

## ПОИСКИ ФИЛОСОФИИ В ПАТРИСТИКЕ

**Морескини К. История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. 864 с.**

О готовящемся издании перевода монументального труда профессора Пизанского университета Клаудио Морескини «История патристической философии»<sup>1</sup> стало известно лет пять назад, когда еще бушевали споры вокруг книги В. М. Лурье «История византийской философии»<sup>2</sup>. Наибольшего накала страсти достигали в блогосфере: книга Лурье не оправдала завышенных ожиданий философской и богословской публики. По мнению интернет-критиков, подход автора антинаучен, методология основана на воображении, выводы фантастичны. Защитники книги упирали на то, что в ней изложена авторская точка зрения и что никто не мешает другим знатокам издавать свои монографии, но те почему-то этого не делают. Обе стороны были по-своему правы: несмотря на то что произведение В. М. Лурье действительно оказалось чересчур «авторским», других масштабных трудов в данной области в современной отечественной литературе просто не было. Творчество древних христианских мыслителей рассматривалось лишь с церковно-исторической или богословской точки зрения, а изучение их философского наследия не являлось приоритетной задачей. Из-за отсутствия не только отечественной, но даже и переводной научной литературы на эту тему основная часть российского философского сообщества до сих пор убеждена в том, что никакой философии в текстах отцов Церкви нет и быть не может. А тем «белым воронам», которые пытаются изучать патристическую философию, приходится все время кивать в сторону Запада, чтобы отстаивать перед коллегами научную значимость собственных исследований. К сожалению, произведение В. М. Лурье не стало началом новой эпохи в отечественной патрологии, но, когда в момент разочарования вдруг прозвучали слова о том, что скоро в России выйдет книга К. Морескини<sup>3</sup>, снова забрезжил луч надежды.

В ноябре 2011 г. состоялась торжественная презентация долгожданного русского перевода<sup>4</sup>, после чего в интернет-блогах замелькали вопросы: где достать, кто успел прочитать, каковы впечатления? Цена этого капитального издания оказалась высокой, тираж небольшим, покупать «кота в мешке» мало кому хотелось, поэтому отзывов о книге, за исключением нескольких разрозненных замечаний в Интернете, у нас до сих пор не появилось. Подробный комментарий

<sup>1</sup> *Moreschini C.* Storia della filosofia patristica. Brescia: Morcelliana, 2004.

<sup>2</sup> *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006.

<sup>3</sup> *Михайлов П. Б.* Вопросы византийской философии: новая книга В. М. Лурье // Философия религии: Альманах 2008–2009 / В. К. Шохин, отв. ред. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 446.

<sup>4</sup> *Морескини К.* История патристической философии. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.

на столь монументальную монографию потребует книги еще большего объема, поэтому в рамках данного обзора я ограничусь лишь кратким описанием содержания работы профессора Морескини, вклада российских издателей, а также некоторыми общими соображениями об использованной в ней исследовательской методологии. От полемики с выводами автора я воздержусь.

Монография «История патристической философии» является не просто значимым, но, можно даже сказать, эпохальным трудом, так как в ней собраны и подытожены результаты нескольких десятилетий работы сотен ученых — лингвистов, литературоведов и историков. Она дает читателю возможность погрузиться в атмосферу того мощного прорыва в области исследований позднеантичной литературы, который произошел в европейской науке во второй половине XX в. Автору удалось не только обобщить материал, но даже выстроить историческую перспективу того, как менялся характер исследований и научная «мода» на протяжении десятилетий, как происходил постепенный отказ от наивных теорий XIX в., скрывавшихся под маской немецкой фундаментальности, как были развенчаны одни мифы и на смену им пришли другие. Конечно же далеко не все публикации, посвященные изучению поздней античности и ранней Церкви, попали в поле зрения автора, о чем свидетельствуют пространные примечания российского редактора книги монаха Диодора Ларионова. В основном внимание итальянского исследователя сосредоточено на работах его соотечественников, а также других представителей европейской филологической и исторической науки, чьей главной сферой интересов стал поиск параллелей и связей между разнообразными феноменами античной культуры. В меньшей степени учтены достижения англо-американских ученых, историков философии и историков Церкви, поэтому использованный подход к изучению патристических текстов выглядит несколько однобоко. Но вряд ли это можно считать серьезным упреком в адрес и без того крайне объемной и доскональной монографии.

Отличительной чертой «Истории патристической философии» является то, что в ней центральное внимание уделяется воссозданию литературного фона эпохи, в которой рождались произведения раннехристианских мыслителей. Автор подробно описывает разнообразные философские, богословские (языческие и теософские), исторические, политические и художественные произведения того периода: оракулы, панегирики и гимны. Это позволяет, с одной стороны, лучше понять контекст и требования времени, а с другой — обнаружить жанровые соответствия христианских текстов. Так, например, послания Павла написаны в рамках эпистолярного жанра, Псевдоклементины — в жанре позднегреческого романа, а произведения апологетов создавались по канонам второй софистики. К сожалению, в монографии не указано, какие перспективы открывает перед исследователями подобное сопоставление, но в любом случае выявление этих параллелей является безусловным вкладом в науку.

Материал в монографии структурирован необычным образом. Вместо привычного хронологически упорядоченного каталога мыслителей и их учений перед нами постепенно разворачивается история непростых отношений христианства и философии. Начинается этот роман с их знакомства в первой главе, которая называется «Встреча раннего христианства и языческой философии».

Следующими этапами становятся первый опыт общения, конфликт, апологетика, полемика, эклектика и, наконец, полное примирение в главах «Западный платонизм» (Викторин, Августин, Боэций) и «Греческий платонизм» (Каппадокийцы). Две последние главы книги выпадают из общей канвы и выглядят, скорее, как дополнение: глава восьмая посвящена тем богословам IV–V вв., чьи отношения с платонизмом так и не сложились, а в главе девятой рассмотрены учения трех крупных философов VI–VII вв. (Ареопагит, Филопон, Максим). Такая структура сюжета приводит к тому, что представленные в книге мыслители получают неравноценные роли: одни показаны как состоявшиеся философы, а другие — лишь как промежуточные звенья между ними, как компиляторы чужих доктрин или создатели вспомогательных для философии средств. Причем одни и те же персонажи могут появляться в разных главах в разных амплуа, что способствует восприятию целостности исторического процесса, но значительно затрудняет поиск информации о конкретном человеке.

Выбранный в книге способ подачи материала не подразумевает углубленного анализа теоретических построений кого-либо из христианских писателей, но ориентирован на выявление терминологических и концептуальных сходств между их текстами и произведениями языческой культуры. В основе этого подхода кроется убежденность автора в том, что многие церковные мыслители разделяли позицию конкордизма, т. е. уверенности в том, что язычники в немалой степени обладают знанием истины, не противоречащей христианскому учению, и что в задачу богословов входила как можно более полная рецепция этого знания при минимальной вынужденной догматической корректировке. В результате патристические тексты рассматриваются как синтез античной философии и христианства, а их изучение сосредоточивается не на выявлении уникальных отличий и оригинального содержания, но, напротив, на поиске всевозможных аллюзий, заимствований и параллелей с другими текстами<sup>5</sup>.

Коль скоро центральным сюжетом монографии является синтез философии и христианства, то следует заметить, что границы этих ключевых понятий очерчены весьма нечетко. Попытаемся понять, какая именно «философия» соединилась с христианством. С одной стороны, философия преподносится как нечто, несовместимое с христианством, но, с другой стороны, речь в книге идет о том, что христианская философия возможна. Автор безапелляционно делит христианских мыслителей на «глубоких» философов и «поверхностных», при этом также допуская существование «народной», или «гражданской», философии, которая, впрочем, «банальна» (с. 291). Причем критерии оценки степени «глубины» и «банальности» оказываются никак не связанными с качеством аргументации, поскольку многие мыслители, опиравшиеся на строгую и «техническую» синологику перипатетического или стоического типа, не проходят проверку на

<sup>5</sup> Весьма характерными для описания общей методологии являются слова, сказанные в разделе об экзегетике Оригена, но вполне применимые и к другим главам книги: «В задачи настоящего исследования не входит... аналитическое выстраивание антропологического и богословского фундамента... Наша цель состоит в том, чтобы поместить великого христианского мыслителя в контекст культурной атмосферы его времени и выделить те отношения, которые связывали его с современной ему философией» (с. 194).

философичность, в то время как аллегорические и символические измышления платонически ориентированных писателей подобных нареканий не вызывают<sup>6</sup>. Более того, даже сам стоицизм назван «более несовершенной» философией, а неоплатонизм — философией, «более полной в своей завершенности» (с. 582). Складывается впечатление, что в полной мере на звание «философии» могут претендовать только тексты платоников (как язычников, так впоследствии и христиан), а все остальные достижения античной философствующей мысли будут лишь несовершенными, банальными и неглубокими.

Еще более размытыми оказываются границы второго элемента синтеза — «христианства». Похоже, что под «христианством» понимается не религия, не вера, а некая обширная система мировоззренческих постулатов. Для автора источником информации об этой системе являются не тексты или документы, а некие «учение Церкви», «христианский менталитет», «христианский дух» и т. п., на которые он ссылается как на общедоступные сведения. Можно было бы предположить, что ключом к этому знанию о «христианстве» является Священное Писание, но это не так: во-первых, в тексте почти не встречаются ссылки на Писание как на источник, а во-вторых, сама Библия рассматривается как продукт соединения «христианства» и «философии»<sup>7</sup>. Таким же синтетическим продуктом являются и творения церковных писателей, поэтому они тоже не могут служить источником сведений о чистом «христианстве». Стоит еще раз подчеркнуть, что в состав авторской версии «христианства» входит не только содержание апостольской проповеди, но и другие элементы полноценной мировоззренческой позиции, охватывающей вопросы мироздания, истории, антропологии и этики, и об источниках этих положений читателю остается лишь догадываться<sup>8</sup>. Сам автор имеет настолько четкие представления о содержании «христианства», что, как и в случае с «философией», готов оценивать, какие высказывания церковных мыслителей больше соответствуют христианству, а какие меньше. Так, например, мысль Тертуллиана о том, что в основе христианского идеала терпения лежит терпение, проявленное Христом или Богом-Отцом, названа проявлением языческого мышления, так как она «не имеет ничего общего с тем учением о спасении, которое Христос принес человеку» (с. 256). Содержание этого «учения о спасении» автор не раскрывает. Не избежали подобных бездоказательных оценок и сами мыслители: Арнобия и Лактанция «покрывает очень тонкий слой

<sup>6</sup> Например, при сопоставлении гностиков и христиан II в. утверждается, что «именно гностики были наиболее продвинуты в области философской мысли» (с. 65).

<sup>7</sup> К. Морескини полагает, что платонические и стоические элементы проникли в поздние книги Ветхого Завета (с. 700), а о влиянии языческой философии на Новый Завет рассказывается во Введении к первой главе монографии.

<sup>8</sup> Примеры того, как автор выводит сложные мировоззренческие положения из неопределенных «христианских» источников, можно увидеть в следующих цитатах: «Ориген, следуя учению Церкви, всегда открыто выступал против доктрины метемпсихоза» (с. 191); «...в системе христианских представлений, где всё, за исключением Логоса и Духа, создано из ничего» (с. 90); «Ориген... мыслит в типично христианском духе, когда разделяет душу на ум, подвергшийся падению и открытый для греха, и на ту часть, которая не подверглась падению и которая есть дух» (с. 201). Вряд ли в общепринятых документах ранней Церкви можно найти прямое опровержение метемпсихоза, учение о творении из ничего или принципы деления души.

патины христианства, которое не проникает их хоть сколько-нибудь глубоко... оба христианских писателя веруют в некое христианство, которое ближе к теизму язычников, чем к проповеди Евангелия» (с. 277). Зато еретик Гермоген назван христианином (с. 76), а гностик Василид — «христианским богословом» (с. 65) и «первым христианином, поддерживавшим тесные связи с платонизмом» (с. 64).

Неясность содержания ключевых для монографии понятий «философия» и «христианство» делает осмысление их синтеза весьма затруднительным. Мне представляется, что на самом деле автор изучает вполне конкретное наблюдаемое явление: постепенное увеличение в произведениях церковных писателей количества элементов, сходных с теми, что встречаются в произведениях нецерковных философов. На основании этого наблюдения делается вывод о соединении неких абстрактных гипостазированных сущностей: христианства и философии. Но фактом является лишь увеличение сходных или совпадающих элементов текста: слов, выражений, метафор, а для того чтобы перейти от констатации сходства к более серьезным выводам, требуется особая методология, которая в монографии не используется.

Основное содержание большинства разделов книги, посвященных учению какого-либо христианского мыслителя, включает в себя, во-первых, перечисление некоторых терминов и метафор, встречающихся в его произведениях; во-вторых, перечисление тех мест в произведениях более ранних писателей, где есть аналогичные термины или метафоры; и, в-третьих, заключительный вывод о том, что христианский писатель находился под влиянием указанных более ранних текстов. Так, например, говоря о произведениях Новациана, автор обращает внимание на его слова о том, что Бог, проникая через Свое творение, удерживает мир от распада. Затем он указывает на сходные высказывания Цицерона и Сенеки, на основании чего делается заявление о возведении слов Новациана к этим двум указанным местам из работ римских философов (с. 259). При этом автор не приводит ни дополнительных свидетельств о заимствовании, ни доводов против других возможных источников, несмотря на то что эта мысль Новациана не выглядит столь уж оригинальной. Вся аргументация опирается только на внешнее сходство метафор и на заверение читателя в том, что в богословии Новациана «чувствуется влияние» Цицерона и Сенеки (с. 258). И это далеко не единичный случай подобной аргументации, так как подавляющее большинство выводов о непосредственном влиянии одних философов на других делается лишь на основании совпадения слов или похожести выражений. Тем не менее чаще всего автору действительно удается интуитивно разглядеть в потоке слов и образов некие ориентиры, по которым можно судить об идейном родстве мыслителей. Надежность его метода компенсируется многолетним опытом работы и знанием колоссального массива античных текстов.

Использование филологических методов при анализе философских концепций имеет свои плюсы и минусы. Одним из удачных примеров может послужить полемика автора с П. Беатриче по поводу одного пассажа Арнобия, где тот перечисляет способы достижения бессмертия души согласно «*vigi novi*». Спор идет о том, говорит ли Арнобий о трех разных путях очищения, ссылаясь на три разных источника, или же о трех вариантах одного пути и ссылается на

один и тот же источник. Несмотря на то что автор не пытается анализировать аргументацию Арнобия, ему все же удается привести убедительные доводы в пользу гипотезы трех разных путей на основании употребления связи *neque* и неполного соответствия данного пассажа Арнобия предполагаемому первоисточнику у Порфирия (с. 345). К неудачным примерам можно отнести те случаи, когда по одному только факту употребления каких-то конкретных слов делаются глобальные выводы о мировоззрении или философской позиции писателя. Например, Оригену достаются лавры создателя тринитарного богословия только за то, что он первым употребил термин «ипостась» в том же смысле, что и Плотин (с. 165). А то, что Ориген был «верным христианином», а не «свободным мыслителем», доказывается тем, что «такие слова, как вера, традиция, учение Церкви встречаются у него достаточно часто и служат для подтверждения занимаемой им ортодоксальной позиции» (с. 203). Несомненно, что при изучении философских текстов необходимо с особым вниманием относиться к тем словам и фразам, которыми пользуются мыслители, но сходство терминов еще не доказывает сходства теорий. Единое понятийно-категориальное поле — это необходимое условие плодотворного философского диалога, но оно никак не является достаточным условием единства концепций. Для понимания философии необходимо идти дальше, вникать в самую суть аргументов и доказательств, а не останавливаться на филологическом материале и не ограничиваться выявлением гипотетических заимствований и влияний.

Методология анализа патристической философии, основанная на поиске параллелей с произведениями язычников, имеет еще ряд недостатков. Коль скоро внимание исследователя сфокусировано лишь на выявлении параллельных мест, то весь материал, находящийся за пределами текстуальных пересечений, просто не будет учитываться. Собственные идеи христианских мыслителей, оригинальные повороты в аргументации, наконец, сама философская система окажутся «за бортом», а текст монографии превратится в нескончаемый каталог ссылок на те античные тексты, где попадаются сходные слова и выражения. Многие главы «Истории патристической философии» напоминают такой каталог. Причем у читателя зачастую нет возможности оценить, насколько важным является некое понятие для философской концепции обсуждаемого мыслителя, так как автор монографии ограничивается лишь описанием того, где и в каком контексте встречается соответствующий термин<sup>9</sup>. Похоже, что та критика, ко-

<sup>9</sup> Иногда автор и сам признает ограниченность выбранной им методологии. Причислив Боэция к «истым платоникам», К. Морескини испытывает трудности с его фразой о том, что «субстанция Бога есть форма, лишенная материи» (*De Trinitate* 2). Он не может отыскать ни «происхождения» этого утверждения, ни его «культурного фона» (с. 560). Не вникая в тщательно выстроенную аргументацию трактата «О Троице», автор ищет параллели в других произведениях Боэция, по-видимому, считая цитаты из одних работ пригодными для интерпретации других. Чуть дальше он снова сталкивается с аналогичным затруднением, когда пытается установить связь между трактатами «О Троице» Боэция и Августина (с. 574). Ему опять не хватает филологических данных для подтверждения этой связи, и он вновь вынужден искать терминологические параллели в других работах Августина. При этом он никак не учитывает того обстоятельства, что Боэций (*De Trinitate* 4–6) повторяет и дорабатывает аргументацию Августина (*De Trinitate* V. 5. 6), основанную на применимости к Богу аристотелевских категорий и в особенности категории отношения (*ad aliquid*).

торой К. Морескини подвергает работу Г. Коха, отчасти применима и к нему самому: «...ученый прослеживает бесчисленное множество предполагаемых *loci paralleli*, которые, однако, при более внимательном научном к ним подходе, оказываются иллюзорными» (с. 261).

Интересно, что автор явно тяготеет к тому, чтобы из всего списка возможных источников влияния выделять какой-то один в качестве основного. Иногда такой выбор представляется очевидным, и христианский писатель становится либо платоником, либо стоиком, либо, как Лактанций, последователем герметизма. Но в некоторых случаях выбор сделать непросто, и тогда весь материал, посвященный «неоднозначному» философу, оформляется как настоящее расследование о том, кому все-таки надлежит отдать пальму первенства. Именно так, например, выглядит раздел о теологии Тертуллиана, который, в конце концов, оказывается последователем не стоицизма, а платонизма. Как выясняется, главная философская заслуга Тертуллиана, несмотря на все его стоические теории, состоит в том, что он внедрил в западное богословие «некоторые принципы спекуляции платонического происхождения» (с. 247). Точно так же Иоанн Филопон, вопреки тем, кто видит в нем перипатетика, в итоге «обретает в лице Платона естественного союзника» (с. 820). Пожалуй, единственным исключением является Юлиан Экланский, который так и остается где-то между Стойей и Аристотелем, что дает автору основание упрекнуть его в некоторой непоследовательности и отсутствии «осознанной и продуманной осведомленности» об учении двух школ (с. 437).

Как уже было замечено, автор испытывает нескрываемую симпатию к платонизму: именно достижения платоников считаются «более совершенной» философией, а учения других школ уступают им по степени глубины. Поэтому если при выборе основного источника влияния одним из претендентов является платонизм, то приоритетным, по оценке автора, неизменно оказывается именно он. Так произошло с вышеупомянутыми Тертуллианом и Филопоном, чьи философские заслуги получают одобрение автора только в тех узких областях, где обнаруживаются платонические реминисценции, а главные достижения этих мыслителей, базирующиеся на, соответственно, стоическом и аристотелевском фундаментах, не расцениваются как оригинальные или значимые. По-видимому, такой несбалансированный подход обусловлен тем, что в позднеантичную эпоху ведущими представителями языческой философской мысли были платоники, что дает автору основание полагать, что и в христианской философии должна наблюдаться та же картина. Стоицизм, эпикуреизм и кинизм рассматриваются как «народная» философия, и аристотелизм также не выходит за рамки «школьной» дисциплины. Так, например, когда автор утверждает, что в философии Григория Богослова «платоническая составляющая играет основную роль» (с. 626), ему приходится как-то объяснить слишком очевидные параллели между учением Григория и учениями киников и стоиков (использование Григорием категорий Аристотеля вообще не обсуждается). И тогда он безапелляционно заявляет: «Не надо особенно считаться с утверждениями, имеющими стоический привкус» (с. 627), «ведь мы имеем дело только с несколькими фразами, отражающими самые банальные познания, полученные в школе» (с. 626). Я согласен в целом с

утверждением о «платонизме» Григория, но выбранная автором методология неспособна обосновать этого предпочтения. Ведь если не вникать в суть теоретических построений и аргументации христианского мыслителя, а ограничиваться лишь текстуальными параллелями с произведениями других философов, то при обнаружении нескольких предполагаемых источников влияния нам придется либо признать их равноценность, либо прибегнуть к каким-то субъективным средствам ранжирования.

Поскольку в «Истории патристической философии» монополия на любые подлинные философские достижения принадлежит платонизму, то неудивительно, что ключевые теоретические проблемы патристики — тринитарная и христологическая — рассматриваются именно с этой точки зрения. Осмысление догмата о Троице описывается на фоне платонических рассуждений о Едином, Уме и Душе, которые обретают окончательную христианизированную форму в «тринитарной мысли Каппадокийцев, которая может быть адекватно понята только с учетом ее платонической подосновы» (с. 622). Что же касается христологической проблематики, то коль скоро основные вопросы христологии не имели аналогов в языческом платонизме, то и в монографии для них места не нашлось. Безусловно, объем монографии и без того велик, и автор имеет право подбирать материал по своему усмотрению, но, по-моему, говорить о патристической философии без христологии — значит лишить ее центрального содержания. В связи с этим очень бледным выглядит, например, пространный раздел о Кирилле Александрийском, где разбирается лишь его произведение «Против Юлиана» и нет ни слова о полемике с несторианами. Еще более странно читать разбор сочинения Боэция «Против Евтихия и Нестория»<sup>10</sup>, который сводится к обсуждению термина *persona* полностью вне христологического контекста<sup>11</sup>.

Все христианские мыслители в монографии разделены на две группы: платоников и неплатоников. Христиане-платоники, как уже было сказано, вызывают безусловное одобрение, а остальные чаще всего удостоиваются уничижительных оценок<sup>12</sup>. Причем даже среди платоников наиболее «глубокими» философами

<sup>10</sup> В монографии трактат «Против Евтихия и Нестория» назван «Трактатом о седмицах» (с. 579). Эта же ошибка присутствует и в итальянском оригинале.

<sup>11</sup> Еще одним примером того, как автор обходит вниманием оригинальные философские достижения христианских богословов, является то, что в монографии не нашло отражения применение к тринитарной проблематике категории отношения. Несмотря на то что автор разбирает множество разных подходов к учению о Троице, все они рассмотрены лишь в контексте их сходства с триадологией платоников. При этом тринитарные разработки трех Каппадокийцев, Августина и Боэция, основанные на категориях Аристотеля, не имея параллелей с неоплатонизмом, оказываются вне поля зрения. Единственным исключением является беглое упоминание категории отношения в кратком списке того, что Григорий Нисский почерпнул у стоиков (с. 671), что, кстати, является спорным. (О том, что Каппадокийцы пользуются не стоическими, а аристотелевскими категориями, см.: *Ayres L. Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology.* Oxford, USA: Oxford Univ. Press, 2006. P. 202.)

<sup>12</sup> Вот несколько примеров того, как автор оценивает тех христианских писателей, чье учение не было в достаточной мере платоническим: произведение Кирилла «Против Юлиана» «не отмечено особой остротой мысли и проявлениями незаурядного ума» (с. 752), «мысль Кирилла в этом произведении является слабой» (с. 753). У Дидима «познания в области языческой культуры носят, по сути, поверхностный характер», а ссылки на стоиков и платоников



признаны те, кто не был замечен в связях с другими философскими учениями, поэтому неудивительно, что, например, «самым вдумчивым» (с. 669) из трех Каппадокийцев назван наиболее платонически ориентированный Григорий Нисский. Можно было бы ожидать, что благодаря авторским симпатиям теории христиан-платоников будут изложены в монографии более полно и адекватно, чем учения остальных мыслителей, но это не так. Многие разделы о платониках состоят лишь из монотонного перечисления параллельных мест, не складывающихся в общую картину. В результате уникальность каждого философа теряется, все они превращаются в пересказчиков Порфирия или Апулея и становятся неразличимыми. Зато те христианские мыслители, которые не попали в число платоников, зачастую представлены в монографии более рельефно и содержательно. Складывается впечатление, что коль скоро автор не имеет достаточного материала для перечисления сходств неплатонических христианских писателей с языческими философами, ему приходится излагать их собственное учение. И хотя в данных разделах все равно присутствуют ссылки то на стоиков, то на Аристотеля, то на другие источники, это уже не приводит к утрате индивидуальности каждого мыслителя.

Перечислим тех неплатоников, которых автор монографии не считает философами, но у которых вместо списка гипотетических заимствований показана работа оригинальной философской мысли. Во-первых, следует отметить разделы об Иринее и о Мефодии, где достаточно подробно проанализирована их полемика с оппонентами и приведена соответствующая аргументация. Далее, немалый интерес представляют разделы об Арнобии и Лактанции. Арнобий, хоть автор и называет его не иначе как ритором, показан настоящим философом. В книге разбирается решение Арнобием проблемы совмещения в Боге бесстрастия и гнева, критика учения Платона о загробном наказании бестелесной души, неординарные доводы в защиту тезиса о смертности души, которая является некоей *mediae qualitatis*, а также оригинальные аргументы против теории анамнезиса. Что касается Лактанция, то его философия представлена фрагментарно, но раздел о нем ценен тем, что в нем показан теоретический синтез герметической теософии с христианским вероучением, который был востребован последующими поколениями мыслителей вплоть до эпохи Возрождения. Наиболее глубоким философом среди «неглубоких» и «нефилософов» показан Юлиан Экланский. В разделе об этом малоизвестном мыслителе представлена его полемика с Августинном о природе человека и первородном грехе, а также подробный анализ аргументации, построенной на аристотелевской силлогистике и разработки в области философии языка. И, наконец, стоит упомянуть краткий раздел о Не-

он приводит «в результате своей образованности в целом, но не в результате специфической компетенции» (с. 733). Феодорит «не демонстрирует ничего нового», повторяет предыдущие концепции «с утомительным постоянством» (с. 743), и его «избитые утверждения» «не отличаются новизной» (с. 744). Этот перечень можно продолжать и дальше: философские познания Иеронима — отсталые и узкие (с. 432), философская «реформация» Халкидия — поверхностная (с. 404), интерпретация Арнобия — ограниченная (с. 337), Эней из Газы критикует учения философов «с использованием простых и незамысловатых контраргументов, скорее в духе ритора, чем философа» (с. 794), и даже Максим Исповедник неоднократно обвиняется в неоригинальности (с. 828, 831, 845).

мессии Эмесском, посвященный исследованию психофизической проблемы в его трактате «О природе человека».

Есть в монографии и несколько разделов о тех платонически-ориентированных философах, которые как-то выделяются на фоне неразличимого сонма остальных платоников, повторяющих одно и то же. Среди представителей Александрийской школы Климент и Ориген показаны как самостоятельные и разносторонние мыслители, материал про них подобран так, что возникает целостная картина их учений. Интересен небольшой, но содержательный текст о малоизвестной философии Григория Чудотворца. В разделе о Марии Викторине особо выделяется параграф «Status quaestionis» о принципах его философской триадологии (но не параграф «Троица», который состоит лишь из параллелей с Плотиним, Порфирием и гностиками), а также материал о проблеме отцовства Бога: превосходства, рождения и неизменности. Хочется также особо отметить некоторые параграфы раздела о Василии Кесарийском, где излагается его учение о сущности и ипостасях и суть его полемики с Евномием, а также с платоновским «Тимеем» (остальные параграфы: о Логосе и Духе, о Шестодневие и об этике сводятся к выявлению сходств с языческой литературой). Наконец, оригинальные философские рассуждения в области антропологии приведены в параграфе «Этика Тертуллиана», хотя, строго говоря, автор относит Тертуллиана к платоникам только за его тринитарное учение, в то время как антропология Тертуллиана в значительной степени основана на стоицизме.

Несколько христианских философов-платоников занимают в монографии особое положение. Если материал о других мыслителях ограничен лишь узкоспециальной информацией о философских элементах в их произведениях, эти философы удостоились «полноценного» представления, включающего биографические сведения и общее описание их творческого наследия, а в некоторых случаях также исторический и полемический контекст и текстологическую информацию. В этот список следует включить разделы о Григории Нисском, Августине, Боэции, Псевдо-Дионисии Ареопагите и Иоанне Филопоне. Причем раздел об Августине уникален тем, что в нем автор детально прослеживает философское становление мыслителя, что позволяет воспринять работы Августина не как монолитный корпус, но как живую и развивающуюся мысль. Что же касается раздела о Боэции, то он напоминает самостоятельное художественное произведение с интригующей завязкой сюжета, развитием персонажа и проникновенным эпилогом.

На фоне перечисленных ярких и запоминающихся частей монографии некоторые ее разделы, к сожалению, выглядят слишком невыразительными. В большинстве случаев автору, несмотря на преобладание компаративного материала, все же удается раскрыть хоть какие-то аспекты философского учения христианского мыслителя, но есть несколько имен, о философии которых читатель ничего не сможет узнать. Разделы о Халкидии, Клавдиане Мамерте и Синезии Киренском целиком состоят из перечисления параллельных мест с произведениями других писателей. Вероятно, эта информация может оказаться полезной для тех исследователей, кто специально занимается изучением творчества этих мыслителей, но для остальных читателей подобные списки, боюсь, окажутся не-

информативными. Некоторые разделы вообще кажутся не вполне уместными, как, например, материал о Киприане и Новациане. У этих богословов автор не находит философии (совершенно справедливо), но все равно уделяет им место в монографии, предлагая читателю скудную и бессистемную информацию об их творчестве. Возникает вопрос: зачем вообще было включать в «Историю патристической философии» тех, кто не имеет никакого отношения к философии? Почему бы не поступить с ними так же, как с Иоанном Златоустом, которому автор вполне резонно решил не отводить места в книге, коль скоро тот «не проявляет интереса к философии» (с. 729)?

Вызывает некоторое недоумение обилие материала, направленного на то, чтобы «реконструировать тот исторический “фон”, в котором сформировалась способность христиан создавать... серьезные произведения антиязыческой направленности» (с. 117–118). Воссоздание историко-культурного контекста, безусловно, необходимо, и представленная информация, вероятно, может заинтересовать многих читателей, но реконструкции этого «фона», по моим подсчетам, отведена как минимум пятая часть и без того объемной монографии. Этот материал включает в себя разделы о гностицизме, о герметизме и о Цельсе, обширные параграфы по библейской экзегетике (особенно у Оригена), раздел о литературе IV в. (панегирики, оракулы и речи) и, наконец, пространный раздел «Порфирий». В этом разделе речь идет не о философии Порфирия, но лишь о произведении «Против христиан» и о том, как разные церковные авторы защищали непогрешимость Священного Писания от нападок этого язычника. Научная ценность перечисленного материала не вызывает сомнений, вопрос состоит лишь в том, насколько уместно включать в «Историю патристической философии» то, что не имеет непосредственного отношения ни к патристике, ни к философии.

Итак, для кого же предназначена эта книга? Очевидно, что она не может служить в качестве учебного пособия и не рассчитана на неподготовленного читателя. Во-первых, автор не заботится о том, чтобы снабдить материал о каждом философе сопутствующей информацией, такой как биография, дата, место и общее описание произведений (за несколькими вышеупомянутыми исключениями). Во-вторых, эрудиция читателя должна быть достаточной, чтобы понимать, что означают словосочетания вроде «уроженец Стридона», «философия Портика», «епископ Назианза», так как это далеко не всегда можно понять из контекста. И, наконец, основное содержание книги ориентировано на узких специалистов, и вряд ли оно заинтересует тех, кто не погружен в данную тематику.

Скорее всего, книга будет востребована в качестве справочника для специалистов, в котором можно почерпнуть сведения об интересующем мыслителе и о состоянии научных исследований о нем, ознакомиться с многочисленными ссылками<sup>13</sup> на первичные и вторичные источники и объемной библиографией к

<sup>13</sup> Ссылки на первоисточники в тексте оформлены неудачно: названия произведений в них приводятся целиком, что мешает чтению. Ссылка с коротким названием (например, «Строматы», II 16) не вызывает проблем, но когда длина ссылки достигает длины строки, и ссылок на странице десятки, то продираться через такой текст становится весьма затруднительно. Непонятно, почему автор не пользуется стандартными сокращениями (например,

каждому разделу. Однако пользоваться таким справочником будет непросто, так как быстро отыскать в нем нужный материал не получится. Об «Истории патристической философии» можно сказать то же, что автор пишет о Филоне, который «предпринял поистине гигантский... труд, хотя в созданных им произведениях многое находится в неупорядоченном состоянии, и в них наблюдаются постоянные повторы, что придает его рассуждениям определенного рода монотонность» (с. 194). Благодаря специфической структуре монографии информация о конкретном мыслителе нередко разнесена по нескольким разделам, а никакого индекса или именного указателя в русском издании, в отличие от оригинального итальянского, нет. Приведенное в конце книги «Содержание» слишком кратко и не всегда поможет в поисках, а перелистывание почти 900 страниц в надежде встретить нужную информацию — занятие утомительное. Таким образом, российские издатели, не снабдив книгу индексом, лишили читателей возможности в полной мере воспользоваться результатом их труда.

Еще одно препятствие, связанное с использованием монографии как справочника, состоит в том, что фрагментарное знакомство с текстом может привести к неверному пониманию точки зрения автора. В книге нередко встречаются отдельные предложения, которые не следует интерпретировать буквально, поэтому исследователям потребуется особая осторожность при выборочном цитировании. Частое использование гиперболических оборотов иногда приводит к искажению смысла, когда под словом «все» на самом деле подразумевается «много» или «большинство», под словом «самый» имеется в виду «один из самых», а под «первый» — «один из первых»<sup>14</sup>. Иногда утверждение, высказанное в одной части книги, противоречит тому, что сказано в другой, что также не позволяет уверенно судить о позиции автора по одной цитате. Так, например, говоря о полемике Тертуллиана с Гермогеном, автор указывает, что «традиционное направление в Церкви» настаивало на учении о сотворении *ex nihilo* (с. 74), хотя в предыдущих разделах он утверждает, что это учение только начинает появляться в некоторых христианских текстах за несколько десятилетий до Гермогена, т. е. никак не может считаться «традиционным». Также в параграфе о триадологии Оригена (с. 164–169) автор обстоятельно доказывает, что, согласно Оригену, Сын в Троице занимает низшее положение по отношению к Отцу (субординационизм), но в другом параграфе при сравнении того же Оригена с Плотинем заявляет, что «с позиций Оригена можно говорить о подчиненном, но не о низшем положении Сына по отношению к Отцу» (с. 174). Вдобавок следует обратить внимание на то, как меняется отношение автора к философствованиям гностиков. В начале раз-

---

C. Iul. imp.) вместо «Незавершенное сочинение против Юлиана» или (Gn. lit. imp.) вместо «Буквальное толкование на Книгу Бытия, незавершенное произведение». Это позволило бы не только облегчить жизнь читателю, но и существенно сократить объем монографии.

<sup>14</sup> Вот несколько примеров того, когда слова «все», «самый» и «первый» не стоит понимать буквально: «В шестой главе “Увещения к эллинам” перечисляются все противоречия платонической философии» (с. 104); «все эллинистические философские школы» думали, что природа звезд является божественной (с. 183); «Его [Феофила] вторая книга “К Автолику” представляет собой самый древний комментарий на Книгу Бытия» (с. 99); Ориген назван «первым христианским философом» (с. 177), хотя до него «христианским философом» назван, например, Иустин (с. 93).

дела о гностицизме это отношение резко отрицательное, речь там идет о «присущей гностической мысли тенденции паразитировать» на чужих идеях (с. 47), о «сознательном искажении исторических данных» и интерпретации греческой философии «на свой вкус и лад» (с. 48). Но затем отношение резко меняется, и на смену словам о том, что гностицизм «паразитирует» и «искажает» философию, приходят фразы об их гармоничном сочетании и о том, что именно благодаря явлениям вроде гностицизма «золотая цепь платонизма наращивалась за счет присоединения к ней все новых звеньев, заключавших в себе импульс его дальнейшего развития» (с. 68). Примеры подобной непоследовательности, вероятно, могут быть объяснены тем, что такие монументальные труды, как «История патристической философии», обычно не пишутся сразу от начала и до конца, но состояются из множества произведений разных лет, а на протяжении жизни исследователя его точка зрения может меняться<sup>15</sup>.

Вдобавок исследователям придется цитировать монографию с особой осторожностью из-за неточностей в русском переводе. Речь идет не о безобидных опечатках (которых в книге, к сожалению, немало), а об искажении ключевых терминов: модализм и его последователь Ноэт названы «морализмом» и «моралистом»<sup>16</sup> (с. 237, 239); под «неоплатониками» имеются в виду то средние платоники<sup>17</sup> (с. 144), то неопифагорейцы<sup>18</sup> (с. 306). Несколько имен при переводе претерпели необъяснимую трансформацию: если именование Осия Кордовского «Озием» еще как-то можно понять, то переделка одного из имен Боэция из Манлия в «Манилия» уже является ошибкой. Иногда существенно искажается смысл предложений: например, во фразе «это означает, что только Сам Отец является Умом» (с. 91), во-первых, вместо «только» должно стоять «также» или «даже» (в ориг.: *rite*), и во-вторых, речь не идет об имени платонической ипостаси, поэтому «ум» здесь не следует писать с прописной буквы<sup>19</sup>. Далее, согласно учению Иустина, способность понимать Писание в русском переводе зависит от «меры посылаемой человеку благодати» (с. 82), хотя ни о какой «мере» ни у самого Иустина, ни в итальянском оригинале монографии речи не идет: кому дана благодать, тот понимает Писание, и эта благодать не имеет «меры». Нередко в переводе проявляются не столько явные ошибки, сколько некоторая невнимательность к специфике философских и богословских терминов. Так, например, сложность понимания рассуждений Юлиана об эквивокации осложняется тем,

<sup>15</sup> Подтверждением того, что монография составлена из разных и не всегда согласованных текстов, может служить одна деталь: на с. 69 (как и в итальянском оригинале) говорится о «представителях так называемого среднего платонизма». Но термины «средний платонизм» и «среднеплатоники» (*sic!*) до этого уже многократно встречались в тексте, а здесь это выглядит так, словно термин вводится впервые.

<sup>16</sup> В ориг.: *modalismo, modalista*.

<sup>17</sup> В тексте говорится о «неоплатониках II века» (в ориг.: *medioplatonici*).

<sup>18</sup> Аммоний, учитель Оригена, «читал философские сочинения платонического и неоплатонического содержания» (в ориг.: *neopitagorico*).

<sup>19</sup> В данном параграфе речь идет о разумной природе Божества в учении Иустина. Сначала ум Бога соотнесен с миром идей: «...мир, зачатый его мыслью» (с. 89), затем и Логос назван «верховой разумностью» (с. 89), наконец, автор приходит к выводу, что даже Сам Отец также является разумом, поэтому перевод «только Сам Отец является Умом» делает мысль автора совершенно непонятной.

что один и тот же термин *omōnimí* переводится то как «одноименные понятия», то как «омонимы» (с. 437–439). В высказываниях о Троице появляются новые сущности: «лоно» и «недра» («три Лица в недрах Единства», «умопостигаемые сущности в лоне Слова» (с. 513)), а иногда и просто некорректные формулировки: «Равенство между тремя составляющими (в ориг.: *constituenti*) Троицы» (с. 461). Вообще, на мой взгляд, в переводе неудачным образом совмещаются, с одной стороны, «высокий штиль» и славянизмы (восчувствие, тезоименный, прикровенно, светолитие) и, с другой стороны, строгий технический стиль с неоправданной латинизацией речи (верификация, редукция, медитация, квантитативный). Интересно, что эта стилистическая особенность наблюдается не во всей книге, а только приблизительно в первой ее половине, хотя переводчик монографии указан только один.

Столь солидному изданию явно не хватает более тщательной редакции перевода, а также корректорской работы<sup>20</sup>, богословской и философской редакции. Сам представленный текст не дает возможности оценить степень участия двух указанных редакторов монографии — богословского и философского, зато их вклад отчасти виден по оставленным ими примечаниям. Примечания философского редактора, монаха Диодора Ларионова, отличаются размахом и обстоятельностью. В них приводятся дополнительные сведения из не учтенных в монографии источников, иногда более современных, но иногда и более старых (с. 533). Нередко редактор вступает в полемику с автором, опровергая высказанную точку зрения ссылками на мнения других исследователей, хотя в некоторых случаях он спорит с теми утверждениями, на которых автор вовсе не настаивает (с. 691, 843). Но чаще всего его пространные примечания носят не полемический, а информативный характер. В связи с этим возникает вопрос о том, насколько корректной является публикация результатов собственных исследований под эгидой «редакции» в чужой монографии, хотя качество этих комментариев не вызывает сомнений. Еще большее недоумение вызывают примечания богословского редактора — иерея Михаила Асмуса. В отличие от комментариев философского редактора, его замечания не так многочисленны и многословны, но всегда резко полемичны. Складывается впечатление, что богословский редактор видит свою задачу в исправлении заблуждений автора, когда тот приписывает уважаемым церковным писателям какие-то ошибочные мысли. Причем научным доводам, основанным на текстах и цитатах, он противопоставляет «принятую богословскую терминологию» (с. 96), обвиняет автора в «нечувствии момента» (с. 92), а его гипотезу — в «абсурдности» (с. 666), ссылается на постановления Собора (с. 782), а иногда и просто заявляет, что мнение автора «неверно» (с. 590). Несмотря на то что многие его замечания кажутся справедливыми, их стиль напоминает не столько редакцию, сколько цензуру. Если это цензура, то почему она коснулась лишь нескольких второстепенных утверждений? Неужели православный богослов одобряет все остальное содержание монографии? Если

---

<sup>20</sup> Недостатком корректуры является, например, то, что прямо в тексте параграфа «Эсхатология» в разделе «Максим Исповедник» (где, кстати, нет ни слова о Максиме, но речь идет об Оригене и Григории Нисском) оказалась целая страница текста редакторского примечания о Филопоне со с. 821 (с. 851–852).

же это все-таки не цензура, а редакция, то уместность подобных безапелляционных оценок в научном издании представляется весьма сомнительной. Тем не менее комментирование текста не является основной задачей редакторов, и было бы несправедливо судить об их работе лишь по указанным примечаниям.

Итак, перед нами еще одна книга о христианской философии. Как уже говорилось в начале, она стала вторым по счету современным русскоязычным научным изданием, посвященным обзору философии античных церковных писателей. И если главным достоинством работы В. М. Лурье является открытое выражение авторской позиции, а недостатком — слабая опора на факты, то с монографией К. Морескини ситуация прямо противоположная. Основной упор в его работе сделан на факты: античные тексты и повторяющиеся элементы в них, но в ней явно не хватает целостной точки зрения самого автора, тех гипотез и теорий, которые позволили бы встроить эти факты в единую концепцию. «Выделить основные направления мысли Евсевия непросто, именно в силу той огромной эрудиции, которую он проявляет в своих произведениях» (с. 384), пишет Морескини, но эти слова вполне применимы и к его монографии. Если в книге Лурье все христианские мыслители занимаются философской разработкой единой глобальной христологической теории, то у Морескини каждый из них решает какие-то свои частные проблемы, заодно переписывая у языческих философов и друг у друга отдельные слова и фразы. Оба подхода имеют право на существование, и каждый по-своему ценен. Лично мне ближе подход Лурье: он провоцирует, подталкивает к полемике и новым исследованиям, хотя я отдаю себе отчет в том, что без таких книг, как «История патристической философии», все наши гипотезы будут пустым фантазерством. Надеюсь, что со временем в России появятся новые, более сбалансированные книги по христианской философии. Но пока что русскоязычному читателю придется выбирать между Сциллой и Харибдой. В противном случае нам остается лишь продолжать читать до-революционные или зарубежные книги. Или наконец-то начать писать свои.

*П. А. Бутаков  
(Институт философии и права СО РАН)*