²²⁴ Ориген подчеркивает здесь прежде всего свою

²²² A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880*, Freiburg 1894, 103. F. Prat говорит аналогичным образом в своей работе: *Origene, le théologien et l'exégète*, Paris 1907, 165: «Origene est peut-être avec le grand Augustin le génie le plus vaste, le plus fécond et le plus personnel qui ait illustré l'Eglise des premiers siècles.» Ср. также E. Preuschen. Статья «Ориген» в RE II 488.

²²³ *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II 466.

²²⁴ Соответствующие тексты из введения к Περὶ ἀρχῶν [пэри архон] таковы: «lila sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione..... Illud autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes, de quibusdam quidem quaecumque necessaria crediderunt, omnibus etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendum, qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem,

церковную точку зрения, согласно которой следует верить только той истине, которая никоим образом не отклоняется от церковной и апостольской традиции. Затем он обращает-

quia sint; quomodo autem aut unde sint, siluerunt profecto, ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent....» Затем он приводит содержание (виды) апостольской проповеди (praedicatio apostolica), regula fidei. Далее он говорит: «Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secundum mandatum quod dicit: «Illuminate vobis lumen scientiae» (Os 10, 12) omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quas in sanctis Scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repererit» М., Об этом введении Оригена см. также F. Prat op. cit. 7 и далее; Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise I 356; G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit 163 и далее. (перевод с лат.) Это единственная истина, которой следует верить, которая ни в чем не противоречит церковному и апостольскому преданию. И это надо знать, потому что святые апостолы, проповедуя веру Христову, действительно, в отношении некоторых, что бы они ни считали необходимым, они весьма ясно давали ее всем тем, кто казался более медлительным к исканию божественного познания, а именно: оставив причину своего утверждения на вопрос тем, кто заслужил превосходные дары Духа, и особенно речи, они восприняли благодать мудрости и познания через Самого Святого Духа; Но о других они так сказали, потому что они есть; но как и откуда они были, они, конечно, хранили молчание, чтобы более прилежные и те из их потомков, которые были любителями мудрости, могли иметь возможность поупражняться... Далее он говорит: «Итак, необходимо как бы употреблять элементы и основания такого рода по заповеди в котором говорится: «Да воссияет на тебя свет знания» (Os 10, 12) всем, кто желает завершить из всех этих причин определенный ряд и тело, чтобы он мог установить ясные и необходимые утверждения о каждом из которых что есть истина, и, как мы уже сказали, привести массу примеров и утверждений либо из тех, которые он находит в Священном Писании, либо из тех, которые он выводит из своих собственных заключений indagine a recti tenore repererit»

ся к содержанию апостольской проповеди. Апостолы, продолжает Ориген, самым ясным образом учили и утверждали фактичность, то, что (*quia sint*) является содержанием откровения.

Исследование того, как и откуда (*quomodo aut unde*) оно происходит, исследование целесообразности и согласованности истины спасения, обретение рационального понимания ее, одним словом, рациональное обоснование, «*ratio assertionis*», было оставлено апостолами для последующих.

Здесь Ориген проводит резкое различие между предметом, областью веры и богословской спекуляцией, *pistis* и *gnosis*, и в то же время выражает программу «*credo, ut intelligam*», «*fides quaerens intellectum*». Ф. Прат²²⁵ видит схоластическую черту в этом разделении предмета веры (*quia sint*) и объекта теологии (*quomodo aut unde sint*). Теологическое умозрение, как отмечает далее Ориген, предполагает сверхъестественные интеллектуальные и этические склонности. В частности, дары Святого Духа позволяют и располагают нас к более глубокому проникновению в истины откровения. Это мнение мы встретим у святого Августина и во всей ранней и высокой схоластике.

²²⁵ А. а. О. 17: «Cette preliminaire declaration, qu'on pourrait appeler le Credo d'Origene, distingue fort nettement l'objet de la foi et celui de la theologie, en prenant celle-ci au sens scolastique.» (перевод фр.) В этой предварительной декларации, которую можно назвать Credo d'Origene, проводится очень четкое различие между предметом веры и предметом теологии, причем последний понимается в схоластическом смысле.

Далее наш церковный писатель развивает отдельные моменты апостольского вероучения и кратко и ясно излагает содержание христианской веры.

Статьи веры образуют принципы, основные элементы научной богословской системы. Знакомая схоластам идея о том, что статьи веры являются принципами богословия, предстает здесь в достаточно ясной форме. Развитие *rationes*, умозрительное обоснование отдельных статей веры, приводит к органичному и единому изложению, замкнутой системе (*series et corpus*) христианской истины. Помощниками для построения такой системы (*exempla, affirmationes*) служат отчасти прямые тексты Священного Писания, а отчасти – следствия, умозрительно выводимые из них. Если в этом использовании греческой, особенно платонической философии для создания замкнутой, умозрительной богословской системы были заложены искаженные и ошибочные взгляды, то такие тревожные штрихи и черты, такие ошибки в великолепной общей картине понятны из трудности такого первого начинания и также не входят в намерения гениального автора. Влияние философии на богословские доктрины Оригена часто преувеличивают. Несомненно, он был хорошо знаком с греческими писателями, особенно с философами. Он проработал богатую философскую литературу, например, в своем труде *ḫarā Kilaou*. Наиболее благосклонно он относится к платоновской школе, восхваляя философов-пиатов за то, что они занимались вопросами *vovjrd*,

dupaza, alwprux. Однако Ориген критикует не только эпикурейцев, перипатетиков и стоиков, но и платоников. В целом его взгляд на греческую философию можно охарактеризовать как преимущественно эклектичный; он не принадлежит ни к одной конкретной философской школе.²²⁶ Его намерением было сблизить учения греческой философии с учением христианства включая платоновские, в той мере, в какой они не противоречат христианской вере. В любом случае Ориген, даже если его можно с большим или меньшим основанием обвинять в ошибках и даже серьезных заблуждениях, предпринял первую серьезную попытку создать твердо установленную систему христианского учения с помощью греческих спекуляций. Даже если его сочинение *περί αρχών* [пэ-ри архон] не могло оказать прямого нормативного влияния на великих мыслителей Средневековья, идея умозрительной системы учения об откровении, которую он задумал и реа-

²²⁶ О позиции Оригена по отношению к греческой философии и его эклектизме в этом отношении см. также F. Prat, *Origene, le theologien et l'exegete* VIII: «Ona beaucoup exagere», sans nul doute, l'influence de la philosophie sur ses doctrines the'ologiques»; A. Denis, *La philosophie d'Origene*, Paris 1884 59 и 60: «Je ne crois pas qu' Origene ait puise» dans la science hellenique aucun de ses principes essentiels..... Il s'est donc incontestablement servi de la philosophie grecque pour l'expression de ses idees... Mais, quant aux idees ellesmômes, je crois que c'est ailleurs qu'il en faut chercher l'origine» (перевод с фр. «Я не верю, что Ориген почерпнул какие-либо существенные принципы из эллинской науки..... Поэтому он, несомненно, использовал греческую философию для выражения своих идей. ... Но что касается самих идей, то я считаю, что их происхождение следует искать в другом месте.»); Koetschau, *Origen **, Leipzig 1899, xxxvi-XLII: *Origen und die griechische Philosophie*.

лизовал, оказала косвенное влияние на всю патристику и тем самым также косвенно повлияла на систематизирующую деятельность Средних веков как прообраз теологических сумм высокой схоластики, созданных с помощью греческой философии.

В частности, у Ансельма Кентерберийского мы встретим методологические мысли и объяснения, живо напоминающие введение к *περί αρχων* [пэри архон]. Поскольку Ансельм не пользовался этим трудом Оригена, эти отголоски, вероятно, являются доказательством и знаком того, что просвещенный светом веры мыслитель, приближаясь к содержанию откровения, более или менее ясно осознает те научные взгляды и принципы работы, которые составляют самую суть схоластического метода.

Главное догматическое сочинение Оригена имеет большое методологическое значение для патристики и схоластики еще и потому, что по форме и содержанию оно представляет первое систематическое изложение богословия, особенно первую систему догматики.

Идея теологического синтеза, выраженная во введении, в значительной степени реализуется в самом произведении.²²⁷ Ф. Прат без колебаний называет работу *περί αρχων*

²²⁷ «Это Ориген, который, будучи первым среди христианских мыслителей, воплотил в жизнь идею синтеза догматики» (Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise* 352.) «Он (Ориген) первый построил всеобъемлющую философско-богословскую систему на основе церковной традиции и Священного Писания» (Fr. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* 191).

[πэри архон] теологической суммой, даже суммой схоластической теологии в истинном и собственном смысле этого слова.²²⁸ Понятие Бога, учение о Боге, стоит во главе этой интеллектуально мощной богословской системы, которая в четырех книгах рассматривает Бога, Троицу и мир духов, мир, тварей в мире и дело Бога по спасению мира, человека как свободное существо, грех и искупление и, наконец, Священное Писание, его вдохновение и объяснение.²²⁹ Для построения этой умозрительной доктринальной системы, которую Ориген хотел противопоставить языческому философскому гнозису как оплот, он также широко использовал греческую философию, особенно (ново) платоновскую. «Он впервые*, – отмечает Шване,²³⁰ – предпринял всеобъемлющую и всестороннюю попытку объединить философию пифагоризма и неоплатонизма, насколько это казалось ему возможным, с христианскими доктринами веры в единое целое».

Наконец, с методологической точки зрения заслуживает внимания классификация наук, встречающаяся у Оригена.

Отрывок, о котором идет речь, гласит: «*Moralis autem disciplina dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur, et*

²²⁸ «Il nous presente donc non pas une philosophie de la nature, mais la science des conclusions rationnelles fondees sur la revelation. В силу этого термина мы имеем дело с богословием, и притом, как верно подмечено, со схоластическим богословием» (F. Prat, Origene, le theologien et l'exegete I).

²²⁹ Об идее и плане πэρι αρχων [πэри архон] см. Prata... а. 0. 1—6; Duchesne, Histoire ancienne de l'Eglise 353—356; Harnack, Dogmengeschichte 4 131 ff.

²³⁰ Dogmengeschichte der vorchristlichen Zeit 2 130.

institutata ad virtutem tendentia praeparantur. Naturalis est ea, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita....

Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia, de divinis aliquid et coelestibus contemplamur, eaque sola mente intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur aspectum.»²³¹

В этом разделении наук мы видим тот восходящий метод, восходящий от видимого к невидимому, несотворенному и божественному, который мы также узнаем у великих мыслителей Средневековья, у Альберта Магнуса, Бонавентуры и Фомы Аквинского, в их разделении и оценке наук».²³²

У Оригена мы также впервые находим знаменитое аллегорическое толкование Исх 11:2, часто повторяемое в более поздние времена, согласно которому золотые и серебряные сосуды и одежды, которые израильтяне взяли у египтян для украшения святилища, следует понимать как сокровища науки.²³³

²³¹ Пролог, в Cant. Cant. (М., Р. Gr. XIII 73). Ср. Capitaine, De Origenis ethica. Münster 1898, 12 ff. (перевод с лат. «Ныне это называется нравственной дисциплиной, посредством которой прививается честный образ жизни и подготавливаются учреждения, стремящиеся к добродетели. Естественно, где обсуждается природа каждой вещи, чтобы в жизни не давалось ничего противоречащего рожденному.... Оно называется наблюдательным, посредством которого мы превосходим видимое, что-то от божественных и небесных вещей, и смотрим на них только умом, поскольку они превосходят телесный аспект.»)

²³² Ср. A. de la Barre, Ecole chre'tienne d'Alexandrie, in Dictionnaire de. theologie catholique I 820.

²³³ См. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 676.

Феогност, глава александрийской школы во времена Диоклетиана, внимательно следил за Оригеном, чьи утраченные «Ипотипосы», согласно сообщению Фотия, представляли собой систематически организованную догматику, находящуюся под сильным влиянием Оригена.²³⁴

В первой книге, как сообщает Фотий, Феогност рассуждает об Отце и доказывает тем, кто учит о вечности материи, что он является Творцом; вторая книга содержит обоснования существования Сына, третья – Святого Духа. В четвертой книге речь идет об ангелах и демонах, в пятой и шестой – о воплощении Сына Божия, возможность которого Феогност стремится доказать. Седьмая книга посвящена различным другим вопросам.

Из греческих отцов Церкви IV века святой Афанасий имеет не только выдающееся значение для истории догматики, но и представляет интерес для истории развития богословского метода. Этот великий поборник ортодоксии против арианства в основном указал путь позитивному богословию своим резким и ясным изложением церковной доктрины и тщательным обоснованием доктрин Троицы и христологии из Священного Писания. Хотя он обсуждал защищаемые им доктрины в контексте всей христианской доктрины и проявил большую диалектическую смекалку в опроверже-

²³⁴ Ср. Harnack, *Die Hypotyposen des Theognost*, in *Texte und Untersuchungen* N. F. IX 3, Leipzig 1903, 78—92; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II, Freiburg 1903, 195 ff.

нии своих оппонентов, он культивировал богословие в меньшей степени со спекулятивной стороны, используя

греческой философии для анализа и систематизации догматов. Его научные труды носили скорее полемический и монографический характер; они отличались образцовой тщательностью и основательностью в изложении, обосновании и защите отдельных доктрин.

Напротив, умозрительный и конструктивный элемент в богословском творчестве Афанасия все более и более отступал.

Беспокойному борцу с ересью не давали возможности спокойно погрузиться в великие контексты, в органику и прагматику истин и фактов спасения и разработать богословскую систему больших перспектив.²³⁵

В своих 18 или 19 катехизисах *ad illuminandos*, в которых дается объяснение крещального символа Иерусалимской Церкви, и в своих пяти мистагогических катехизисах, которые учат о крещении, конфирмации и Евхаристии, святой Кирилл Иерусалимский оставил после себя «почти полную догматику»²³⁶, систему дхристианской истины, которая одновременно популярна и глубоко ориентирована в плане содержания.

²³⁵ Об особенностях богословского метода св. Афанасия см. Ferdinand Cavallera, *Saint Athanase*, Paris 1908, 33ff; Seider, article *Athanasius*, in Buchberger's *Kirchl. Handlexikon* I 386.

²³⁶ Scheeben, *Dogmatik* I 423.

Три великих каппадокийца могут быть также рассмотрены с точки зрения истории научной трактовки догматов, представления зародышей и начал схоластического метода во времена Отцов.

Григорий Назианзский, богослов, изложил, обосновал и защитил церковное учение о Троице против евномиан и македонян в пяти своих речах (№27—31), которые он сам назвал *οι της θεολογίας λόγοι* [ой тэс тхэолёгиас лёгой]²³⁷. Содержание своих вдумчивых тринитарных рассуждений он черпал из развития церковной доктрины, а его классическое образование и знание платоновской и аристотелевской философии хорошо помогали ему в языковом и концептуальном оформлении его богословского мышления. Однако он энергично выступает против какого-либо существенно-го влияния на богословов эллинской философии, пианизма, и четко указывает на причинно-следственную связь между таким существенным влиянием греческой философии и тринитарными ересями.

В богословии св. Григория Назианзского гармонично сочетаются полемический, спекулятивный и мистический элементы. Его умозрение становится созерцанием, молитвой. Поэтому он также подчеркивает этико-аскетический момент в богослове. Только чистый человек может постичь беско-

²³⁷ Ср. J. Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen, Regensburg 1850*, 9—16; там мы находим общую характеристику способа работы св. Григория.

нечно чистого Бога.²³⁸ Таким образом, в богословском подходе святого Григория Назианзского мы находим объединенными все прекрасные черты и тенденции, характерные также для работ средневековых схоластов, особенно святого Ансельма, Гуго Сен-Викторского, Бонавентуры и Фомы Аквинского. Через святого Иоанна Дамаскина, который много черпал у Григория Назианзского, западная схоластика Средневековья соприкоснулась с линией мысли Каппадокийца. В своей оценке профанных наук, особенно в их пропедевтическом значении для богословия, Григорий Назианзский был одного мнения с Василием Великим, который написал речь «к юношам о том, какую пользу они могут извлечь из языческих писаний».²³⁹ В трудах Василия Великого есть явные следы того, что представляет собой схоластический способ работы. Его Эпистола 38 (Γρηγορίου ἀδελφῶν περὶ διαφοράς οὐσίας οὐσίας καὶ ὑποστάσεως [грэгорипс адэльфпс пэри диафорас усиас усиас хай юпостасэсэос] = De discrimine essentiae et hypostasis)²⁴⁰ – проницательное исследование богословской терминологии, напоминающее ана-

²³⁸ Hergenröther a. a. O. 13 A. 5.

²³⁹ Ср. К. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, Freiburg 1903, 172; Jak. Hoffmann, Die Beurteilung und Stellung der altklassischen Bildung in der Kirche, in Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten II (1901) 2.-4. Heft. (Гофман, Оценка и положение древнеклассического образования в церкви, в ежемесячных ведомостях католического религиозного образования в высших учебных заведениях II)

²⁴⁰ М., Р. Gr. XXXII 325—340.

логичные исследования средневековых спекуляций. Однако в этих глубоких спекулятивных дискуссиях он решительно подчеркивает приоритет и первенство веры над спекуляцией, над знанием.²⁴¹ Он также четко выражает принцип: «Fides praecedit intellectum» в начале своей гомилии на Пс 115, в которой содержатся стимулирующие мысли о взаимосвязи между верой и знанием.²⁴²

Младший брат Василия Блаженного Григорий. Младший брат Василия Блаженного Григорий Нисский, богослов высокого умозрительного дарования, глубоко самостоятельный мыслитель, отличается высокой оценкой профанного знания (η ἐξω σοφία [э эксо софия]), удерживаемого в правильных пределах, Используя диалектику для построения и защиты богословской науки, рационально обосновывая и объясняя содержание веры и подчеркивая подчиненность умозрения традиционному учению об откровении, он во многих отношениях был образцом схоластического богословского подхода.²⁴³ Увлекаясь Платоном и неоплатонизмом, он не отда-

²⁴¹ Ὡσπερ γὰρ ἐπὶ τῶν τοῖς ὀφθαλμοῖς φαινομένων χρεῖτων ἐφανῆ τοῦ λόγου τῆς αἰτίας ἡ πείρα οὕτω καὶ τῶν ὑπερβεβήχοντων δογμάτων χρεῖτων ἐστὶ τῆς διὰ λογισμῶν χαταληψέως ἡ πίστις καὶ τὸ χεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ διδασχούσα [фтхальмойс файномэнон хрэйттон эфанэ ту лёгу тэс айтиас э пэйра уто хай тон юпэрбэбэдохотон догматон хрэйттон эсти тэс диа лёгисмон хаталепсэос э пистис хай то хэхорисорисоэнон эн юпостасэй хай то сюнэммэнон эн тэ усия дидасхуса] (М., Р. Gr. XXXII 336).

²⁴² М., Р. Gr. XXX 104.

²⁴³ Ср. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 18—26: Die Ideen Gregors über die Glaubenswissenschaft. Что касается использо-

вал предпочтения Аристотелю, так же как Платон оставался авторитетным философом для греческой патристики вплоть до рубежа V и VI веков.²⁴⁴ В своем научном направлении Григорий Нисский определялся Оригеном, не разделяя, однако, его ошибок. В своем «Великом катехизисе» (ХоуοQ xarrf/rjrrrхоQ b fiiyas), весьма спекулятивном апологетическом изложении основных догматов христианства (Троица, Воплощение, таинства), предназначенном для христианских учителей, Григорий Нисский проявил себя и как выдающийся систематизатор.²⁴⁵

В следующем веке святой Кирилл Александрийский († 444), победитель несторианства, стал главным представителем «схоластического метода» в греческой патристике. Арно называет его «le plus dogmatique et le plus scolastique de tous les peres».²⁴⁶ Кирилл демонстрирует большое знакомство с философскими спекуляциями, очень развитое чувство единой систематической организации и ясное понима-

вания языческих авторов в целях христианского обучения, Григорий ссылается на *spoliatio Aegyptiorum* (Исх 3, 22).

²⁴⁴ Ibid. 33 и далее Отношение к философским школам.

²⁴⁵ Великий катехизис находится в М., Р. Gr. XLV 9—105. «Его Великий катехизис – единственное сочинение IV века, которое можно поставить в один ряд с работой „De principiis“, согласно Harnack, Dogmengeschichte II. 464. Обзор содержания Большого катехизиса приводится в Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II 9 113 f. Ср. также Srawley, The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa, Cambridge 1903.

²⁴⁶ La perpetuite de la foi sur l'eucharistie II, Paris 1869, 493 (цитируется в E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Mainz 1905, 1).

ние взаимосвязи между *pistis* и *gnosis*.

В последнем отношении, как и многие другие отцы, он ссылается на Ис 7, 9. «Кирилл стремится, – отмечает Шеебен,²⁴⁷ – в отличие от свободного подхода отцов, придерживаться более строгого научного метода в отношении систематического порядка, диалектической формы и резкого, сжатого изложения мыслей, и поэтому относится к старшим греческим отцам так же, как святой Фома к латинским отцам». Из схоластов на Фому Аквинского оказал особое влияние святой Кирилл, особенно в вопросах христологии и учения о Евхаристии.²⁴⁸

Современник и оппонент Кирилла в несторианском споре, епископ Феодорит Кирский (ок. 458 г.), последний апологет греческой древности, впоследствии примилившийся с Церковью, в своем ясном и прозрачном «Излечении от эллинских болезней

болезней» (ἐλληνικῶν θεραπειτικῇ παθημάτων ἡ ευαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἐλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπιγνώσις [элленихон тхэрапэўтихэ патхэматон эўангэлихэс алетхэй-ас экс элленихэс филёсофиас эпигносис] = *Graecarum*

²⁴⁷ KL. III1287. Scheeben (*Mysterien des Christentums*, Freiburg 1865, 511ff) также указывает, что св. Кирилл, первопроходец, призванный Богом бороться с восточным рационализмом, особенно ясно распознал значение и контекст Кардинальских Тайн и решительно призывал к ним.

²⁴⁸ О влиянии Кирилла на христологию св. Фомы Аквинского, особенно на его учение о действии Христа в Церкви, см. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, 241 ff.

affectionum curatio seu evarigelicae veritatis ex gentilium philosophia cognitio) систематический талант, всестороннее знание греческой философской литературы, научная форма изложения и глубокое понимание взаимосвязи между πίστις и gnosis, вдохновленное Климентом Александрийским. Взаимосвязь между верой и знанием он выразил так: «Вера предшествует знанию, после веры приходит знание, за знанием следует побуждение к действию, и, наконец, за действием следует действие.²⁴⁹ Феодорит Кирский также проявил себя как систематизатор в изложении православного учения о вере и нравственности (θειῶν δογμάτων ἐπιτομή [тхэйон догматон эпитомэ])». ²⁵⁰

Около 500 года мы также встречаем первое использование и упоминание о комплексе сочинений, написанных незадолго до этого, которые под именем ученика апостола Дионисия Ареопагита оказали значительное влияние как на средневековую схоластику, так и особенно на мистицизм. Дошедшие до нас сочинения: περὶ τῆς οὐρανίας, ἱεραρχίας, περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, περὶ θειῶν ὀνομάτων, περὶ μυστικῆς θεολογίας, [пэри тэс ураниас, иэраρχиас, пэри тэс эххлесиастихэс иэраρχиас, пэри тхэйон ономатон, пэри

²⁴⁹ M., P. Gr. LXXXIII 816, cp. Jos. Schulte, Theodoret von Cyrus, Vienna 1904, 112. Zöckler, Geschichte der Apologie des Christentums 134 ff. дает ход мыслей Терапевтика Феодорита.

²⁵⁰ Этот набросок содержится в пятой книге трактата Феодорита: αἰρετικῆς χαχομυθίας ἐπιτομή [айрэтихэс хахомютхиас эпитомэ] (M., P. Gr. LXXXIII 439ff). Cp. Harnack, Dogmengesch. 258.

мюстихэс тхэолёгиас] являются лишь фрагментами системы спекулятивного богословия, разработанной неизвестным автором. Система «Псевдо-Ареопагита» направлена на слияние неоплатонического круга идей с христианской доктриной.²⁵¹

Переведенные на латынь Скотом Эригеной, эти труды комментировали Хью Сен-Викторский, Роберт Гроссетест, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.

Хотя следует признать значительное влияние Ареопагитов на схоластику, особенно на Фому Аквинского, в методологическом плане и в отношении всей научной деятельности его влияние значительно менее важно, чем влияние Августина и стагиритов. Труды псевдо-Ареопагита слишком туманны, чтобы из них можно было извлечь руководящие принципы научного метода исследования. Конечно, позже мы увидим, что Ареопагит сыграл важную роль в развитии схоластической богословской терминологии. В более поздние времена, когда Лаврентий Валла, Эразм Роттердамский и их преемники усомнились в подлинности этих ареопагитских сочинений, кармелит Доминик а Ss. Trinitate (Троица), который твердо придерживался авторства Ареопагита, объяснил метод и систематику этого «divinissimus plane vir», этого «sapiens architectus», провел параллель между его трудами

²⁵¹ Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita, Mainz 1900. ÜberwegHein z e, Grundriß der Geschichte der Philosophie II 9 145ff. De Wulf, Histoire de la philosophie medievale 2 108—109.

и «Summa theologica» Аквинского и утверждал: «sufficienti probatione demonstratum iri puto primam in Theologia etiam Scholastica laudem sibi vindicare S. Dionysii opera».²⁵²

Иезуит Кордериус в своих «Observationes generales pro faciliiori intelligentia S. Dionysii», Кордерий сделал замечание, что Дионисий впервые заложил основы схоластического богословия, на которые затем смогли опираться последующие богословы.²⁵³

Аналогичным образом Кордерий приводит исчерпывающую подборку цитат Дионисия у Фомы Аквинского, значительное число которых свидетельствует о большом знакомстве с трудами Ареопагита.²⁵⁴

Утверждение, что Аквинский почерпнул почти всю свою теологическую доктрину из чистейших источников Дионисия,²⁵⁵ является преувеличением, поскольку значительная

²⁵² Bibliotheca Theologica, Romae 1666, lib. 5, sect. 1, c. 2, tom. 5, p. 4—10. Способ, которым этот теолог устанавливает связь между отдельными ареопагитическими писаниями на основе четырехкратного познания Бога, вероятно, несколько искусственен. Кстати, сам Псевдо-Ареопагит ссылается на контекст своих сочинений. Ср. Bonwetsch в RE. IV 687—696.

²⁵³ «Наблюдения» Кордерия напечатаны в М., P. Gr. III 77—107, Observatio 11: «Observatu quoque dignissimum, quomodo S. Dionysius primus scholastica theologiae iecerit fundamenta, quibus ceteri deinceps theologi, eam quae de Deo rebusque divinis in scholis traditur, doctrinam ornem inaedificaverunt» (M. a. a. 0. 88).

²⁵⁴ Observatio 12 (M., P. Gr. III 90—96).

²⁵⁵ «Ex his aliisque locis quae me effugerunt, facile patet Angelicum Doctorem totam fere doctrinam theologiam ex purissimis Dionysii fontibus hausisse, cum vix ulla sit periodus e qua non ipse tamquam apud argumentosa theologum succum

часть томистских цитат из Дионисия, вероятно, является скорее украшениями, чем интегрирующими элементами.

В более позднее время Й. Ланген пошел гораздо дальше Кордериуса, согласно которому Дионисий Ареопагит занимал исключительное положение в схоластике, совершенно иное значение, чем обычные отцы церкви, даже представляя собой последующий орган откровения, новый источник откровения.²⁵⁶ Взгляд Лангена не имеет достаточного основания в схоластических текстах. Ареопагит играет важную роль в творчестве Альберта Магнуса и немецких доминиканских схоластов (например, Ульриха Страсбургского), которые были более открыты к неоплатоническим идеям. Альберт часто называет его *magnus Areopagita*.²⁵⁷ Однако, когда *Doctor universalis* говорит о вдохновении писаний Ареопагита, он понимает это не иначе как небесное озарение, которое было даровано и другим отцам Церкви и великим богосло-

extraxerit, et in Summam, veluti quoddam alveare, pluribus quaestionibus articulisque, ceu cellulis, theologico melle servando, distinctum redegerit» ((перевод с лат.) «Из этих и других отрывков, ускользнувших от меня, легко становится очевидным, что Ангельский Доктор черпал почти все свое богословское учение из чистейших источников Дионисия, поскольку едва ли существует какой-либо период, из которого он, подобно пчеле, не извлек бы теологический сок и поместил в „Сумму“, как бы в своего рода улей, несколько вопросов и статей.») (М., Р. Gr. III 96)

²⁵⁶ Дионисий из Ареопага и схоласты, в *Revue internationale de the «ologie VIII* (1900) 201—208... особенно 202 и 207.

²⁵⁷ Cp. A. Schneider, *Psychologie Alberts d. Gr. 2. Tl*, Münster 1906, 312 362.

Влияние псевдоареопагитов гораздо менее очевидно у Бонавентуры, несмотря на его мистическую ориентацию. Если посмотреть на источники, которыми пользовался Бонавентура, то количество цитат из Дионисия значительно уступает количеству отрывков из Амвросия, Ансельма Кентерберийского, Аристотеля, Августина, Беда, Бернара Клервоского, Хризостома, Дамаскина, Григория Великого, Иеронима и Гюго Сен-Викторского. Что касается Фомы Аквинского, то Ланген сам признает, что он часто отклоняется от Дионисия, даже там, где в этом не было особой необходимости. Дионисий является главным источником и авторитетом для учения Аквинского об ангелах. Когда Фома Аквинский хочет подчеркнуть примат авторитета Церкви над авторитетом важнейших Отцов, он даже не упоминает Ареопажита ²⁵⁹среди последних.

Святой Максим Исповедник (f 662) написал схолии на труды Псевдо-Дионисия. Догматико-полемические сочинения этого пионера церковной ортодоксии в борьбе с моно-

²⁵⁸ «Causa igitur principalis in hoc libro, sicut in omnibus libris theologicis, est Spiritus Sanctus, quo inspirante locuti sunt sancti Dei homines, ut dicitur 2 Petr 1, 21..... Instrumentalis tamen causa est beatus Dionysius (Albertus M., Comment. in De coelesti hierarchia 1 (перевод с лат. «Поэтому главной причиной в этой книге, как и во всех богословских книгах, является Дух Святой, которым говорили святые мужи Божии, как сказано во 2 Петра 1:21.. Однако содействующей причиной является блаженный Дионисий (Альбертус М., Комментарий к небесной иерархии»)).

²⁵⁹ Quodlib. 2, 7.

фелитством обнаруживают высокий умозрительный талант и острую диалектику. Хотя он все еще находился под влиянием Платона и неоплатонизма, особенно в своих богословско-мистических сочинениях, в силу своей зависимости от Псевдо-Дионисия, в своих догматико-полемиических сочинениях он предпочел опираться на аристотелевскую философию в интересах богословского исследования.²⁶⁰ Его морально-аскетические сочинения в основном носят характер отрывков, флорилегий из Священного Писания, Отцов Церкви и профанных писателей.

Отдавая предпочтение аристотелевской философии и делая упор на авторитет Отцов, Максим Исповедник принадлежит к тому направлению в греческой патристике, которое уже в начале VI века стало победоносным и которое мы хотели бы назвать аристотелевской схоластикой среди греческих Отцов.

§2 Аристотелизм в христианской греческой и восточной литературе. Схоластика поздней греческой патристики

В первые века греческая патристика отдавала предпочтение учению Платона в использовании греческой философии

²⁶⁰ Straubinger, Die Christologie des hl. Maxiraus Confessor, Bonn 1906, 13.

на службе христианства по той самой причине, что отцы того времени считали и ценили Платона как более близкого к христианству. Платон считался принцем философов. Однако мы можем говорить лишь о преобладающем, но отнюдь не исключительном использовании платоновской философии греческими отцами первых четырех или пяти веков. Ведь мы также отмечаем ранний контакт патристики с Аристотелем. Это было связано с эклектической позицией апологетов и тем более александрийцев по отношению к эллинским умозрениям. Так, уже у Климента Александрийского мы замечаем следы стагиритов,²⁶¹ а в школе Оригена аристотелевская логика пользовалась определенным уважением.²⁶² Гомилии Василия Великого свидетельствуют о довольно широком знании и использовании аристотелевских сочинений.²⁶³

Немесий Эмесский в своем сочинении περί φύσεως ανθρωπου [пэри фюсэос антропу] руководствуется не только платоновской, но и отчасти аристотелевской мыслью.²⁶⁴ На авторитет Аристотеля рано стали ссылаться и еретики,

²⁶¹ Via Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II 9 87.

²⁶² A. de la Barre, Ecole chretienne d'Alexandrie, in Dictionnaire de the «ologie catholique I 806.

²⁶³ Cp. Hermes Zeitschrift für klassische Philologie II (1867) 252 ff, где К. Мюлленхофф рассматривает гомилии Василия на предмет их источников и отмечает всестороннее использование Аристотеля.

²⁶⁴ Cp. Domanski, Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900.

например, феодотиане и ариане.²⁶⁵ Кирилл Александрийский выступал против тех, кто постоянно использовал Аристотеля в своих устах и кто гордился больше знанием его трудов, чем знакомством со священным писанием.²⁶⁶

Более широко и систематично аристотелевская философия была поставлена на службу христианскому богословию антиохийской школой. В философском образовании антиохийцев Платон должен был отойти на второй план по сравнению с Аристотелем.²⁶⁷

Антиохийская школа, расцвет которой начался с Диодора Тарсского († 394), учителя Феодора Мопсуестийского и Иоанна Златоуста, практиковала трезвое, историко-грамматическое объяснение Библии в экзегезе и в целом демонстрировала логически последовательный, рационализирующий подход, который подчеркивал рациональную точку зрения, очень характерную для аристотелевского философствования.

²⁶⁵ Об использовании Аристотеля еретиками см. Eusebius Caesar, *Hist. eccl.* 5, 28 (M., P. Gr. XX 515); Theodoret. *Graec. affect. curatio* (M., P. Gr. LXXXIII 939). О теодотианцах Дюшен в «*Histoire ancienne de l'Eglise*» I 312 замечает: «Un trait particulier de cette école, ce sont ses accointances avec la philosophie positive. Аристотель был в большой чести, Теофраст тоже, вместе с Евклидом и Галиеном. Он культивировал один силлогизм и злоупотреблял им, применяя его к одной Библии».

²⁶⁶ Кирилл Александрийский, *Thesaur. assert.* 11 (M., P. Gr. LXXV 147)

²⁶⁷ Ср. H. Kihn. *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet*, Weissenburg 1865, 74 ff; Loofs, *Leitfaden der Dogmengesch.* 278; Ermoni, *Ecole theologique d'Antioche*, in *Dictionnaire de theologie catholique* I 1435 ff.

Возможно, от антиохийской школы, но, несомненно, из этого контакта между христианским богословием и аристотелианством, происходят четыре сочинения под именем Юстина: «Вопросы и ответы ортодоксам», «Вопросы Грентилия христианам», «Вопросы христианам язычникам», «*Confutatio dogmatum Aristotelis*». Харнак проницательно приписал эти псевдоюстинианские сочинения Диодору Тарсскому.²⁶⁸ Дикамп²⁶⁹ считает, что блестящая аргументация Харнака преодолевает все сомнения в авторстве Диодора Тарсского. Однако Юлихер,²⁷⁰ а также Ф. Х. Функ²⁷¹ отвергают авторство Диодора Тарсского. Последний с большим основанием утверждает, что эти сочинения были написаны не ранее середины V века. Как бы то ни было, автор этих сочинений – аристотелик насквозь: в «Вопросах христианам о язычниках» и в «Вопросах язычникам о христианах» он мастерски и ловко обращается с аристотелевской диалектикой, а также придает своим объяснениям характер схоластики в формалистических терминах. «В ответах, – замечает Харнак²⁷², – Диодор демонстрирует такую порази-

²⁶⁸ Диодор Тарсский. Четыре псевдоюстинианских сочинения, принадлежность которых доказана Диодором, в *Texte und Untersuchungen* N. F. VI 4, Leipzig 1901.

²⁶⁹ *Theologische Revue* 1903, №2, sp. 53.

²⁷⁰ *Theologische Literaturzeitung* 1902, 82—86.

²⁷¹ *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* III, Paderborn 1907, 323—350: Псевдо-Иустин и Диодор Тарсский.

²⁷² А. а. О. 239.

тельную виртуозность диалектики и такое богатство формалистических точек зрения, что его небольшой труд способен соперничать с проницательными рассуждениями средневековых схоластов».

Фактически, здесь, в Антиохии IV века, мы уже имеем христианского схоласта *primi ordinis*, который отличается от своих западных коллег, появившихся 900 лет спустя, только тем, что в своих чисто рациональных объяснениях он не вмешивается в «откровение» и сверхъестественное «знание», а остается на той почве, на которой только он и может убедить своего языческого оппонента». Таким образом, эти псевдоюстинианские сочинения в достаточно выраженной форме предвосхищают схоластический метод XII и XIII веков, при этом, конечно, исключается какая-либо сознательная зависимость схоластического аристотелианства Средневековья от этих сочинений. В истории идей есть параллели, которые основаны не на сознательной зависимости, а скорее на одинаковости проблем, одинаковости интеллектуальных влияний и средств, одинаковой ментальной предрасположенности человеческого разума в целом.

Рационалистическое направление антиохийской школы под влиянием аристотелевского духа породило христологические взгляды Феодора Мопсуестийского, ученика Диодора Тарсского, которые привели к несторианству, так же как диалектика XII века (Абеляр) породила ошибочные взгляды на строение Христа. Ученик Феодора, Иоанн Златоуст, лишь

впитал экзегетические достоинства антиохийской школы, оставаясь довольно сдержанным по отношению к греческой философии.²⁷³

В несторианстве аристотелизм вступил в союз с ересью и был принят вместе с ней в Сирии.²⁷⁴ В несторианской школе Эдессы, продолжении старой богословской школы Антиохии, и после упразднения школы Нисибиса, аристотелевские сочинения, а также Исагога Профирия были переведены и прокомментированы²⁷⁵.

В каталоге «Aβd-Iso» (Эбеджесу) говорится: «Хиса», Коми и «Проса» перевели с греческого на сирийский книги εἰρηνητής [эксэгэгэтэс] и συνγραμμα [сюнграмма] Аристотеля.²⁷⁶ Труды Феодора Мопсуестийского – то есть εἰρηνητής [эксэгэгэтэс] – и аристотелевские сочинения были переведены с греческого на сирийский в то же время. Сирийские монофизиты также обратили свой интерес к Аристотелю, следуя за Иоанном Филопоном и неоплатоническим аристотелиз-

²⁷³ Eiser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie, in Tübinger Theologische Quartalschrift 1894, 550 ff.

²⁷⁴ Cf. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, Paris. 1852; R. Duval, Anciennes litteratures chretiennes; II: La litterature syriaque, Paris 1900, 253—263; A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, Leipzig 1900; M. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristotelis, Lips. 1873; A. Freimann, Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen.

²⁷⁵ Baumstark. l.c. 135 f. J. Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses Statuts, Paris 1896.

²⁷⁶ Assemani, Bibliotheca orientalis III 1 85. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I, Leipzig 1900, 140 f.

мом Александрии. Монофизит Сергей из Рис'айна († 536 г.) перевел «Исагогу» Профирия, несколько аристотелевских и псевдоаристотелевских сочинений, а также написал логические трактаты, следуя Аристотелю. Монастырь Кен-несре был главным центром подобных аристотелевских исследований среди сирийских монофизитов.²⁷⁷

И монофизиты, и несториане применяли аристотелевскую философию к христианской доктрине и использовали ее для защиты от ереси. Особенно характерным примером этого является александрийский аристотелик Иоанн Филопон (около 510 г.),²⁷⁸ который прокомментировал большое количество аристотелевских сочинений и написал ряд философских и богословских работ.²⁷⁹ Его богословские и, конечно, некоторые из философских работ были переведены на сирийский язык, так же как Филопон пользовался большим уважением у сирийских монофизитов. В своем богословско-философском сочинении *διατητης η περι ενωσεως* [ди-айтэтэс э пэри эносэос], которое сохранилось во фрагментах и отрывках у Иоанна Дамаскина и которое мы встречаем в сирийских рукописях как объект масоретской правки,²⁸⁰

²⁷⁷ Baumstarka. a. O. 135. Duval, *Anciennes litteratures chretiennes* II 254 ff.

²⁷⁸ Baumstarka. l.c. 168 ff.

²⁷⁹ Его комментарии к Аристотелю изданы Вителли, Гайдуком, Буссе и Валлисом в Берлинской аусгабе греческих аристотелевских комментариев, т. XIII XIV и XVI. Издания его философских монографий см. в Überweg Heinze, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II 9 141.

²⁸⁰ Cp. cod. Vatic. Syr. 144; Baumstarka. a. O. 169.

Иоанн Филопон применил аристотелевское учение о природе и личностях к богословским проблемам таким образом, что монофизитство нашло защиту в христологии, а тритеизм – в тринитарной области.²⁸¹

Средневековой параллелью Филопону является Росселин. При обсуждении мнения святого Ансельма Кентерберийского о Росселине необходимо будет ссылаться на Филопону.

Из круга сирийских монофизитов вышел «Трактат о тринитарности и воплощении»²⁸² Филоксена Маббугенского († 523) как сочинение, достойное внимания с методологической точки зрения. Это сочинение представляет собой формальную систему спекулятивной догматики. В начале трактата *secundus: De inhumatione unigeniti* автор сам четко заявляет о своем намерении действовать методично и систематически: «*Absoluto sermone de natura essentiae, quo probatum est unum esse in tribus et tres in uno, quemadmodum haec natura divina nos docuit ut ipsam confiteamur, nunc aggrediemur secundum ordinem, etiam quaestionem de dispensatione in carne, quae ab una ex personis naturae palam adimpleta est.*»²⁸³ Первый трактат: «*De trinitate*»

²⁸¹ Cf. J. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten*, Munich 1862, 286 ff.

²⁸² *Interpretatus est A. Vaschalde, Romae 1907, in Corpus Scriptorum christianorum orientalium curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernât, B. Carra de Vaux. Series secunda, tomus XXVII: Scriptores Syri. Versio.*

²⁸³ *Ibid.* 34.

систематически выстроен с тщательностью. В начале излагается учение о природе и атрибутах Бога, и только после этого общего учения о Боге обсуждается учение о Троице. В учении о воплощении автор дает оценку различным *sententiae*, *voces* и *locutiones*, выдвинутым представителями различных христологических школ, оценку, которая, как предполагается, основывается на нормах *patres et doctores*.²⁸⁴

Филоксен также подробно обсуждает веру и знание. Он подчеркивает, что это две независимые друг от друга области. Наука должна исследовать естественные вещи с помощью естественной силы разума, вера же должна принимать сверхъестественное в благоговении и молчании. Христос открыл свои тайны не для того, чтобы их поняли, а для того, чтобы в них поверили. Вера служит знанию в естественной сфере; знание, в свою очередь, служит для объяснения и различения содержания веры..²⁸⁵

²⁸⁴ Ibid. 117.

²⁸⁵ «Non ignorandum est quod doctrina ecclesiastica scientiam rerum mundanarum minime respuit, eam autem prohibet ne ad investiganda secreta et abscondita accedat. Patet enim ea quae sunt scientiae fide non indigere nee quae sunt fidei scientia comprehendere posse. Sed utraque debet sua cognoscere: scientia ratione naturalia inquirere debet. et fides ea quae sunt supra naturam in silentio tenere. Christus enim mysteria sua non dedit, ut comprehenderentur, sed tamen ut crederentur..... Quod si in multis quae scientiae congruunt fides necessaria est, quanto magis in suis decet fidem obsecundare et accipere cum verecundia et timore mysteria incomprehensibilia sibi tradita, eaque tenere non per scientiam, sed in admiratione et stupore. Ea tamen quae sunt fidei debent per scientiam distingui et declarari (перевод с лат. «Нельзя игнорировать, что церковное учение вовсе не отвергает познания мирских вещей, но запрещает ему приступать к исследованию тайн и сокрытых вещей. Ибо

Хотя аристотелевская философия, таким образом, находилась в союзе с еретическими взглядами, она постепенно настолько укоренилась и прочно вошла в научную мысль, что даже ортодоксальная греческая патристика не смогла избежать ее влияния и пропагандистской силы в долгосрочной перспективе.

Различные факторы привели к тому, что с начала VI века греческие отцы стали отдавать предпочтение аристотелевской философии перед платоновской для изложения и защиты католической доктрины, так что научная форма изложения доктрины веры приобрела более аристотелевский характер.

Различные фазы оригенистской полемики заставили пинанизм появиться в связи с реальными и предполагаемыми ошибками Оригена. Оригенистов называли учениками Пифагора, Платона и Плотина.²⁸⁶ Отсюда понятно, что в ортодоксальных кругах предпочтение Платона заметно умень-

ясно, что вещи науки не нуждаются в вере, и вещи веры не могут быть постигнуты наукой веры. Но оба должны знать свое: наука должна исследовать естественные вещи. и вера, позволяющая хранить в молчании то, что выше природы. Ибо Христос дал Свои тайны не для того, чтобы их поняли, но тем не менее чтобы им поверили. Но если вера необходима во многих вещах, согласующихся с наукой, то тем более подобает вере повиноваться и принимать со стыдом и страхом переданные ей непостижимые тайны и удерживать их не посредством познания, а в изумлении и изумлении.. Однако то, что есть мир, должно быть различено и разъяснено наукой.»» (а. а. 0. 81 u. 83).

²⁸⁶ Ср. Fr Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil, Münster 1899, 83 f.

шилось, и в результате аристотелевская философия стала занимать все более видное место.

Кроме того, теология все больше приобретала характер школьной науки. Оригинальная концепция, блестящий полет фантазии, переполняющий спиритуализм Оригена и Григория Нисского исчезли из греческой патристики. Столкновение мнений заставило его заняться исследованием понятий и слов, мелкой и схоластической богословской работой.

Аристотелевская философия с ее ясными, четкими понятиями гораздо больше подходила для доктринальной передачи христианского комплекса истин, чем платоновский способ мышления, который был более характерен для поэзии и менее скован схоластическими формами. Однако платоновская форма диалога продолжала существовать как прекрасное средство ясного и живого обмена идеями, как жанр научной экспозиции, оказавшийся особенно полезным в апологии христианства²⁸⁷, даже в этот период греческой патристики, в котором платоновские спекуляции были менее привлекательны.

Более того, сам факт того, что аристотелевская философия нашла дружеский прием и широкое применение у еретиков, несториан и монофизитов, должен был побудить представителей и защитников ортодоксальной доктрины использовать то же оружие аристотелизма в борьбе с ересью

²⁸⁷ Ср. Zöckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh 1894.

и продемонстрировать противоречия еретиков посредством имманентной критики. Более того, именно аристотелевская философия дала достаточно доказательств для спекулятивного объяснения горячо оспариваемых христологических терминов οὐσία, φύσις, ὑπόστασις [усиа, фюсис, юпостасис] и т. д.

Наконец, существенным фактором такого поворота греческой патристики к аристотелизму можно считать развитие греческой философии в V и VI веках в период возникновения неоплатонической школы. Если в более ранние эпохи неоплатонизма, особенно со времен Иамблиха, изучение трудов Аристотеля отходило на второй план, то со времени Александра Афродисийского (около 200 г.), кроме Порфирия, который был аристотелианцем в логике и написал так часто переводимое и комментируемое «Εἰσαγωγή εἰς ἡατηγορίας» [эйсагогэ хатэгориас], и Фемистия, не появилось более важного представителя перипатетического учения, около начала V века была основана неоплатоническая школа. Примерно в начале V века неоплатоническая школа в Афинах стала главным центром аристотелевских исследований. Как отмечает Э. Целлер,²⁸⁸ Афинская школа превратила неоплатонизм «с помощью аристотелевской философии в формалистическую схоластику, выполненную с логическим мастерством». Прокл († 485) описывается как схоластик неоплатонизма, который переработал всю философ-

²⁸⁸ Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie⁶, Leipzig 1901, 293.

скую традицию «в единую, методично выполненную систему, которая впоследствии послужила образцом как для мусульманской, так и для христианской схоластики». ²⁸⁹ Фактически, неоплатонические течения высокой схоластики можно проследить под влиянием трудов Прокла. Косвенно эти работы оказали влияние на западное средневековье через труды «Псевдо-Ареопагиты», зависимость которой от Прокла была установлена благодаря исследованиям Г. Коха. ²⁹⁰

Средневековая схоластика непосредственно соприкоснулась с στοιχειωσις θεολογική [стойхэйосис тхэолёгихэ] (elementatio theologica) Прокла. Альберт Великий использовал эту книгу в латинской переработке арабского оригинала. ²⁹¹ Переведенный на латынь Вильгельмом фон Моербеком, στοιχειωσις θεολογική [стойхэйосис тхэолёгихэ] передал неоплатонические линии мысли и термины нескольким мыслителям второй половины XIII века.

Сюда можно отнести трактат Витело «De intelligentiis» ²⁹² и труды Дитриха фон Фрейберга. ²⁹³ Этот труд Прокла по-

²⁸⁹ Ibid. 312 Cf. Heinze, статья Неоплатонизм, в RE. III 782 и далее.

²⁹⁰ Псевдо-Дионисий Ареопагит в его отношениях к неоплатонизму и мистериям, Майнц 1900.

²⁹¹ E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. rüber de causis et processu universitatis» zur στοιχειωσις θεολογική [стойхэйосис тхэолёгихэ] des Neuplatonikers Proklus, und was lehren uns dieselben? (Дисс.), Мюнхен 1902.

²⁹² Kleraens Bäumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts, Münster 1908, 261 ff.

²⁹³ E. Krebs, Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft,

прежнему ценился и использовался в поздней схоластике. Код. Vat. Lat. 2192 в трех толстых томах: «Bartholomaei de Mosburch Ord. Praed. Expositio in Elementationem Theologicam Prodi». Согласно экспликации третьего тома, этот обширный комментарий был завершён и написан Конрадусом де Ротовилой Орд. преп. 2 июля 1435 года. Отрывком из στοιχειώσις θεολογική [стойхэйосис тхэолёгихэ] и одновременно главным источником неоплатонической мысли для схоластики XIII века является «Liber de causis»,²⁹⁴ написанная в IX веке набожным магометанином и переведённая на латынь Герхардом фон Кремоной. При описании развития схоластического метода в XIII веке, в собственно высокой схоластике, необходимо рассмотреть, оказали ли эти неоплатонические влияния, идущие от Прокла, влияние и на научные методы работы схоластов этого периода.

После Прокла у афинской неоплатонической школы не было мыслителя и систематизатора, который бы приблизился к нему по значимости. В этот период постепенного упадка языческого неоплатонизма основное внимание уделялось объяснению аристотелевской философии. Философское знание приобрело схоластическую форму, руководствуясь аристотелевской логикой, а принцип согласия Платона и Аристотеля, который ранее отстаивали и неоплатоники,

Münster 1906.

²⁹⁴ Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, известная под названием Liber de causis, Freiburg 1882, 15 ff.

был резко проведен в жизнь. Независимые спекуляции все чаще заменялись научными комментариями.

Аммоний, сын Гермия и ученик Прокла, был переводчиком трудов Аристотеля. Учениками этого Аммония были, в свою очередь, аристотелевские толкователи Асклепий, младший Олимпиодор и Симплиций, «чьи комментарии к нескольким аристотелевским сочинениям представляют для нас неоценимую ценность и свидетельствуют не только об эрудиции, но и о независимом и ясном мышлении их автора.²⁹⁵ Христианских мыслителей также вдохновили на изучение Аристотеля эти неоплатонические толкователи Аристотеля. Помимо сирийских несториан и монофизитов, сюда относятся упомянутые выше Иоанн Филопон и Давид Армянин.

Иоанн Филопон и, вероятно, также Давид Армянин были учениками Аммония Гермия, писали комментарии к Аристотелю, применяли аристотелевскую философию к учению о вере, и действительно Давид в ортодоксальном смысле «оба стали преждевременными и непонятными указателями на значение аристотелизма, который впоследствии стал столь мощным для формальной обработки христианского богословия и в некоторой степени также для содержания его.²⁹⁶

Из вышесказанного должно быть ясно, что современная

²⁹⁵ E. Zeller, *Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie* 6 316.

²⁹⁶ v. Himpel, *KL*. III 2 1411. 3) M., P. Gr. LXXXV 1011—1044.

греческая философия предстала перед греческой патристикой начала VI века с преимущественно аристотелевской физиономией, неся на себе аристотелевскую печать, особенно в формальном отношении, и указывая миру на аристотелевские мыслительные процессы с помощью охотных комментариев.

Диалог Аммония» или «*De mundi opificio contra philosophos disputatio*» епископа Захария фон Митилена (ок. 540 г.) свидетельствует о том, что у греческих патристиков VI века действительно сложилось такое впечатление об этих последних побегах на древе неоплатонизма³. Ученик Аммония Гермий предстает здесь как представитель философии, который хочет перейти от философии к изучению права и выражает свой отказ от философских занятий в характерных словах:

Αριστοτέλη ταμα παιδιχα χαταλιπων [аристотэле тама пайдиха хаталипон] (*Aristotele, meis profecto deliciis, posthabito*).²⁹⁷ Он называет своего учителя Аммония ο των Πλατωνος και Αριστοτέλους δοξασματων εξηγητης [о тон платонос хай аристотэлус доксасматон эксэгтэс].²⁹⁸ Хотя в начале диалога говорится, что вся диспозиция, способ выражения и стиль должны быть платоновскими,²⁹⁹ аристотелевская доктрина, тем не менее, играет очень заметную роль

²⁹⁷ M., P. Gr. LXXXV 1018.

²⁹⁸ Ibid. 1019.

²⁹⁹ Там же. 1015.

в этом диспуте.

Перипатетическая черта неоплатонизма смогла приобрести для греческой патристики образцовое значение, особенно в том, что касается внешней техники научного исследования и изложения. Речь идет прежде всего о перипатетическом обычае вести научную дискуссию в торне реальных или вымышленных вопросов и трудностей, которые ставятся и на которые даются ответы (ἐρωτήσεις, ἀπορίαι [эротэсэйс, апориайис] – ἀποχρίσεις, λύσεις, люсэйс]). В природе ищущего истину, ограниченного человеческого духа заложено, что только разрешение возражений, вопросов и трудностей прокладывает путь к полной истине, что противоположные мнения борются за пальму научной истины и ждут суждения и проницательности пытливого ума.

В «Инописях» Аристотеля четко прослеживается стремление человеческого разума найти желанную науку и истину, разрешив все противоположные трудности. Стагирит выражает свою мысль по этому поводу следующим образом.³⁰⁰

«Чтобы найти науку, к которой мы стремимся, мы должны сначала пройти по тем пунктам, которые нас должны волновать, а это все те, по поводу которых некоторые философы высказывались по-разному, и какие трудности могли быть до сих пор упущены из виду. Но для тех, кто хочет быть воодушевленным, это соответствующее обсуждение сомнений очень полезно. Ведь последующий результат –

³⁰⁰ 2. 202 a 21; De anima 1, 1. 402 a 21.

это решение сомнений, возникших ранее. Однако это решение невозможно, если не признать ограничения. Оковы, присущие этому вопросу, проявляются в смущении мышления (αεπορία). В той мере, в какой мышление стеснено, оно напоминает закованного в кандалы человека. Оба не могут двигаться вперед.

Поэтому все трудности должны быть исследованы заранее.

Но не только поэтому, но и потому, что тот, кто начинает исследование без предварительного обсуждения трудностей, подобен страннику, не знающему, куда он идет, и потому, что иначе человек даже не понимает, нашел ли он то, что ищет, или нет. Ведь место назначения понятно только тому, кто раньше высказал сомнения, но не другому. Но, кроме того, искуснее к решению приходит тот, кто, как в суде, выслушал советы обеих сторон, так и здесь – доводы и контрдоводы всех». Этот аристотелевский способ достижения надежного научного результата с помощью вопросов и трудностей господствует также в неоплатонической школе и в греческих комментариях к Аристотелю.³⁰¹ Плотин³⁰² предлагает и решает ατορίαί περί ψυχής [апориаί пэри псυχэс].

Александр Афродисийский писал φυσιχὼν καὶ θηιχὼν ατοριῶν καὶ λυσεῶν βιβλία [фюсихон хай этхихон апори-

³⁰¹ Ср. Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen 13 ff.

³⁰² Enn. 4, 3—5.

он хай люсэон библиа]. λυσις της ατοριας [люсис тэс апо-
риас] также постоянно повторяется в комментариях Пор-
фирия ³⁰³к аристотелевским категориям. Dexippus ³⁰⁴пишет
ατοριαι хай λυσεις εις тас, Αριστοτελους хатηγοριας [апо-
риай хай люсэйс эйс тас, аристотэлюс хатэгориас]. Дамасий
пишет ατοριαι хай λυσεις των πρωτων αρχων [апориай хай
люсэйс тон протон архон] Эта внешняя техника научного ис-
следования и изложения, заимствованная у Аристотеля фи-
лософами-неоплатониками и аристотелевскими излагателя-
ми, была подражаема и в греческой патристике VI и VII вв.
и VII веков. В сочинениях Анастасия Синаита, например, со-
держатся вопросы и ответы на различные богословские темы
(ερωτησεις хай αποхρισεις [эротэсэйс хай апохрисэйс]), ко-
торые напоминают схоластическую «Quodlibeta³⁰⁵». ³⁰⁶Миг-
не ³⁰⁷печатает собрание трудностей среди сочинений Иси-
хия Иерусалимского (συναγωγή ατοριων хай λυσεων [сю-
нагогэ апорион хай люсэон]). Таким образом, аристотелев-
ская окраска современной греческой философии отражает-
ся и во внешнем оформлении патристических сочинений VI
и VII веков.

³⁰³ Ed. Busse. Commentaria in Arist. Graeca 4, 1, Berol. 1887, 85 130 149.

³⁰⁴ Ibid. 4, 2.

³⁰⁵ Кводлибет – в схоластической традиции одна из разновидностей диспутов. В отличие от регулярных диспутов, кводлибеты проводились в торжественной обстановке дважды в год

³⁰⁶ M., P. Gr. LXXXIX 311—824.

³⁰⁷ Ibid. XCIII 1391—1448.

Из всех приведенных моментов и причин, особенно из развития греческой философии V и VI веков, развитой в последнем месте, можно объяснить тот факт,

что с начала VI века греческая патристика отдает предпочтение аристотелевской философии перед платоновской для изложения и защиты католической доктрины и принимает более аристотелевскую форму научного изложения. «Аристотелевская философия, – замечает Рюгамер³⁰⁸, – теперь стала все больше и больше господствовать над умами и порождать среди богословов греческой церкви тот образ мысли, который получил свое дальнейшее формирование в схоластике»³⁰⁹.

Главным представителем этого аристотелизма и схоластики на Востоке является монах Леонтий Византийский (ок. 543 г.). Леонтий был первым богословом своего времени – кардинал А. Май называет его «in theologica scientia aevo suo facile princeps»³¹⁰ – и первым аристотеликом и схоластиком в греческом богословии. Однако если тезисы, выдвинутые Юнгласом³¹¹ в его монографии о Леонтии Византийском относительно объема трудов богослова и его философской ориентации, являются безусловно установленными резуль-

³⁰⁸ Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus der Zeit Justinians, Würzburg 1894, 168.

³⁰⁹ Леонтий Византийский. Полемист времен Юстиниана, Вюрцбург 1894, 168.

³¹⁰ Feßler – Jungmann, Institutiones Patrologiae II 2, Oeniponte 1896, 506»

³¹¹ Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen, Paderborn 1908.

татами, то эта высокая оценка должна быть существенно изменена.

Однако взгляды Юнгласа на этот счет, как мне кажется, не носят характера строго доказанных результатов исследования.

Что касается объема сочинений Леонтия, то я хотел бы согласиться с Й. Штигльмайром³¹² относительно подлинности сочинения «De seetis» или «Scholia Leontii», поскольку мне не кажется убедительным свидетельство Теодора фон Райтху как его автора, а приведенные Луфсом и Юнгласом доводы в пользу неавторства Леонтия отнюдь не убедительны.

Что касается философской позиции Леонтия, Юнглас³¹³ замечает: «Имя Леонтия не означает поворотного пункта в философии Отцов Церкви и не означает перехода от пианизма к аристотелизму. Леонтий – неоплатоник с сильным влиянием аристотелевской логики, как и философ Аммоний Гермий, несколько более древний современник Леонтия». Этими словами Юнглас фактически подтвердил то, что хотел опровергнуть.

Если мы вспомним приведенные выше замечания о характерных чертах

неоплатонизма во времена Леонтия, то описание Леонтия как «неоплатоника с сильным влиянием аристотелевской ло-

³¹² Was den Umfang der Schriften des Leontius betrifft, so möchte ich mit J. Stiglmayr

³¹³ A. a. O. 68.

гики» не отрицает его аристотелизма, а приписывает ему его. Кроме того, непосредственно перед приведенными выше словами Юнглас отмечает, что Леонтий подчеркивал логическое в философии так, как это было совершенно чуждо Платону, что большая часть его философии – это логика. Конечно, это преувеличение, когда Ермоний пишет о Леонтии без указания источника:³¹⁴ «*ad imum usque Aristotelis philosophia imbutum fuisse*», но нельзя отрицать, что труды этого византийского богослова движутся в русле аристотелевского метода и формы изложения, тогда как более ранние греческие отцы в целом предпочитали более платоновские формы изложения. В этом, кстати, Юнглас совершенно прав, когда выступает против исключительного деления церковных писателей на аристотеликов и платоников и называет его «лишь в целом верным».³¹⁵

Если теперь мы хотим доказать схоластичность Леонтия, то в его случае гармонично сочетаются почитание авторитета Отцов и владение диалектикой. *Auctoritas* и *ratio*, два движущих фактора средневековой западной схоластики, являются методологической основой богословских изысканий Леонтия Византийского. Его труды, дошедшие до нас³¹⁶, пока-

³¹⁴ De Leontio Byzantino, Paris. 1897, 117.

³¹⁵ A. a. O. 66.

³¹⁶ Для метода Леонтия наиболее важными из его трудов являются: *De sectis* (σχολία [схолия]); M., P. Gr. LXXXVI 1193—1268; *Libri tres adversus Nestorianos et Eutychianos* (Αυτοτελής δε μισθος του χατα την ζητησιν πονου της αληθειας η ευρεσις [αὐτοτέλες δὲ μισθὸς τοῦ κατὰ τὴν ζητῆσιν πόνου τῆς ἀληθείας ἡ εὐρεσις]);

зывают богослова с острым умом, который тщательно взвешивал все «за» и «против», руководствовался исключительно идеалом истины и был умерен в полемике. Поиск истины был для него наградой за кропотливые исследования;³¹⁷ он считал Христа лидером диспута, от небесного просвещения которого надеялся получить понимание возвышенных и сложных проблем, занимавших его ум.³¹⁸

Он скромно воздерживается от исчерпывающей трактовки, которая лишь в некоторой степени соответствует возвышенности объекта исследования.³¹⁹ Леонтий занимает свою позицию и отправную точку на основании общецерковной доктрины и Священного Писания.³²⁰

М. а. а. 0. 1268—1396.

³¹⁷ Αυτοτελὴς δὲ μισθὸς τοῦ χάτα τὴν ζητησὶν πόνου τῆς ἀληθείας ἡ εὐρεσις [аўтотелес дэ мистхос ту хата тэн дзэтэсин пону тэс алетхэйас э эўрэсис] (Adv. Nest, prolog.; М. а. а. 0. 1272).

³¹⁸ Ηγείσθω δὲ τοῦ λόγου Χριστὸς ὁ θεὸς καὶ Λόγος, καὶ φῶς καὶ ζῶη, καὶ ἀληθεῖα, ἐμπλεὼν ἡμῖν συνεῖς εἰς τὸ μετὰ χάριτος καὶ σοφίας τῆς ἀνωθεν, τὰ συντελοῦντα εἰς τῆς υποθέσιν, καὶ νοῆσαι χαλῶς, καὶ φράσαι δυνήθηναι [эгэй-стхо дэ ту лёггу христос о тхэос хай лёгос, хай фос хай дзоэ, хай алетхэя, эмпэон эмин сюнэсин эйс то мэта харитос хай софиас тэс анотхэн, та сюнтэлюнта эйс тэс юпотхэсин, хай ноэсай халёс, хай фрасай дюнэтхэнай] (Adv. Nest, et Eut. 1. 2; М. а. а. 0. 1316).

³¹⁹ Τῆς μὲν γὰρ ἀξίας τῶν πραγμάτων, ὁμοίως πάντες ἀπολείπομεθα (Adv. Nest, et Eut. prolog.; М., Р. Gr. LXXXVI 1212).

³²⁰ Λεγομεν, οτι εισιν αρχαι τινες παρα τη αγια Γραφη, παρα πασιν ομολογουμεναι, аς καи ημεις καи αυτοι δεχομεθα. Εξετασωμεν ους επι ταυταις ехатерон δογμαи, καи о δ αν ευρωμεν συμφωνουν таиς αρχαις, еχειно δηλονоти χαλως еχει. То δε εναντιουμενον, еχειно ως хаχως ехон проδηлон ως деи αποβαλλεσθαι [легомэн, оти эйсин архай тинэс пара тэ агиа графэ, пара пасин

Харнак и Луфс далеки от адекватного понимания богословской позиции Леонтия, когда считают «схоластикой» труд всей его жизни по объяснению и защите халкидонского учения в понимании Кирилла Александрийского против несториан и монофизитов.³²¹ Это суждение было бы верным в лучшем случае, если бы схоластика понималась здесь как фактический анализ, разъяснение и защита христианского вероучения, установленного Писанием, Отцами и решениями Собора, без какого-либо изменения его содержания. Лоофс и Харнак, однако, используют здесь термин «схоластика» с привкусом концептуального разделения и одностороннего формализма, полностью оторванного от великой цели истины. Когда Леонтий говорит, что человеческая природа во Христе не является ни *υποστασις* [юпостасис], ни *ανυποστατος* [анюпостатос], но *ενυποστατος* [энюпоста-

омолёгумэнай, ас хай эмэйс хай аўтой дэхомэтха. Эксэтасомэн ус эпи таўтайс эхатэрон догма, хай о дан эўромэн сьомфонун тайс архайс, эхэйно дэлёноти халёс эхэй. то дэ энантиумэнон, эхэйно ос хахос эхон продэлён ос дэй апобаллестхай] (De sectis, act. 7; M. a. a. 0. 1248).

³²¹ «Схоластика позволила сохранить халкидонское различие между природой и личностью, более того, приветствовала его, но при этом придала формуле характер с т р е н н е г о к р и т и к а... Он (Леонтий) успокоил Церковь с помощью философского и концептуального изложения Халкидонского учения и низвел догмат до уровня техницизма (Harnack, Dogmengeschichte 4 240). – «Формальная философская подготовка, воспитанная в аристотелевских традициях, позволила им (Леонтию и его друзьям) разрешить разобщенность традиции, различия между кириллическими формулами и Леосом, в гармонию через концептуальные расщепления» (Loofs, Dogmengeschichte 305).

тос],³²² он не использует различие, искажающее смысл Халкидонского учения, в худшем смысле схоластическое различие. Он лишь предлагает фактически обоснованное обозначение положения человеческой природы Христа в ряду субстанциального бытия, обозначение, которое в то же время раскрывает противоречие между Кириллом и Халкидоном как кажущееся, объективно нереальное.

Схоластика Леонтия Византийского, вызванная применением аристотелевской философии к христианской истине, предстает в свете, столь же ясном, сколь и дружелюбном. Интересно обнаружить у этого греческого богослова VI века ту же схоластическую технику, а отчасти и те же схоластические термины, которые мы находим у великих схоластов XIII века. Так, технические термины ζητησις [дзэтэсис], (quaestio), λυσις [люсис] (solutio), επαπορησις [эпапорэсис] (dubitatio), απορία [апо-риа] или ενστασις [энстасис] (obiectio), αντιθεσις [антитх-эсис] (argumentum), διαλεγεσθαι [диалегэстхай] (disputare), προδιαστελλειν [продиастэллейн] (distinguere) встречаются очень часто.³²³ В его сочинениях есть множество отрывков, которые в латинском переводе наиболее ярко напоминают средневековые quaestiones по форме и содержанию. Напри-

³²² Adv. Nest et Eut. prolog. (M. a. a. 0. 1277).

³²³ Ср. ibid. 1268, 1270, 1305, 1316 и т. д. παραδειγμα [парадэйгма] (exemplum) также используется Леонтием аналогично средневековым схоластам. Ср. ibid. 1287.

мер, actio 7 из «De sectis», в котором Леонтий в схоластической форме дает проницательный ответ на философские возражения своих оппонентов, используя аристотелевскую философию.³²⁴ Этот схоластический характер его сочинений связан также с практической диалектической практикой, которую он приобрел в публичных диспутах с еретиками.³²⁵ Диалектика не появляется в сочинениях этого византийского схоласта в нездоровой форме, в избытке или в ущерб фактической точке зрения, а лишь как разумно используемое средство для строго фактической полемики с противниками католической доктрины, которой он с энтузиазмом придерживался. В «Libri tres adv. Nestorianos et Eutychianos» диалектическая перепалка Леонтия выражена блестяще.

В прологе ясно представлены и развиты ход мысли и метод этого полемического сочинения. В каждом пункте он резко разбирает возражения своих оппонентов, обращает внимание на общие основания обеих ересей,³²⁶ преследует еретиков до самых дальних уголков их разума, а также разрушает

³²⁴ Особенно значимым в этом отношении в данном actio 7 является отрывок 1241 и далее. Здесь возражение оппонентов, что принятие двух природ несет в себе число и, таким образом, διαιρέσις [диайрэсис] во Христе, отвергается в очень схоластической форме. Используется аристотелевское учение о времени, о материи и форме, а также рассматривается вопрос о том, в какой степени числа 1 и 2 могут быть приписаны Христу.

³²⁵ Ср. Adv. Nest, et Eut. prolog. (M. a. a. O. 1268).

³²⁶ Εἰς δὲ ἐστὶν ἀμφοτεροῦς ἁγών, ἣαν οὐ σχολὸς ἢ διαφοράς [эйс дэ эстин амфотэройс агон, хан охопос э диафорос (Adv. Nest, et Eut.; M., P. Gr. LXXXVI 1276).

их последние уловки с помощью искусных вопросов и метких различий.³²⁷

Леонтий не только работает с аппаратом аристотелевской диалектики, он также хорошо знаком с содержанием аристотелевской реальной философии. Этот акцент на диалектико-философском моменте в защите и изложении христианской истины сопровождается у Леонтия наибольшим почитанием и наиболее интенсивным использованием авторитета Отцов.³²⁸

В конце первой книги своего памфлета против несториан и евтихиан он широко использует тексты Отцов³²⁹ и в восторженных словах прославляет авторитет Отцов Церкви, который он называет *θαυμαστοι του Πνευματος συμβουλοι* [тхаўмастой ту пнѣуматос сјумбулѣй].

Это сочетание диалектики и отцовского авторитета, *ratio*

³²⁷ Φερε δη ουν τας προτασεις αυτων τας σοφιστικας εις μεσον τω λογω παραγαγωμεν και ωσπερ εν διχαστηριω χωραν αυτοις των καθ ημων εγγληματων ενδοντες, ουτω διαλυσαι τας ματαιας χата της αληθειας επινοιας πειρασομεθα [фѣрэ дѣ ун тас протасѣйс аўтон тас софистихас эйс мэсон то лёго парагагомэн хай оспѣр эн дихастѣрио хоран аўтоис тон хатх эмон энхлематон эндонтѣс, уто диалюсай тас матайас хата тѣс алетхѣйас епинойас пѣйрасомѣтха] (ibid. 1276).

³²⁸ Χρησεις γε μην των συνταγµατων εχαστων τοις παρ ημων εχτεθειμενοις συνηγορουσας υποτεταχαμεν, την αληθειαν των ειρηµενων και εκ της τως παλαιων µαρτυριας πιστουµενοι [хрѣсѣйс гѣ мѣн тон сјунтагматон эхасто тойс пар эмон эхтѣтхѣймѣнойс сјонѣгорусас юпотѣтахамэн, тѣн алетхѣйан тон эйрѣм-эмон хай эх тѣс тос паляйон мартјуриас пистумѣной] (ibid. 1272).

³²⁹ Ibid. 1308—1316.

и *auctoritas* является безошибочным признаком явно схоластического направления, закрепившегося в греческой патристике с начала VI века. Схоластический характер носят труды Феодора Раифского, Гераклиана Халкидонского и других авторов, широко использовавших аристотелевскую диалектику и много занимавшихся проблемами богословской терминологии.

Из богословов поздней греческой патристики наиболее ярко схоластический отпечаток накладывает Иоанн Дамаскин († 750)³³⁰

³³⁰ О дате смерти Иоанна Дамаскина см. Vailhe», *Date de la mort de S. Jean Damascene* (4 dec. 749), in *Echos d'Orient* 1906, 28—31.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.