

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ВАЖНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рецензируемая книга Г. Г. Майорова, посвященная одному из главных направлений позднеантичной философии — латинской патристике, представляет собой первое в советской науке специальное и достаточно подробное исследование по патристической философии¹.

Работа Г. Г. Майорова состоит из трех разделов («Начальная стадия: I—IV вв.», «Формирование образца: Аврелий Августин» и «Деформация образца: зарождение схоластики»). Основное внимание автор уделяет первому и второму разделам, т. е. философии переходного от античности к средним векам периода. Именно этот период (в частности патристическая линия в философии того времени) до последнего времени оставался наименее изученным в истории философии.

Во введении автор показывает, что патристическая философия стала завершающим звеном античной философии, заимствовавшей у последней все то, что отвечало духовным запросам христианства, и первым этапом философии средневековой. Экзегеза выступает главной формой патристического и средневекового философствования, ибо «предметом исследования» отцов церкви почти всегда был освященный традицией канонический текст. Г. Г. Майоров различает три ступени экзегетического анализа: семантическую, концептуальную и спекулятивную (стр. 11—13). Среди других особенностей патристической философии он отмечает ее традиционализм, дидактизм, учительство, назидательность и психологическую самоуглубленность.

Переходя в первом разделе к анализу раннехристианской философии (I—IV вв.), Г. Г. Майоров предваряет его кратким очерком мировоззренческих идей Библии и Филона Александрийского. В Библии его внимание привлекают идеи творения мира, непознаваемости бога, мудрости, моральных заповедей, логоса, которые, по его мнению, давали немало поводов для философствования. «Однако философия,— замечает автор книги,— это мышление в понятиях, а не в образах, и притом мышление систематическое и доказательное. Ничего подобного в Библии не содержалось» (стр. 45). В соответствии с авторским пониманием философии мы, конечно, не найдем в Библии философии, однако, как нам кажется, философский анализ библейских текстов может дать богатый материал о ближневосточных представлениях пространства, времени, истории, отличных от представлений греческих философов по этим вопросам², но сильно повлиявших на раннехристианскую философию. К сожалению, эти аспекты остались

¹ Г. Г. Майоров, Формирование средневековой философии. Латинская патристика, М., «Мысль», 1979. Краткий анализ патристической философии дан в книге: В. В. Соколов, Средневековая философия, М., 1979, стр. 22—96.

² См. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I—III, Lpz, 1901—1909; J. Hesse, Platonismus und Prophetismus, München — Basel, 1955; Th. Vornan, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, 3 Aufl., Göttingen, 1959.

не затронутыми в рассматриваемой монографии. На основе Библии, продолжает Г. Г. Майоров, философия могла возникнуть только путем перевода ее «образов» на «концептуальный язык» греческой философии. Первым и наиболее авторитетным для всего христианского мира «переводчиком» такого типа был Филон Александрийский, от которого берет начало новый тип философствования — экзегетический³. Среди главных проблем филионовской философии Г. Г. Майоров рассматривает его учение о боге и логосе, считая, что теория логоса находится в противоречии с идеей непознаваемости бога. Нам представляется, что философское учение о логосе является следствием предпринятой им же трансцендентализации бога⁴.

Несмотря на то, что монография посвящена анализу латинской патристики, автор считает своим долгом кратко остановиться и на основных идеях греческих апологетов. Уже у них, помимо прямой защиты христианства, автор отмечает начало процесса формирования «по возможности цельной христианской позиции по основным мировоззренческим проблемам», подчеркивая, что «апологеты отличались не столько оригинальностью и глубиной мысли, сколько идейной убежденностью и эффективностью аргументации» (стр. 55). Основными философскими источниками апологетам служили учения стоиков, платоников, Филона и библейские тексты. Первый шаг на пути «сознательной ассимиляции христианскими мыслителями элементов языческой философской культуры» (стр. 61) сделал Юстин Философ, выдвинув основные аргументы в пользу приоритета христианской мудрости над языческой — универсальность, простоту, единство, авторитетность, древность, но не отрицая полностью и греческой философии. Юстин первым отождествил Христа с логосом (стр. 60)⁵, открывая тем самым путь многим идеям античной философии в христианскую культуру. Более непримиримую позицию в отношении античной философии занимал Татيان, выразивший «мнения христианских низов» (стр. 63). Последующие греческие апологеты (Афинагор, Теофил, Ириней) усматривают в языческой философии все больше и больше полезных для христианства идей. Наибольшими эллинофилами в этом плане можно считать Климента Александрийского и Оригена, с именами которых Г. Г. Майоров связывает начало «христианской философской спекуляции» (стр. 80)⁶. Разбирая сочинения Климента, автор книги обращает главное внимание на теорию познания, а в ней — на проблему соотношения веры и разума и на ступенчатую структуру «христианского гносиса»⁷. Любое знание, по мнению Климента, не может обойтись без веры, ибо приходится верить и в истинность гипотез, и мнениям других, и в достоверность самого познания. Подчеркивая рационалистическую ориентацию гносеологии Климента («Метод гносиса — путь рационального доказательства, т. е. метод философии» — стр. 87), Г. Г. Майоров не забывает и о том, что он был одним из основателей апофатической теологии. К этому следует только добавить, что высшая ступень Климентова гносиса далеко выходит за рамки дискурсивного мышления. У Оригена автор подчеркивает предельную, пожалуй, для патристики степень философизации теологии, к нему возводит идею отождествления бога с «чистой мыслью — мыслью, мыслящей самое себя»

³ Г. А. Вольфсон, например, рассматривал вообще всю философию Филона в качестве «координатной системы» для анализа патристической философии (H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambr. (Mass.), 1956).

⁴ «Наделяя логос антиномическими качествами, Филон стремится с его помощью снять онтологическое противоречие между трансцендентностью и имманентностью божества — решить задачу, остро стоявшую в этот период в духовной культуре эллинизма» (В. В. Бычков, *Эстетика Филона Александрийского*, ВДИ, 1975, № 3, стр. 65 сл.).

⁵ Как отмечали Э. Жильсон и Ф. Бёнер, Юстин первым включил античную философию Логоса в круг христианского миропонимания, заложив основы «христианского гуманизма» (E. Gilson, Ph. Böner, *Geschichte der christlichen Philosophie*, Lief. I, Paderborn, 1952, стр. 27—28).

⁶ В. Егер склонен даже считать Климента и Оригена основателями христианской философии (K. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, В., 1963, стр. 35).

⁷ Ср. В. В. Бычков, *Эстетические взгляды Климента Александрийского*, ВДИ, 1977, № 3, стр. 73—75.

(стр. 93). Во всех главных пунктах учения Оригена автор книги выявляет наличие христианских, неоплатонических и стоических элементов. «Учение Оригена,— отмечает он,— хорошо иллюстрирует тот факт, что внедрение античных парадигм в доктринальное тело христианства вело к его все большей спиритуализации и интеллектуализации, что способствовало последующему принятию его образованной частью античного мира» (стр. 99). Однако само это учение было очень уязвимо и с философской, и с богословской точек зрения. Автор монографии показывает ряд слабых и противоречивых мест оригеновской философии.

Следующая глава посвящена латинским апологетам Минуцию Феликсу, Тертуллиану, Арнобию и Лактанцию. Автор книги показывает ряд отличий латинской апологетики от греческой, отмечая, что она носит менее философский и более риторски-юридический характер (стр. 102—103). Рассматривая известное определение бога Минуцием (Octav. 18), Г. Г. Майоров замечает, что намечившаяся у него тенденция к апофатике не получила развития в латинской патристике (стр. 108). Общий пафос апологии Минуция был направлен на то, чтобы показать, что «христиане — законные наследники античных философов» (стр. 110). Эту линию затем активно продолжит Лактанций. Иную позицию занял Тертуллиан, резко противопоставивший философствующим Афинам богословствующий Иерусалим. «Оппозиция Тертуллиана современной ему цивилизации,— полагает автор книги,— более глубока, чем у Татиана или Теофила. Он не только осуждает ее философские школы и ее нравственные ценности, но и близок к тому взгляду, что цивилизация вообще испортила и извратила человека, подавила его естественные положительные наклонности, надстроив над ними целый мир искусственных и неистинных ценностей. . . Выход из этого положения Тертуллиан видит в кирическом опрощении и возвращении к естественному состоянию» (стр. 111—112). По мнению автора книги, Тертуллиан сознательно противопоставлял парадоксальные правила и «истины» веры дискурсивному мышлению античных философов. Парадоксы веры призваны были показать, что они отражают реальность, выходящую за пределы человеческих представлений. Излагая основные мировоззренческие идеи Тертуллиана, Г. Г. Майоров останавливается на его учении о познании, близком «к стоико-кирическому сенсуализму», его пониманию бога, христологии, этики, а в его социологических взглядах усматривает истоки августиновского учения о «двух градах». В дополнение к сказанному в данной главе у Тертуллиана можно отметить еще один интересный момент, имеющий прямое отношение к философской методологии. Хорошо владея античной «диалектикой»⁸, Тертуллиан применяет ее, включая закон «непротиворечия» (De carn. Chr. 23) к предметам и явлениям земного мира; когда же речь заходит об «умоуловимой» божественной сфере, он отказывается от «диалектического» мышления и переходит к антиномизму и парадоксии⁹. Однако и при этом ему с трудом удается выразить идею единства и троичности божества. В целом на путях развития собственно христианского миропонимания Тертуллиан ушел так далеко, что многие из его идей не были поняты его ближайшими последователями в латинской патристике — Киприаном, Арнобием, Лактанцием и Августином.

У Арнобия Г. Г. Майоров особо выделяет критику «оптимистического рационализма» античности, противопоставление в человеке «разума образованного» «разуму естественному» (стр. 132), а у Лактанция — «первого латинского писателя „христианства торжествующего“ — «критическое приятие и оптимизм» в отношении античной культуры (стр. 133 сл.). В целом апологеты, делает вывод автор, не создали почти ничего оригинального в области теоретической философии. Однако, активно пересматривая античные философские учения под углом зрения новой религиозной идеологии, они, пишет автор книги, «составили круг первых христианских авторитетов в сфере философствования. Их стиль мышления, способы аргументации и целый ряд использованных ими понятий станут исходной базой для представителей классической патристики» (стр. 142).

⁸ См., в частности, его полемику с Гермоденом («Adversus Hermogenem»).

⁹ См. Apolog. 17; Adv. Marc. 11, 2; De carn. Chr. 5.

Обращаясь к патристике IV в., Г. Г. Майоров кратко останавливается на учении «великих кашпадокийцев», подчеркивая у них сильный неоплатонический элемент¹⁰; пожалуй, впервые вводит в историю философии интересную фигуру Илария из Пуатье, останавливается на философских взглядах латинского христианского неоплатоника Мария Викторина Афра, отмечает роль Иеронима Стридонского и Амвросия Медиоланского в развитии патристической философии. Главное же внимание во второй части книги уделено крупнейшему представителю латинской патристики Аврелию Августину. Ему отведен самый большой по объему раздел книги (стр. 181—340). Мироззрение Августина Г. Г. Майоров рассматривает в качестве классического образца и «архетипа» латинской средневековой философии.

В первой главе этого раздела («Сомнение и вера») автор книги исследует вопросы сложных взаимоотношений Августина с античной философией и его понимание веры. Рассматривая путь духовного развития Августина как «путь преодоления сомнения», Г. Г. Майоров, в отличие от многих западных историков философии, полагает неверным «преувеличивать значение его „обращения“ для формирования его личности»¹¹ и «чрезмерно противопоставлять Августина раннего и позднего», хотя и отмечает большее пристрастие к философской проблематике у раннего Августина (стр. 187 сл.).

Сложные взаимоотношения Августина с античной философией, многие идеи которой он принял и в преобразованном виде включил в свою философию, привели его к построению своеобразной истории философии, содержащей в себе «идею развития» (стр. 191). Г. Г. Майоров проводит критический анализ историко-философской концепции Августина (стр. 192—210), подчеркивая острую идеологическую направленность всех курсов гишпосского мыслителя в античную философию. Особую неприимиримость проявлял Августин в отношении языческих верований, а позже и относительно еретических учений.

В вопросах веры Августин выступает значительно большим «рационалистом», чем его африканский предшественник Тертуллиан или «великие кашпадокийцы». Вера является для Августина средством к разумному познанию. Августин, по мнению автора книги, «считал веру в принципе рациональной, ее положения согласными с разумом как таковым» (стр. 229)¹².

Две следующие главы раздела посвящены анализу главных положений философской системы Августина. При этом практически по всем основным положениям этой системы Г. Г. Майоров проследживает влияние на Августина (и трансформацию у него) соответствующих положений античной философии (в основном неоплатонических идей) и указывает на роль и место этих идей в истории средневековой философии.

В главе «Истина и знание» дан подробный анализ гносеологии Августина, которая, как замечает Г. Г. Майоров, «имеет ярко выраженную аксиологическую и этическую окраску» (стр. 236). Среди главных проблем учения об истине и познании Августина на первый план выдвигается безоговорочный приоритет разума в вопросах познания, установка на самопознание субъекта, диалектика истинного и ложного, объективность истины и возможность достоверного знания, роль воли в процессе познания, механизм чувственного познания¹³, учение об «иллюминации», вопросы «интеллигенции», разума, мудрости, памяти и некоторые другие. Общий вывод главы состоит в том, что, «даже вводя в свою гносеологию чисто теологический элемент, ставя познание научных

¹⁰ Общие тенденции «христианского гуманизма» в смысле активного обращения к достижениям античной культуры у кашпадокийцев подчеркивает и А. Демпф (A. D e m p f, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Stuttgart, 1964, стр. 117 сл.).

¹¹ В частности, К. Ясперс, уделяя особое внимание «обращению», подчеркивает, что после него меняется весь смысл философского мышления Августа (К. J a s p e r s, *Die grossen Philosophen*, Bd. I, München, 1957, стр. 322—323).

¹² Большинство исследователей философии Августина и среди них такие, как и П. Альфарик, Э. Жильсон, К. Ясперс, не «рационализуют» столь сильно веру у Августина, но отмечают ее единство с разумом, а возводимый к Тертуллиану принцип *credo quia absurdum* полагают чуждым духу августиновского философствования.

¹³ «В целом,— пишет Г. Г. Майоров,— Августинова концепция чувственного познания была для своего времени явлением выдающимся» (стр. 263).

истин в зависимость от „сверхнаучного“ божественного озарения, Августин не хочет покидать почву интеллектуализма» (стр. 280). В качестве дополнения к этому выводу можно было бы заметить, что хорошо осознаваемую им самим ограниченность дискурсивного мышления в решении ряда философских и особенно богословских вопросов Августин во многих своих как ранних, так и поздних работах стремился восполнить обращением к эстетической сфере¹⁴. Неслучайно его философия и теология были пронизаны духом эстетизма.

В третьей главе «Мир и человек» Г. Г. Майоров рассматривает такие основополагающие вопросы августиновской философии, как бытие, время, космос, человек, благо, история, которые в целом образуют полную философскую систему (вместе с гносеологией), ставшую образцом для всей средневековой философии. Каждой из названных проблем можно было бы посвятить специальную монографию, однако Г. Г. Майоров поставил перед собой иную задачу — выявить сущность каждой из названных проблем и показать их место в общей, сложной и противоречивой системе взглядов типичного мыслителя, что ему, на наш взгляд, и удалось осуществить. Может быть, стоило бы упрекнуть Г. Г. Майорова за излишнюю «рационализацию» философии Августина или за недостаточное внимание к его антропологии (всего 5 стр.) или к проблеме «блаженства», однако эти замечания не умаляют в целом хорошо понятой и полно представленной картины августиновской философии.

В мировоззрении Августина есть одна трудная проблема, с которой связано большинство противоречий в его системе, — это разрабатываемая им с 396 г. концепция предопределения (*praedestinatio*). Суть ее сводится к тому, что бог изначально предопределил вполне определенное число (равное числу отпавших ангелов) конкретных людей (каждого персонально) к вечной блаженной жизни. Только эти «избранные», независимо от их воли, образа мыслей и деятельности в этой жизни, будут введены в царство божие. Остальное большинство людей, опять же независимо от их заслуг и прегрешений, обречено на вечную гибель. Эта концепция, противостоящая гуманистическому пафосу новозаветной и раннехристианской литературы, фактически противоречит и основным положениям учения самого Августина, в частности его теории «двух градусов», и учению о свободе воли. Решение этого противоречия, предпринятое автором монографии, представляется, на наш взгляд, недостаточно убедительным (стр. 321—322, 334). С Августином заканчивается творческий период в латинской патристической философии. Его результат воплотился в религиозно-философском синтезе — сплаве «религиозных представлений христианства с понятиями античной философии, классическим образцом которого явилась философия Августина» (стр. 343).

В философских взглядах Боэция и Кассиодора (третий раздел) Г. Г. Майоров отмечает уже зарождение схоластики, хотя в целом относит их еще к патристическому периоду. В «Послесловии» автор книги подчеркивает, что период перехода от античности к средним векам в философии затянулся почти на целое тысячелетие и происходил довольно плавно. В этом плане нельзя говорить о принципиальном разрыве между патристикой и схоластикой. Они составляют начало и продолжение одной философской линии с одним «способом философствования» и единым «философским содержанием» (стр. 387—388).

Завершая краткий анализ этого серьезного научного исследования, хотелось бы заметить, что оно является первым, но основательным шагом в нашей науке на пути изучения позднеантичной философии. Однако многие раннехристианские, гностические, патристические, неоплатонические тексты еще ждут своего прочтения историками философии.

В. В. Бычков

¹⁴ См. также В. В. Бычков, *Античные традиции в эстетике раннего Августина*, сб. «Традиция в истории культуры», М., 1978, стр. 85—104.