

«ПОСЛЕДНИЕ РИМЛЯНЕ» И ПАРАДИГМЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Аврелий Августин, живший на рубеже времён и с потрясающей душой обнаженностью выразивший трагические аспекты мышления переходной эпохи, придал особое значение слову «век» (*saeculum*)¹, отождествив его с существованием Земного Града. Век в его интерпретации предстал не как числовая мера времени, но как мера человеческой истории, обладающая особым внутренним смыслом в связи земного прошлого и настоящего с будущей реальностью Божьего Града. *Saeculum* — это время реализации внутренних потенций человечества, выявляющих сокровенное содержание отрезка времени, лишь примерно равного столетию, во временном существовании, которое и есть собственно история. Смысл своего «века» он усмотрел в гибели старого языческого мира и начала собирания Небесного Града. Однако он провидел величайшие несчастья и испытания на пути движения, предвещая кровавую зарю новой эпохи.

Самым тяжким предчувствиям Августина суждено было сбыться очень скоро. Он сам закончил свои дни в Гиппоне, осажденном вандалами. 476 год стал последним годом существования Западной Римской империи, но это был лишь эпизод одного из величайших кризисов в мировой истории. Как заметил Ж. Ле Гофф, то, что было в Западной Римской империи «упадком», варвары превратили в «регресс»². С конца V в. бывшая территория империи превращается в арену непрекращающихся войн. Разорение становится устрашающим, человеческая жизнь теряет всякую ценность. В конце VI в. Григорий Великий выразил мироощущение живущих словами библейского пророка «Меч доходит до души»³. Ожидание гибели мира охватывает большинство людей. В условиях кровавого хаоса борьбы народов, стремительно возникавших и распадавшихся государственных образований церковь и в политике, и в идеологии все больше принимала на себя организующую роль, уже провидя универсализм теократический сменяющим распавшийся универсализм римский.

В эпохи, подобные началу «темных веков», казалось бы, нет никаких условий для развития того, что принято называть культурной, а тем более интеллектуальной жизнью. И даже самые большие сторонники континенталета в лучшем случае считали, что это время варваризации не в том старом смысле, в каком варваризировалась культура внутри Рима в последние века его существования, а в том, что варварский элемент существенно менял культуру как таковую, делая ее иной и по содержанию, и по облику, становясь сутью исторической жизни. Они констатировали лишь попытки сохранить остатки римской цивилизации, сберечь крупницы античного наследия. Если рассматривать культуру как совокупность памятников (литературных, художественных, архитектурных), системы образования — т. е. в ее так или иначе материализованной форме, то действительно происходит огромное по масштабам разрушение. Достаточно вспомнить хотя бы, что из диалогов Платона раннему средневековью оказался известным только «Тимей», а из наследия Аристотеля — неполный корпус

¹ Специально о трактовке понятия «век» у Августина см.: *Markus R. A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Camb., 1970.

² *Le Goff J. La civilisation de l'Occident médiéval*. P., 1967. P. 63.

³ *S. Gregorii Magni Papae Homiliarum in Evangelia Oratio Sancti Gregorii ad plebem // Patrologiae cursus completus. Series latina* (далее — PL). T. 76. Col. 1312 d.

логических сочинений. С лица земли исчезали не только школы и библиотеки, но целые города⁴.

Если же полагать, что культура есть форма исторической жизни, более того, что она, как и религия, является связью этой жизни, универсальным посредником в человеческом сообществе, становится очевидна необходимость все новых исследований состояния культуры в эпоху перехода от античности к средневековью. В отмеченном выше качестве культуры производит и воспроизводит системы регуляторов индивидуального и общественного бытия. И в этом она оказывается более способной к адаптации к новым условиям, а следовательно, как это ни парадоксально, таящей большие возможности для самосохранения.

В число важнейших культурных регуляторов входит интеллектуальные парадигмы, «образцы», «первообразы», имеющие системообразующее и нормативное значение в сложнейших процессах духовной жизни общества и человека. Попробуем рассмотреть культуру начала «темных веков» с этих позиций. Еще раз повторим, что нива культурной жизни в тот период стремительно истощалась, речь шла о выживании, а не о приращении, хотя это не помешало все-таки осуществить немалую работу по сохранению античного наследия, прежде всего интеллектуального, теми, кто вошел в историю под именем «последних римлян» — последнего философа античности Боэция, «последнего римского бюрократа» Кассиодора и последнего филолога античности Исидора Севильского⁵. Жизнь каждого из них захватывающа и уникальна, масштабы деятельности поражающи, но мы рассмотрим их усилия лишь в интересующем нас аспекте складывания интеллектуальных парадигм, принципиально важных для средневековья.

Боэций (ок. 480 — ок. 525) — наследник славнейших римских родов Анициев и Манлиев, магистр оффиций остготского короля Теодориха, блестящий эрудит, создавший цикл книг по математическим наукам — арифметике, музыке, геометрии и астрономии, автор сочинений по логике, комментариев, теологических трактатов, удивительного «философского утешения», ставшего популярнейшей книгой западноевропейского средневековья⁶. Заточенный в темницу, он проявил высочайшее человеческое достоинство и бесстрашно принял смерть.

Конец первого десятилетия VI в. был отмечен постановкой интеллектуальной задачи огромного масштаба, которая, будь она выполнена, могла бы значительно обогатить дальнейшее развитие европейской культуры. Боэций заявил о своем намерении осуществить синтез учений Платона и Аристотеля, двух величайших мыслителей античности: «Все тонкости логического искусства Аристотеля, всю значительность моральной его философии, всю смелость его физики я передам, придав его сочинениям должный порядок, переводу, сопроводив моими пояснениями, — писал он. — Более того, я переведу и прокомментирую все диалоги Платона. Закончив эту работу, я постараюсь представить в некоей гармонии философию Аристотеля и Платона и покажу, что большинство людей ошибаются, полагая, что эти философы во всем расходятся между собой; напротив, в большин-

⁴ Общая характеристика состояния культуры латиноязычного мира на рубеже античности и средневековья дана в кн.: Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — середина VII века). М., 1939. Там же см. анализ историографии вопроса (с. 11—18). Концептуальное значение для понимания культуры того периода имеет статья: Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М., 1976.

⁵ О «последних римлянах» IV—VI вв. и значении их деятельности для развития европейской культуры см. Уколова В. Los «últimos romanos» y la cultura europea. М., 1990.

⁶ Недавно увидело свет первое научное издание сочинений Боэция в переводе на русский язык: Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990.

стве предметов, к тому же наиболее важных, они в согласии друг с другом. Эти задания, если мне будет отпущено достаточно лет и свободного времени, я приведу в исполнение с большой пользой и в непрестанных трудах»⁷.

Зачем «последний римлянин» заново и с обезоруживающей прямоот формулирует эту задачу после того, как неоплатонический синкретизм уже предпринял плодотворные попытки ее осуществления, начиная с Аммония Саккаса, учителя великого Плотина? Проще всего было бы предположить, что Боэций переносит в латиноязычный мир проблематику, развивавшуюся в V — начале VII в. александрийской школой неоплатонизма, также вдохновлявшейся идеей согласования учений Платона и Аристотеля прежде всего в целях совершенствования обучения диалектике. В V в. она нашла блестящее воплощение в трудах главы Афинской школы Прокла, прокомментировавшего все диалоги Платона и создавшего «Введение» к философии Аристотеля. Комментарий к Платону и Аристотелю, в частности, составил неоплатоник Олимпиодор, младший современник Боэция, переживший его на несколько десятилетий.

Однако Боэций, который, несомненно, испытал влияние как языческого, так и христианского неоплатонизма, особенно в августиновской интерпретации, обнаруживает удивительную непосредственность (в самом прямом значении этого слова) в своем обращении к философии Платона и Аристотеля⁸. Это очевидно не только из его комментаторских работ и теологических трактатов, но, что более показательно, — из его последнего сочинения, «Утешения философией», в котором он выстраивает оригинальную систему мироздания, облеченную в отточенную литературную форму. Боэций пытается отбросить многовековой груз интерпретаций и «пробиться» к первоизданым Платону и Аристотелю.

Любопытно, что вопрос, зачем Боэций хотел это сделать, занимал не только современных исследователей, но и средневековых последователей создателя основы корпуса «старой логики». Так, в XII в. Иоанн Солсберийский, тонкий знаток Платона и поборник здравого смысла в философии, заметил, что Боэций зря тратил время, пытаясь примирить двух мертвецов, которые и при жизни ни в чем не соглашались друг с другом⁹. Шартрский епископ в ироничной форме выразил достаточно традиционную для европейской культуры мысль о противостоянии двух крупнейших мыслителей античности, теолога Платона и логика и физика Аристотеля. (Через несколько десятилетий после Иоанна Солсберийского произойдет «аристотелевский переворот» в средневековой философии и на некоторое время платоновско-аристотелевское противостояние разрешится в пользу Стагирита, что полностью не пресечет, однако, и платоническое влияние.)

Судьба не дала Боэцию времени для выполнения поставленной им задачи. Ему удалось лишь перевести и отчасти прокомментировать логические сочинения Аристотеля, относящиеся к «Органону», а также Введение к аристотелевским «Категориям», принадлежавшее неоплатонику Порфирию и открывавшее курс диалектики. Однако указание Боэция на возможность снятия противоречия между учениями Платона и Аристотеля остается как гениальная интуиция возможностей будущего интеллектуального синтеза при постижении идеального мира, божественного ума, их экзистенциальных воплощений и реализации потенций человеческого разума. Эта интуиция будет подспудно существовать в недрах средневекового мышления, чтобы пережив тысячелетие, оплодотворить интеллектуальную жизнь уже иной эпохи — Возрождения.

⁷ PL. T. 64. Col. 433.

⁸ Это подчеркнул А. Ф. Лосев (История античной философии. М., 1989. С. 172).

⁹ *Joannes Saresburiensis Metalogicon*. II. 17.

Не разрешив проблему согласования Платона и Аристотеля, Боэций, однако, делает попытку другого мыслительного синтеза, имевшую принципиальное значение именно для средневековья. В теологических трактатах ¹⁰ он осуществляет на практике соединение аристотелевской логики и христианской догматики и закладывает фундамент схоластики. Для Боэция, как для всякого истинного мыслителя, важнее всего «сохранение неискаженной истины». В этом он выступает и как продолжатель многовековой традиции античной философии, и как адент нового, христианского мышления, жаждущий взрастить, как он сам отмечает, «плод, семена рассуждений, упавшие в мою душу из сочинений блаженного Августина» ¹¹. Не случайно на плодотворность избранного Боэцием пути в XIII в. обращает внимание Фома Аквинский, осуществивший наиболее полный и совершенный синтез теолого-рационалистических исканий западного средневековья. Комментируя трактат Боэция «О Троице», он отмечает: «Рассуждать о Троице можно, по словам Августина, двумя способами: посредством ссылок на авторитеты или посредством доказательств разума... Боэций же решил пойти вторым путем, а именно путем доказательств разума, приняв за основу то, что уже было установлено другими, опиравшись на авторитеты» ¹². Для Фомы оказывается чрезвычайно важным то, что, утверждая неоспоримый авторитет веры, Боэций указывает, что предметы божественные должно рассматривать и с помощью интеллекта (*intellectualiter*), подобно тому как естественные вещи — с помощью рассудка (*rationabiliter*), а математические — с помощью науки (*disciplinaliter*). Фома, следуя по стопам Боэция, углубляет различие между высшим, божественным разумом (*intelligentia*) и интеллектом (*intellectus*), прибегая при этом дополнительно к авторитету как Аристотеля, так и Платона, не противопоставляя, но соединяя их интерпретации божественного и человеческого знания, тем самым давая один из многочисленных примеров осуществления практического микросинтеза в духе завещания Боэция.

«Последний римлянин» не сомневается в том, «что всякому искусству положен некий предел, дальше которого не может вести путь разума» ¹³, однако это не может служить препятствием в поисках истины, напротив, понимание этого побуждает к поискам новых путей ее постижения, «обозначения ее новыми, неизвестными словами» ¹⁴. Быть может, такая постановка вопроса отчасти раскрывает намерение Боэция перевести все сочинения Платона и Аристотеля не только как задачу сделать их доступными латиноязычному миру, стремительно варваризовавшемуся и утратившему знание греческого языка ¹⁵, но и как попытку превращения латыни, тоже варваризовавшейся и распадавшейся, в язык универсальной интеллектуальной общности. В деятельности «последнего римлянина» сочетались две тенденции, на первый взгляд трудно согласуемые. С одной стороны, он стремился к популяризации, распространению ан-

¹⁰ Принадлежность теологических трактатов перу Боэция до последней четверти XIX в. оспаривалась. После открытия свидетельства Кассиодора (см. *Usener H. Anecdota Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in Ostgothis-her Zeit. Bonn, 1877*) научная критика признала аутентичность сочинений «De Trinitate», «Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de Divinitate substantialiter praedicentur», «Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona», «Contra Eutychen et Nestorium».

¹¹ *Boet. De Trinit. Praef.*

¹² *Sancti Thomae de Aquino Expositio super librum Boethii de Trinitate / Rec. B. Decker. Leiden, 1955. P. 47—48.*

¹³ *Boet. De Trinit. Praef.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ О судьбе греческого языка на Западе на рубеже античности и средневековья см.: *Courcelle P. Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore. P., 1848. 440 p.; Boethius: His Life, Thought and Influence / Ed. M. Gibson. Oxf., 1981. P. 72—79.*

тичного знания, о чем свидетельствуют, например, его «школьные трактаты», переводы сочинений Аристотеля и Цицерона, комментарии, а с другой — к сохранению элитарности, даже эзотеричности интеллектуальных изысканий.

В дидактическом «Комментарии к Порфирию, им самим переведенному», Боэций печется о том, чтобы «благодаря полной достоверности перевода читателю философских книг, переложенных на латынь, не пришлось обращаться за уточнениями к книгам греческим»¹⁶. А в теологических трактатах он обращается лишь к избранной аудитории¹⁷, высказывая почти высокомерное пренебрежение к профанам. Обращаясь в трактате «О Троице» к своему тестю Аврелию Меммию Симмаху, Боэций писал: «Что происходит у меня в душе, когда я препоручаю перу свои размышления, ты можешь понять, приняв в соображение трудность самого предмета и избранность моей аудитории: ведь я обращаюсь к тебе одному. Ибо не жажда громкой славы и пустого рукоплескания побуждает меня взяться за перо; если я и жду какого-нибудь внешнего успеха, то только строгого суждения, соответствующего предмету моих изысканий. А кто может дать его, кроме тебя? Куда бы ни обратил я свой взор, всюду встречает он то ленивую косность, то завистливое недоброежелательство; а потому лишь напрасному оскорблению подверг бы божественные трактаты тот, кто предложил бы их этим человекоподобным чудовищам скорее для надругательства, нежели для изучения»¹⁸. Его ошеломяет «напор стада невежд»¹⁹, как он замечает, адресуясь к своему другу папе Иоанну I, в трактате «Против Евтихия и Нестория». Справедливости ради надо заметить, что в его последнем сочинении «Утешении философией» можно уловить лишь слабые отзвуки этой элитарности в lamentациях при появлении Философии по поводу того, что одежду этой Прекрасной Дамы, сотканную ее собственными руками, «рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить»²⁰.

Боэция по праву считают создателем того философского латинского языка, которому предстояло господствовать в школах и университетах Западной Европы в средние века. Справедливости ради надо отметить, что «последний римлянин» был блестящим латинским стилистом, что отмечали его современники, такие знатоки, как ритор Эннидий, сравнивавший его с Цицероном²¹, грамматик Присциан и Кассиодор, сам бывший прекрасным писателем. «Утешение» стало не только философским, но и литературным образцом для средневековья и Ренессанса²². Не случайно его обаяние испытывали на себе такие великие поэты, как Данте и Петрарка. Но Боэцию Западная Европа во многом обязана и специфической латынью, с помощью которой «теолог Платон и логик Аристотель рассуждают между собой на наречии Квирина»²³, и прежде всего философской терминологией. Так, Боэций дает латинские эквиваленты «пяти звучаний Порфирия», принципиально важных для средневековой логики: род (*genus*), вид (*species*), отличительный признак (*differentia*), собственный признак (*proprium*), акциденция (*accidens*), а также «разделение» (*divisio*), акт (*actus*) и многие другие²⁴. Ему схоластика обязана терминами

¹⁶ *Boet. Commentaria in Porphyrium a se translatum*, I.

¹⁷ *Boet. De Trinit. Praef.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Contra Eutychem... Praef.*

²⁰ *Boet. De consolatione philosophiae. I. Pr. 1.*

²¹ PL. T. 63. Col. 564 a.

²² О традиции Боэция см. *Patch H. R. The Tradition of Boethius. N. Y., 1970.*

²³ *Cassiodorus. Senator. Variae. I. 45.*

²⁴ Например: *actus, principium, affirmatio, negatio, dubitatio, differentia, accidens, oppositio, potentia etc.* — *Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd 1. B., 1956. S. 157.* О логической терминологии у Боэция см. *Майоров Г. Г.*

affirmo и nego, в течение многих веков употреблявшихся в значении функторов утверждения и отрицания.

В области логики Боэций пошел дальше Аристотеля. Если греческий философ развивал по преимуществу теорию категорических силлогизмов, то «последний римлянин» главное внимание уделял определению и дифференциации силлогизмов гипотетических. В их разработке он обращается к логике Теофраста, а также к логике стоиков²⁵.

Особое значение для интеллектуальной жизни средневековья имела постановка им проблемы общих понятий (универсалий). Боэций дважды комментировал «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля (один раз в переводе Мария Викторина, а во второй — в своем собственном переводе).

Во «Введении» Порфирия²⁶ после рассуждений о «родах» и «видах» ставится три вопроса: 1. Существуют ли общие виды, т. е. обладают ли они реальным независимым бытием, является ли их существование объективным или они суть не что иное, как понятия, находящиеся в разуме? 2. Если общие понятия все же обладают независимым самостоятельным бытием, то какова их природа — телесная или лишенная телесности? 3. Являются ли общие понятия отделенными от чувственно воспринимаемых объектов или же они представляют с ними нечто единое? Порфирий в своем сочинении, в целом носящем строго платонический характер, уклонился от какого-либо определенного ответа на эти вопросы, что впоследствии породило самые разнообразные толкования, которые, однако, могут быть объединены в два направления — номинализм и реализм. Можно предположить, что Порфирий оставил вопросы открытыми, ибо в сочинении «вводного», элементарного характера не желал углубляться в рассмотрение серьезной метафизической проблематики, с которой связано решение проблемы универсалий.

Перед Боэцием, комментировавшим это произведение Порфирия, проблема «общих понятий» (он впервые для их обозначения употребляет термин «universalia») встала во всей ее остроте. Интерпретация философа не была однозначна. В комментариях на перевод Мария Викторина он интерпретирует универсалии в духе философии Платона. Так, Боэций заявляет, что «невозможно усомниться в том, что роды и виды реально существуют» (PL. T. 64. Col. 84 a). Однако в более полных комментариях к «Введению» Порфирия в собственном переводе Боэций более склоняется к трактовке универсалий в аристотелевской интерпретации. Он отрицает возможность того, что роды и виды могут считаться субстанционально существующими, ибо, хотя они и присущи определенным разрядам субстанций, однако сами таковыми не являются и не могут быть чувственно воспринимаемыми, ибо являются не чем иным, как понятиями разума (ibid.). Собственно, роды и виды суть определения, служащие для классификации отдельных субстанций. Однако Боэций не отстаивает решительно ни ту, ни другую точку зрения, ибо, как он считает, «не пристало быть судьей Аристотелю или Платону» (ibid. 86 a). Кажется, в своих комментариях он более склоняется в сторону учения Стагирита, хотя и не без некоторых колебаний платонического характера. Так, философ далее рассуждает, что если бы универсалии по своей сути были лишь понятиями разума, не имеющими никакого отношения к тому, что обладает реальным бытием, то мышление человека являлось бы попросту беспредметным, лишенным объ-

Судьба и дело Боэция // *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. С. 357—391. Боэцию принадлежат и термины, употребляемые до сих пор для обозначения отдельных элементов силлогизма: *medius terminus* (средний термин), *terminus major* (большой термин), *terminus minor* (меньший термин).

²⁵ *Durr K. The Propositional Logic of Boethius*. Amsterdam, 1951. P. 10—15.

²⁶ Введение к «Категориям» финикийца Порфирия, ученика ликополитана Плотина // *Аристотель*. Категории. М., 1939 (пер. Кубицкого).

екта. А поскольку нельзя мыслить «ничто», то универсалии все же есть понятия или термины, соответствующие реальности.

Собственно здесь Боэций развивает то, что лишь намеками было изложено в его «Арифметике» и особенно «Музыке». Если чувства способны улавливать лишь частное, воспринимать реальность смутно и приблизительно, то разум способен абстрагироваться от реальности, выявлять в единичном общее. «Род» и «вид» относятся к категории общих понятий, обозначающих общее качество целой группы отдельных материальных, чувственно воспринимаемых объектов. Таким образом, они как бы существуют в каждой вещи и в то же время являются абстракциями человеческого разума, отделенными от материальных вещей. Как заключает Боэций, «универсалии существуют, таким образом, по поводу чувственных вещей, пониматься же они должны вне тела»²⁷. Как явствует, подобная интерпретация универсалий достаточно близка к аристотелевскому учению об абстракции, хотя и не может быть названа вполне аристотелевской. Учение об абстрагирующей деятельности разума и об общих понятиях Боэций развивает затем в своем «Утешении», рассматривая иерархическую систему наделенных разумным началом.

Двойственный характер трактовки проблемы универсалий Боэцием в «Комментарии» к «Введению» Порфирия, ставшем одним из основных учебников логики в средние века²⁸, породил многочисленные противоречивые интерпретации в последующее время. У Боэция мы видим представленными обе точки зрения, впоследствии известные как номиналистическая и реалистическая, хотя, пожалуй, философ более склонялся к первой. Однако у него же уже имел место и тот подход к проблеме универсалий, который позволял средневековым схоластикам склоняться к выводам в духе философии Платона (т. е. отстаивать реальное существование универсалий), в то же время основываясь на учении Аристотеля об абстракциях и формах²⁹.

Таким образом, следует признать, что, создав латинскую логическую терминологию, сформулировав ряд основных законов логики, развив теорию гипотетических силлогизмов и выработав некоторые основные стереотипы логических построений, на которых базировалась средневековая философия, Боэций тем самым заложил основы метода, получившего впоследствии название схоластического. В его теологических сочинениях и в «Утешении философией» мы находим применение этого метода к построениям метафизического и гносеологического характера. Необходимо отметить, что Боэциевы переводы и комментарии к сочинениям Аристотеля, Порфирия и Цицерона и его собственные сочинения по логике имели прямо-таки решительное влияние на развитие средневековой мысли. Оно очевидно в логике представителей сен-галенской и шартрской школ XI—XII вв. Особое значение труды Боэция имели для формирования философских взглядов Пьера Абеляра, одного из крупнейших схоластов XII в. Исследовавшие философское наследие Абеляра отмечают, что в его значительном и важном в плане развития спора между номиналистами и реалистами сочинении «Dialectica» встречаются столь явные заимствования из Боэция, что произведение это можно считать «парафразом» боэциевых логических трактатов³⁰. Вообще же число средневековых комментариев к произведениям Боэция в области логики

²⁷ Subsistunt ergo circa sensibilia, intelliguntur autem praeter corpora (PL. T. 64. Col. 84 a).

²⁸ Grabmann. Op. cit. S. 156.

²⁹ Vasoli C. La filosofia medioevale. Milano, 1961. P. 27—23.

³⁰ Darr. Op. cit. P. 17; Geyer B. Peter Abelards Philosophische Schriften. P., 1939 S. 605.

очень велико³¹, и значение деятельности «последнего римлянина» для развития средневековой философии трудно переоценить.

Итак, Боэций не только терминологически обновляет латинский язык. Он стремится привести мысль к однозначности выражения, конструируя особый схоластический мир разума, задавая параметры для столь характерного для средневековья универсально-словесного выражения отношений триады Бог — Мир — Человек.

Опыт конструирования содержания через терминологический язык, ставший отличительной особенностью схоластического мышления, блестяще реализован Боэцием в теологических трактатах. Теология у Боэция оказывается «стыковой областью» веры и разума. Логика становится ключом к догматике, а догматика — пределом верификации. Согласно способ исследования с основаниями веры, Боэций предполагает получить истинный результат. Не случайно он заключает трактат «Могут ли Отец, Сын и Святой дух сказываться о Божестве субстанционально» словами: «Если все это окажется правильным и вытекающим из положений веры, прошу тебя, дай мне об этом знать; а если ты, паче чаяния, в чем-то не согласен, обдумай тщательнее то, что здесь сказано, и по возможности соедини разум с верой»³². Именно соединение разума с верой при разграничении их предметов становится определяющей задачей средневековой схоластики. Это и позволило одному из исследователей Боэция утверждать, что «только преждевременная гибель воспрепятствовала Боэцию осуществить своим собственным путем грандиозный синтез, который осуществил великий доминиканец (Фома Аквинский.— В. У.) в тринадцатом столетии»³³.

Опираясь на аристотелевскую логику, Боэций делает небезуспешную попытку примирить веру и разум, формализуя, гваяя и угочняя содержание через стабилизацию понятий, их фиксацию и опирание ими. Он достигает этого посредством становления устойчивых логических конструкций, очерчивая с их помощью сущностные стороны рассматриваемых объектов. Таким образом, складывается «стандарт» формализации, схема анализа, которые оказываются применимыми к любому уровню философствования. Логизация знания приводит к его уточнению и интеграции, таит в себе возможности прогресса в различных сферах интеллектуальной деятельности. Боэций, утверждавший в полном согласии с Откровением, что «Отец есть Истина, Сын — Истина, Святой Дух — Истина; но Отец, Сын и Святой Дух — не три истины, но одна», показал, что к Единой Истине есть три пути — истины веры, истины разума и истины жизни. Последнюю истину он утвердил своей собственной жизнью и осмыслил в своем последнем сочинении «Утешение философией», хотя оно практически лишено христианских реминисценций³⁴, по праву заняв почетное место среди Учительей средневековья.

В середине VI в., когда кровавые события, казалось бы, меньше всего располагали к теоретическим размышлениям, Кассиодор (ок. 490 — ок. 585), бывший магистр официй остготских королей, обладавший редким даром, оставаясь на вершинах власти, не разделять, а примирять людей и сохранять внутреннее согласие с самим собой, создатель «Варий», вобравших в себя всю историю остготского государства в Италии, делает попытку сформулировать практические основания христианской интеллектуальной культуры и реализовать их в жизни. Концепция Кассиодора не может рассматриваться как новаторская, она по существу

³¹ Prantl K. Geschichte der Logik im Abendland. Bd II. S. 203.

³² Boet. Utrum Pater et Filius...: «Hic si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto; aut... et fidem si poterit rationemque coniungas».

³³ Rand E. K. Founders of the Middle Ages. Camb., 1928. P. 178.

³⁴ См. Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 95—96.

резюмирует многовековые размышления христианских апологетов и отцов церкви, рассматривавших Слово как причину, трансцендентную реальному миру с его экзистенциальным многообразием, и сделавших предметом мысли открывшееся Божественное бытие. При этом они вынуждены были обратиться не только к Священному Писанию, но и к умозрениям древних философов, предвосхищавших теоретические аспекты Истины. Признание возможности привлечения языческого знания в той мере, в какой оно не противоречит христианству как учению, обнаруживается у Иустина Философа, Ипполита, Климента Александрийского, Оригена, Иеронима, Августина, после которого воспроизведение некоторых умозрений язычников, предварявших христианство как учение, рассматривалось как подготовительные вариации самооткровения всеединого Божества и, таким образом, как не противоречащие христианской догме. Более того, светские науки также были включены в круг «христианской науки» в тех пределах, в которых они не противостояли основным принципам христианства.

Кассиодора не занимает проблема веры и разума в ее теологических или философских аспектах. Его внимание привлекает соотносительность Откровения и человеческого знания, которую он рассматривает в полном соответствии с классическим искусством риторики с характерным для него признанием самоценности слова, углубляя его христианским пониманием Слова как творящего начала. Бог-Истина, являя себя в Слове, тем самым творит и знание о себе самом, и мир, познание которого составляет потенциальную основу постижения божественного. Кассиодор отмечает, что Божественное Слово содержит в себе в абсолютной полноте Истину, а «всемогущество Бога сообщило такую полноту его красноречию (*eloquentia*), что оно во всем богатстве содержит искусства и науки, и равно сияет поражающим блеском и для тех, кто приближается к нему непосредственно, и для тех, кто (приближается к нему), кропотливо возделывая орошаемую ниву иных наук»³⁵.

В основу своих рассуждений Кассиодор кладет указание Августина на Библию как источник всех наук и искусств. Библия, «голос которой, — как считает Кассиодор, — проникает повсюду и слышен каждому»³⁶, является главным источником божественного и светского знания, содержа в себе основу человеческого красноречия, риторики. А поскольку познание через слово — главный путь познания — для Кассиодора как продолжателя античной риторической традиции в этом нет сомнения — божественное красноречие, воплощенное в Священном Писании, является носителем всех первосмыслов, определяя содержание божественных и светских наук. То, что «священная основа Божественного Писания и человеческого красноречия одна и та же, позволяет всему сущему беспрепятственно воспринимать его» (*ibid.*). Для Кассиодора путь познания — это не столько просвещение, сколько продвижение человека к спасению души (*salus animae*), ибо побуждает его к исканиям Истины, совпадающей с Богом. Светское знание — отражение богооткровенного знания, ибо «совершенно очевидно, что люди, сведущие в светском знании, то, что имеет началом изложенное в божественных книгах, намного позже перенесли в собрания доказательств, которые греки называют толикой, и в искусства диалектики и риторики» (*ibid. col. 20 cd*). Достаточно прямолинейное высказывание Кассиодора свидетельствует о его желании не разделить, но связать античную и христианскую традиции в культуре, не только придать светскому знанию легальный характер в новом духовном универсуме, но и поднять его значение как важного этапа в приближении к по-

³⁵ *Cassiodorus. Expositio in Psalterium // PL. T. 70. Col. 96 a.*

³⁶ *PL. T. 70. Col. 20 a.*

стижению Божественной Истины. Для него очевидно несовершенство чувственного восприятия, так как «чувство скрывает истину под покровом тайны, и проникать в ее животворный смысл необходимо посредством усерднейших занятий» (*studiosissime*) (*ibid.* col. 20 c). Но Божественное Слово проникает во все мельчайшие частицы мира, во все, что существует во времени. Слово есть закон мироздания, поэтому может быть воспринято не только непосредственно, но через все проявления творения. И именно Божественное Слово делает все существующее доступным для познания. Подобные рассуждения подводят Кассиодора к идее о пользе наук как божественных, так и человеческих, образующих единство, обусловленное общностью первоосновы. Эту идею он реализует в своем сочинении «Наставления в науках божественных и светских», в котором предлагается единая схема образования и краткий конспект каждой из дисциплин, должествующих входить в обязательный образовательный курс.

В первой книге «Наставлений» Кассиодор следует патристической традиции, книга за книгой поясняя части Библии. Затем следуют несколько глав информационно-методического характера, включающих сведения о важнейших церковных соборах, толкования различных аспектов Писания некоторыми из отцов церкви, в частности Иеронимом и Августином, а также разъясняются различия между старыми переводами Библии и Септуагинтой. Представляет интерес XIV глава первой книги, в которой упоминаются списки Библии, вероятно, имевшиеся в Виварии. Далее вполне закономерным выглядит переход к вопросу о том, как правильно делать копии священных книг. Следующая глава «Об истинном священном Писании» суммирует кое-что из сказанного выше и некоторые положения из сочинения Августина «О христианском учении» (*De doctrina christiana*). Показательно в свете предшествующей деятельности Кассиодора как историка, автора «Хроники» и «Историй готов», что сведения о христианских историках выделены у него в особую главу. Он уважительно называет историков людьми, «связующими времена» (*relatores temporum*), летописцами времен (*scriptores temporum*). Далее идут главы, посвященные наиболее почитаемым Кассиодором христианским теологам Илларию из Пуатье, Киприану, Амвросию, Иерониму, Августину и его современникам Евгипсию и Дионисию Экзигию.

После небольшой главки, в которой Кассиодор призывает монахов сделать изучение Писания центром и целью их интеллектуальной жизни, следуют разделы, в которых по преимуществу рассматриваются не религиозные сюжеты. Они содержат разнообразные сведения о космографии (базирующиеся на Птолемея), агрономии (в основу которых положены сочинения Гарцилия Марциала и Колумеллы), орфографии, медицине и прочие, из чего можно заключить, что автор «Наставлений» считал весьма необходимым приобретение монахами определенных практических знаний и навыков. Последние главы первой книги непосредственно подводят к изучению свободных искусств и, думается, по богатству и характеру излагаемого в них материала превосходят вторую книгу «Наставлений». Они свидетельствуют о сохранении конкретных знаний древних, которые не могли не иметь применения в практической жизни и повседневных трудах людей того времени.

Кассиодор изменил бы себе, если бы не попытался найти компромисс и дать теоретическое обоснование значения свободных искусств в рамках христианской культуры. В последних главах первой книги он снова возвращается к тревожащей его теме, ибо для него очевидно, что «тот, кто не знает букв, не может обрести подлинной мудрости»³⁷. Обучение, познание — такой же путь к постижению бога, служения ему, как и добро-

³⁷ *Cassiodorus. Institutiones* l. 27 // PL. T. 70. Col. 1140 d.

детельная жизнь (*adorabilis et veneranda cognitio*). Кассиодор пишет: «... в Священном Писании, как и в сочинениях учнейших комментаторов, мы многое можем понять с помощью риторических фигур, через искусство риторики, многое — с помощью диалектики, и таких дисциплин, как арифметика, музыка, геометрия, астрономия, и не бесполезны наставления светских учителей, то есть искусства и науки...» (*ibid.*).

Автор «Наставлений» весьма схематично излагает содержание семи свободных искусств. По существу книга «*De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*» является конспектом, заметками для памяти. В обосновании системы семи свободных искусств и их деления Кассиодор опирается на Библию (псалмы Давида и Соломона, Евангелие от Матфея). Вместе с тем он довольно широко упоминает и античных авторов — Гомера, Пифагора, Демокрита, Вергилия, Цицерона, Гауденция и других. «Наставления» как учебник были в большом ходу в средние века, определяли порядок обучения и объем знаний.

Таким образом, первая и вторая книги «Наставлений», составляя единое целое, охватывали весь начальный образовательный курс среднеговекового человека. Кассиодора иногда называют гуманистом, основоположником «*studia humanitatis*». Думается, для этого нет достаточных оснований. Как человек довольно образованный (хотя и уступавший в этом своим выдающимся современникам) и весьма трезвый в практических делах, Кассиодор со свойственным ему талантом организатора разрабатывает и создает на практике новый тип образования, цель которого — служение христианской церкви, познание Писания, соединенное с необходимым для этого усвоением минимума из светских наук. Он идет не от Писания к мирскому знанию, но от основ Писания и светских наук — к глубокому постижению божественного закона, «*пребывающего во всем сущем*». Он больше интересуется божественным, чем мирским. Но Кассиодор не только теоретизирует, как большинство его предшественников, но и создает модель центра культуры — Виварий (обитель на юге Италии), в котором организует школу, скрипторий, библиотеку, больницу для страждущих³⁸. Традиции кассиодорова Вавария, прекратившего свое существование, вероятнее всего, в начале VII в., расцвели в аббатствах Монтекассино и Боббио. В IX в. Кассиодору был специально посвящен один из разделов труда монтекассинского аббата Геральда. Отдавал должное Кассиодору римский эрудит IX в. Афанасий Библиотекарь.

В эпоху Возрождения Кассиодора высоко ценили как изощренного мастера латинской стилистики, ему подражали многие гуманисты. Эразм Роттердамский писал о нем: «Я охотно числю Кассиодора среди счастливых и выдающихся людей, достигших высочайших почестей и величайшего счастья, весьма просвещенных и благочестивых, но я не могу приблизиться к нему в охвате всех наук, равно божественных и светских»³⁹.

Не столь блистательное, как у Боэция, но устойчивое влияние Кассиодора на средневековую культуру объясняется тем, что в его деятельности весьма полно нашли отражение те тенденции духовной жизни его эпохи, которые лежали в основе процесса становления нового типа культуры. Им предстояло реализоваться во всем объеме духовной жизни феодальной Европы в период ее расцвета.

Конец VI в. — время, когда культурное лидерство в Европе переходит на четыре десятилетия к Вестготской Испании. Наиболее крушой фигу-

³⁸ О Виварии см. *Добниц-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского Средневековья. М., 1987; *O'Donnell J.* Cassiodorus. Berkeley — Los Angeles — London, 1979; *Courcelle P.* Nouvelles recherches sur le monastère de Cassiodore // Actes du V^e Congrès international d'archéologie chrétienne. Rome, 1957. P. 511—528; *Witt F. O.* Book Terms in the Vivarium Translations // Classical Folia. 1974. № 28. P. 62—82.

³⁹ PL. T. 69. Col. 498 d — 499 a.

рой «Вестготского возрождения» был Исидор Севильский (ок. 570—636). Его главное сочинение «Этимологии или Начала» не просто энциклопедия — родоначальница средневековых «Сумм», но и определенная модель, если угодно, определенный идеализированный образ культуры, создаваемый особым исидорианским методом, при анализе которого кажущийся традиционным продолжением античного энциклопедизм Исидора оборачивается своей нетрадиционной стороной.

О методе создания своих трудов, базировавшемся на «извлечениях» из сочинений античных и христианских авторов, схолий, комментариев, бревиариев, Севилец пишет в предисловиях ко многим сочинениям. При этом он нисколько не смущается заимствованиями, но, напротив, возводит их в ранг универсального метода. Создание сочинения для него не означало, да и не могло означать сотворение нового. Главная цель написания произведения — продолжение и подкрепление традиции. Исидор целенаправленно внедряет в сознание читателя мысль, что истинным значением может быть лишь то, что освящено авторитетом — предпочтительнее авторитетом Писания или отцов церкви, но возможно и великих язычников. У Исидора явственно проступает развитие столь важной для понимания существа средневековой культуры концепции предвечной установленности и извечности конечной Истины, которая есть Бог⁴⁰, отсюда — преобладание авторитета над творчеством. Задача ученого, педагога — наилучшим образом выстроить, скомпоновать, систематизировать известное, а не открыть новое, «сделать цветистые и темные по смыслу высказывания краткими и понятными»⁴¹. И не случайно при таких установках исключительная роль отводилась памяти не только в процессе обучения, но и в общественном бытии и сознании, что нашло отражение в господстве традиции и обычая и том месте, которое в средневековом обществе заняла история как особая форма знания и своеобразный социальный стабилизатор.

Каждая область знания, каждое значимое учение в той или иной рассматриваемой им области, термины, специфические для данной дисциплины, становятся предметом исследования Исидора в «Этимологиях» и ряде других его произведений. Фундаментом его изысканий служат семь свободных искусств — грамматика, риторика, диалектика, арифметика, геометрия, музыка, астрономия; инструментами познания — грамматические методы. Этимологический подход, или поиск «исходных начал слов», стал определяющим еще в раннем (вероятно, первом) сочинении Исидора «Различия», первая часть которого посвящена разграничению сходных слов, вторая — сущностей.

Этимологический подход позволил Севильцу доискиваться первооснов знания в его понимании, ибо слово и то, что оно обозначает, для него неразрывно связаны: «Этимология есть происхождение слов, когда сущность слова или имени раскрывается посредством объяснения»⁴². При этом слово обладает не меньшей, если не большей реальностью, чем вещь. Путем терминологических изысканий он пытался раскрыть истину, которая была бы не только освящена Библией, но и добыта разумом. В рамках словесной, риторической культуры, унаследованной от античности, такой путь закономерен и органичен. Еще в течение многих веков после Исидора опытное знание будет находиться в стороне от магистральных интеллектуальных устремлений европейского общества.

Начало вещей, источник понятий Исидор усматривает в том, что он называет «сила слова» (*vis verbi*), в которой воплощена онтологическая

⁴⁰ *Isidori Hispalensis Differentiarum sive de proprietate sermonum libri duo*, II, 1, 4—6 (далее — *Diff.*).

⁴¹ *Isidor. Quaestiones in Genesis. Praef.*, 3.

⁴² *Isidor. Etymolog. Praef.*

связь с вещью, обозначаемой словом. Реальный мир получает у него свое инобытие в стихии слова. Исидор как бы парит в пространстве словесных подобий мира и вещей, становящихся реальностями мира культуры с его особыми закономерностями, связями и способами выражения, в котором все рассчитано на то, чтобы человека, способного подняться до высшей истины, но в то же время постоянно готового оступиться, поддерживали не столько «десницы ангелов», сколько могущество слова, выступающего в различных своих ипостасях: от самой высокой и общей до предельно утилитарной⁴³.

С помощью словесно-риторического, филологического метода Исидор пытается выстроить систему знания, и не просто знания, но «истинной науки», сформировать свой «мир культур». Этот мир представлен в «Этимологиях». В нем запечатлен четкий порядок универсума, в котором каждая сущность, от высшей до мельчайшей твари, каждая часть, от небесной сферы и земли до мельчайшего атома, каждое проявление человеческого бытия, от рафинированного мышления до повседневного быта, имеют право на существование, свое место и предназначение, свою ценность. Именно из такого единства вытекает не только возможность, но и закономерность объединения рассуждений о величайшем и малом, о казалось бы, несовместимом, а на деле связанном неразрывными узлами общности мирового бытия.

Единство, систематизация и организация — вот те основания, на которых строит свои «Этимологии», а шире — свою модель культуры Исидор Севильский. И если философ Боэций задает параметры схоластическому мышлению, Кассиодор вырабатывает практические принципы и пытается в жизни построить в своем Виварии модель грядущей культуры, то Исидор наполняет уже очерченный интеллектуальный универсум конкретным содержанием, расцветивая его теоретическую основу огромным разнообразием фактов, сгруппированных так, чтобы при совмещении отразить единство и стройность мироздания.

Эта внутренняя целостность «Этимологий» при их внешней многокрасочности, как представляется, была уловлена интеллектуалами средневековья и совершенно не понята критиками Севильца в двадцатом веке⁴⁴. Не случайно «Этимологии» стали образцом для энциклопедических произведений, отразивших и сконцентрировавших в себе существо средневекового миропонимания. Как в средневековых соборах яркость и выразительность многочисленных деталей и украшений не препятствовали восприятию их стройного общего архитектурного образа, так и в средневековых «Суммах» разнообразие излагаемого материала призвано было подкрепить внутреннюю логику интеллектуальной конструкции, отражающей иерархизованную структуру бытия и мышления.

Для понимания концепции Исидора и ее отличия от античного энциклопедизма очень важно, что Севилец не только отдает отчет в том, что существует огромное поле деятельности вне теоретического знания и школы, вне церкви и государственных обязанностей — это разнообразные и жизненно необходимые занятия человека и в производственной сфере — сельском хозяйстве и ремесле, непродуктивная, но также чрезвычайно важная для человека сфера искусства, имитирующая жизнь и позволяющая накапливать жизненный и психологический опыт, сфера войны и, наконец, быт, в самом непосредственном и утилитарном смысле слова, — но считает существенно важным определить и классифицировать их, ввести в систему представлений о мире, обществе, человеке, включить в свою социокультурную схему.

⁴³ Diff. II. VII. 18.

⁴⁴ См., например: *Lear F. S. Saint Isidore and Mediaeval Science // The Rice Institute Pamphlet. 1936. № 23. P. 91—104.*

«Этимологии» — это не просто книга, это концепция, образ культуры со своими основаниями, иерархией, законами. Каждый уровень культуры имеет своих носителей: это земледельцы, кормящие всех; ремесленники, создающие средства, предметы пользования; воины, их защищающие; государи, правящие и дающие закон; духовные наставники, учителя, на-учающие; это — интеллектуальная элита, хранящая, вырабатывающая и пропагандирующая знания; это духовные избранники, приблизившиеся к богу своей святостью, все носители духовного начала — интегрирующий элемент общества.

Образ культуры у Исидора, строго говоря, весьма далек от реального современного ему социума. Он умозрителен, книжен, но, что очень важно, он зиждется на энциклопедическом основании и исторически оптимистичен. С одной стороны, его «оторванность» от реалий современной Севиль-цу жизни и заземленность на античные социальные и культурные струк-туры способствует тому, что как фундамент культуры будущего он имеет крепкие основания, глубоко «вбитые» в почву прошлого. Он сохраняет не только «мнения», но дух, структуру, реалии предшествующей культуры. Он также утверждает необходимость преемственности, завещая ее после-дующим поколениям и тем самым задавая исходную позицию будущего подъема средневековой цивилизации.

VI — начало VII в. можно считать периодом со своим особым культур-но-историческим содержанием, определявшимся синтезом трех истоков духовной жизни средневековья — христианства, античного наследия и культуры варварских народов. Это было время распада культуры, в те-чение многих веков связывавшей римский «orbis terrarum». Хаос разруше-ния, казалось, до предела истончил нить преемственности, но все же не разорвал ее. Трудями «последних римлян» были сохранены крупницы ан-тичного наследия и, более того, сформирован важнейший установочный стереотип отношения к этому наследию как к питающему и формирую-щему началу духовной жизни. Нарождавшийся средневековый мир вос-принял это и как завет, и как один из фундаментальных принципов своего существования, хотя этот мир и потребовал новых мировоззренческих ос-нований, новой религиозности, нового культурного (в самом широком смысле) обрамления социального бытия.

«Последние римляне», однако, были не только стражами прошлого, но и творцами будущего, заложившими основы нового интеллектуального движения, которому предстояло расцвести в схоластической философии, энциклопедизме, образовании и просветительстве средних веков. Создан-ные ими парадигмы мышления и культуры, опиравшиеся на духовные до-стижения поздней античности, во многом определили развитие «высокой» культуры феодальной Европы. Они стали существенными элементами пре-емственности культур двух эпох, столь разнящихся в своих наиболее раз-витых формах, факторами, предвосхитившими интеллектуальный синтез средневековья.

THE LAST OF ROMANS AND THE PARADIGMS OF THE MEDIEVAL CULTURE

V. I. Ukolova

The article deals with the culture of VIth and early VIIth centuries, concerning not only the problem of preservation of the ancient heritage, but also that one of the emergence of the intellectual synthesis of Middle Ages.

The understanding of the profound inner linkage of the two greatest theoretical systems in Antiquity, those of Plato and Aristotle, let Boethius create the important

intellectual paradigms of the Scholasticism. Particularly, he formulated the problem of the relation of faith to reason and outlined the ways of solving that problem, which are possible in the context of the logical approach; also Boethius proposed several interpretations of the problem of general concepts (*universalia*).

Cassiodorus formulated and elaborated in detail the very important medieval culture's thesis about the unity of Holy Scriptures and human eloquence. Thus, he built the bridge between ancient and medieval rhetorics, and legalised the secular knowledge in the Christian cultural universe.

Isidore of Seville created an original cultural model based on the principles of the ancient encyclopaedism. With the help of linguistic and rhetorical approaches he undertook an attempt to construct a system of knowledge and to shape his own «world of culture», that became the peculiar intellectual image for Middle Ages.

Where Boethius, the philosopher, had charted the framework, the parameters for scholastic thinking, and Cassiodorus had worked out the principles of practice and tried to build a model of a future culture, Isidore filled the already outlined intellectual universe with a tangible content, enlivening its theoretical basis with an enormous diversity of facts, which he grouped to reflect the unity and rational design of the cosmos.

The intellectual paradigms created in VIth and early VIIth centuries became the essential elements of continuity of Late Antiquity's culture in Middle Ages. They didn't allow the links of the two epochs to be completely broken and enriched medieval thinking, education and the forms of the spiritual life.