

ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Р.В. Савинов

Античная философия в схоластическом дискурсе

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины». Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

В данной статье рассматриваются формы отношения к античной философии, характерные для средневековой и постсредневековой схоластики. При помощи сравнительного метода выделяются основные подходы к философскому наследию древности, которые определяли отношение схоластов к мыслителям прошлого, а также к проблеме актуализации доктрин предшествующих этапов развития мысли. Представители патристики (Епифаний Кипрский, Филастрий Бриксийский, Лактанций, Августин) видели в античных космологических доктринах ересь. В раннем Средневековье (например, в творчестве Исидора Севильского) содержание этих ересиологических трактатов было усвоено и стало главным источником знания об античной философии. Развитая схоластика сохранила настороженное отношение к античной философии: с одной стороны, выделяется доктринальное содержание, обсуждавшееся в рамках проблематики, формировавшейся из практики университетов (Альберт Великий, Фома Аквинат и др.), с другой стороны, информация об античных философах начинает интегрироваться в хронологические модели (Петр Коместор, Винсент де Бовэ, Вальтер Бурлей). Наконец, в постсредневековой схолистике (в творчестве Педро да Фонсеки, Коимбрцев, Т. Стэнли и др.) выдвинулись вопросы «истории идей», тем самым был заложен фундамент истории философии в современном ее понимании.

Ключевые слова: история философии, патристика, схоластика, рефлексия, критика

Становление истории философии как своеобразной области исследования невозможно представить без обращения к средневековому наследию. Благодаря усилиям схоластов были сохранены многие важнейшие источники, а устойчивый интерес мыслителей этой эпохи к определенным темам и специфическое отношение к тексту стимулировали разработку историко-критических методов и формирование важных критериев достоверности, актуальных и донныне.

Традиционно Средние века представляются временем, когда интерес к истории философии не проявлялся очевидным образом, а знания в этой области имели вид фрагментарной доксографии, которая лишь сохраняла существующие в традиции данные и не стремилась углубить их понимание. Средневековые мыслители, которые знакомились с философами древности из вторых и третьих рук (даже важнейшими, вроде Аристотеля, известные тексты которого, по замечанию Ренана, представляли «латинский перевод с еврейского перевода комментария к арабскому переводу сирийского перевода, сделанного с греческого текста» [Ренан, 2010, с. 40]), вычеркиваются исследователями из числа авторов, заслуживающих внимания в контексте развития философской библиографии или концепций развития философии.

Известный сборник «Философия в истории: Опыты по историографии философии» [Rorty, Schneewind, Skinner (eds), 1984], где опубликованы работы Р. Рорти, А. Макинтайра, К. Скиннера и других, не указывает определенных временных границ, когда формируется историческое отношение к философии, но авторы не работают с материалами средневековых мыслителей как темой, достойной такого рода интереса. Х. Грасиа в методологической работе «Философия и ее история» также выводит средневековые опыты за пределы темы истории философии. Помещая средневековый подход в категорию отношения к истории философии как источнику поддержки и респектабельности собственной позиции, он указывает, что это был период, когда господствовал принцип авторитета и значимость того или иного автора определялась степенью его близости к санкционированным Церковью взглядам. Если они принимаются, то уже не могут содержать в себе значимые противоречия, что служило для средневековых мыслителей важнейшим качеством истины. «Следует заметить, что интерес этих авторов был не исторический; они использовали авторов прошлого как подпорки для поддержки своих собственных взглядов и доказательства приемлемости их теорий» [Gracia, 1992, p. 143].

Авторы фундаментального исследования «Модели истории философии» определенно указывают на начало истории философии в эпоху Ренессанса, время, когда возникает вопрос об авторстве тех или иных произведений и концепций, время реконструкции античной мысли, что мотивирует поставить проблему достоверности сведений о той или иной позиции [Santinello (ed.), 1993, vol. 1, p. 4–5]. Отметим концепцию Л. Брауна: автор вводит деление историко-философских подходов на «наивную историю» (античность), «эрудитскую историю» (с XV в. до сер. XVII в.), «прагматическую историю» (с кон. XVII в. до сер. XVIII в.), «историю философии как развитие» (кон. XVIII в. и нач. XIX в.), «историю философии до появления критицизма» (ранний XIX в.) и «романтическое видение истории философии», сложившееся в сер. XIX в. [Braun, 1973]. Как видим, и здесь на месте Средневековья зияет ничем не заполняемая дыра. Наконец, Л. Катана относит основание истории философии как специальной области знания к деятельности Я. Бруккера, т. е. вовсе к XVIII в. [Catana, 2008, p. 4].

Таким образом, из категории «История философии» вычеркивается целая эпоха, а если смотреть шире – ибо средневековый тип философии существовал и после «формального» окончания Средних веков в XVI в., – то и целый тип рациональности, который мы можем назвать схоластическим. Исследователями он просто противопоставляется эрудиции Ренессанса, и смысл обращения к нему – оттенить появление универсальной историчности в эпоху Возрождения. Однако представление об историчности философии и самой мысли родилось не сразу, и схоластика сыграла немаловажную роль в формировании этого взгляда. Мы рассмотрим становление представлений об историчности философии на примере отношения средневековых мыслителей к античному философскому наследию, которое играло конституирующую роль как для схоластики, так и для интеллектуальной средневековой культуры в целом.

Раннее Средневековье действительно с подозрением относилось к античной философии. Она осознавалась как прошлое человеческой мысли, но прошлое опасное, способное отклонить от истины, данной в Евангелии. Эта позиция сформировалась на основе того понимания значения «языческой мудрости», что было характерно уже для патристики.

Ранние отцы Церкви понимают философию греков как «ересь», отклонение. Эта точка зрения поддерживалась заимствованной у Филона Александрийского концепцией «плагиата»: греческие мыслители ознакомились с откровением, данным Моисею, а затем выдали его за свои открытия, исказив при этом содержание. Но если у Филона это было стратегией отыскания общих точек между иудейской и античной традициями, то у некоторых христианских авторов данная интерпретация становится

основой для протеста против античной культуры. Уже Татиан полагал, что языческая культура в основе не имеет ничего своего, но есть искаженное демонами откровение, а весьма умеренный Климент Александрийский неоднократно говорит, что «эллинские философы несомненно украли у Моисея и пророков их учения, неблагодарно скрыв источник... И благодаря распространению этого пророческого знания среди эллинских [поэтов], философы смогли создать свое учение об этих предметах, иногда верное, когда они случайно улавливали тайный смысл, иногда же – ошибочное, когда они были не в силах постичь значение пророческих иносказаний» [Климент Александрийский, 2003, с. 151–152].

От этого утверждения несложно было перейти к следующему: если философия – это искаженное откровение, а искажение откровения – дело еретиков, значит, философия – это род ереси. И довольно рано в ересиографических сочинениях появляются разделы, посвященные обличению эллинских философов. Автор одного из крупнейших Ипполит Римский (III в.) в трактате «Философумыны» рассматривает античную интеллектуальную традицию как непрерывное развитие заблуждений, все более искажающее истину. Доктрину «воровства идей» Ипполит доводит до конца: философы украли истинные положения у библейских писателей и исказили их, а теперь ересиархи крадут идеи у философов и тем самым вносят в церковь новую смуту. В «Панарионе» Епифания Кипрского (IV в.) мы найдем уже сложившуюся концепцию, согласно которой есть два базовых направления, противостоящих истине, – эллинизм и иудейство. Философские учения стоиков, платоников, пифагорейцев (они же перипатетики [Епифаний, 1863, с. 16]) и эпикурейцев рассматриваются наряду с мистериями, восходящими к Орфею, и идолослужением, созданным Зороастром, – они одинаково составляют эллинизм. «Из таинств, получивших начало от Орфея и от неких иных, впоследствии составлены ереси Епикуром, стоиком Зеноном, Пифагором и Платоном... И появились на свет писания у еллинов и провозглашенные после сего времени ереси философов, которые согласны между собою в заблуждении и одинакого достоинства слагают учение об идолослужении, нечестии и безбожии; но, взаимно сходясь в одном и том же заблуждении, вместе и разнятся друг от друга» [там же, с. 37–38]. Рубеж, который делит историю мысли на две несопоставимые части, – это жизнь Христа: после того, как возникла Церковь и сложилось христианство, философия, хотя и содержащая отблеск истины, не может быть терпима и не имеет никакого значения.

Таким образом, в грекоязычной части христианского мира сложилось негативное представление о философии, и история ее была частью ересиографии. Если обратиться к западному, латинскому региону, то – хотя сочинения греческих апологетов и критиков были хорошо известны – отношение к философии было гораздо более сдержанным. За исключением ряда радикальных авторов вроде Тертуллиана, здесь господствовало примирительное отношение к ней. Лактанций (ум. 330-е гг.) рассматривает философию как недостаточное знание: если оно не основано на авторитете откровения, то не может считаться достоверным, а множество предположений не дает никакой мудрости. История философии поэтому служит опровержению самой философии [Лактанций, 2014, с. 194–196]. Филастрий Бриксийский (ум. ок. 397 г.) в своем каталоге ересей, которым активно пользовался Августин, продолжает говорить обобщенно об «эллинстве» (называя это явление «паганизмом»), но данная категория у него крайне широка: он уже не упоминает в числе заблуждений взгляды конкретных античных философов, ограничиваясь отдельными замечаниями против тех или иных идей, противоречащих утверждениям Библии. Так, он выступает против «суетных философов», которые утверждают, что Земля движется [Philastrius, 1845, col. 1216A], против идеи о бесконечности мира [ibid., col. 1239B], против иных, чем в Библии, названий мест [ibid., col. 1241B-1247A], против телесности души [ibid., col. 1252B-1253A], против утверждений о положении неподвижных звезд [ibid., col. 1264B-1265A].

Августин достаточно лояльно относится к философии как части общей культурной образованности, имплицитно разделяя буквальное следование букве Писания и ученую экзегезу, которая должна преимущественно быть критикой языческой теологии и космологии [Marenbon, 2015, p. 31]. Свою работу «Против ересей» Августин посвящает почти исключительно христианским и околохристианским течениям, упоминая лишь случаи признания воды первоначалом, совечным Богу, мнение о множестве миров и перевоплощении душ. Он пишет: «75. Другая [ересь]: вода не создана Богом, но ему совечна. 77. Иная говорит, что есть бесконечное множество миров, что мнят себе философы язычников. 78. Иная говорит, что души грешников обращаются в демонов и в животных, какие им соответствуют» [Augustinus, 1845, col. 45A]. Вероятно, под этими замечаниями имеются в виду Фалес, пифагорейцы и Платон.

Примечательно, что в VI–VII вв. данная картина радикально меняется, становясь похожей на ту, что мы наблюдаем в греческом регионе. Данное изменение ярко отразил Исидор Севильский (ум. 636 г.). Для него вопрос о состоятельности «языческих учений» уже не стоит, главная проблема – это распространенность книг, в которых они изложены. Он указывает на суетную мудрость античных философов и то, что среди их учений есть множество «ересей» (*haeresibus*). «Высказывали же они мнения о Боге не ради познания, ибо забылись в своих рассуждениях. Называют себя мудрецами, но стали глупцами. Эти заблуждения философов вошли в Церковь и стали ересями. Отсюда неизвестные мне *αἰῶνες* [эоны] и формы, арианское “Троица – это наименование” и платоническое безумие Валентина. Отсюда Богу Маркиона лучше быть в покое: ведь он уважает стойков, что душа – говорит – погибает, то нашел у Эпикура, что отрицает воскресение плоти – подражает суете всех философских школ, что материя равна Богу – то выучил у Зенона, а где Бога считает огнем – там последовал Гераклиту. Еретиков и философов занимают одни и те же темы, и они вкупе должны быть отвергнуты» [Isidorus, 1878, col. 307C-308A].

В то же время Исидор, как отмечает во Введении к своему переводу «Этимологий» С. Барни, извлекает информацию об осуждаемых им доктринах из вторичных источников, лишь изредка обращаясь к крупным авторитетам, вроде Августина, с целью обнаружения тех или иных сведений [Barney, 2006, p. 13]. В полной зависимости от суждений Исидора находится Храбан Мавр (ум. 856 г.), который в трактате «О природе вещей» почти дословно воспроизводит соответствующие места из «Этимологий» Исидора. Эти источники во многом и определили то сдержанное отношение к древней философии, которое доминировало в течение раннего Средневековья, и его последствия ощущались еще в XII в.

Это ясно видно на примере наиболее значительного памятника историографии раннего Средневековья – “*Historia Scholastica*” Петра Коместора (XII в.). Все творчество историка сводится здесь к пояснительным дополнениям к библейской истории, поэтому проблематика истории мысли сюда просто не вмещалась: философия здесь возникает лишь как негативный фон библейского рассказа о творении – в указании на заблуждения Платона, Аристотеля и Эпикура, информация о которых также восходит к Исидору и Храбану Мавру. «Истинно говорит Моисей: “сотворил”, отрицая три ошибки – Платона, Аристотеля и Эпикура. Платон говорил, что три существовало от вечности: Бог, идеи, материя, и в начале времен мир был создан из материи. Аристотель признавал два: мир и создание, которое действует на основе двух начал – материи и формы, – действуя без начала и осуществляясь без конца. Эпикур признавал два [начала]: пустоту и атомы, и от начала природа сложилась из атомов: одни стали землей, другие водой, третьи воздухом, остальные огнем. Моисей же пророчествовал лишь о Боге, не предполагая материи для создания мира» [Petrus Comestor, 1525, fol. 3r]. Петр Коместор был сторонником идеи «плагиата эллинов»: ссылаясь на слова «и Дух Божий носился над водами», он отмечает, что «Платон плохо понял это место, полагая, что это сказано о душе мира, но сказано это о Духе Святом». В другом месте он отмечает, что Платон прибыл в Египет, чтобы прочесть книги Моисея [ibid., fol.

3v, 5r]. Как видим, философский материал не интегрируется у Петра Коместора в его историческое повествование, а выносится в «доисторический» раздел, где в традиционной манере дезавуируется ссылками на библейский текст.

Исторический контекст, таким образом, до XIII в. не привлекал к себе внимания. Впоследствии он вписывается в общее историческое мировоззрение, которое было свойственно развитому средневековому сознанию. В этом отношении схоласты XIII–XIV вв. выступают предшественниками гуманистов. Нельзя отрицать, что «интерес к истории мысли возник в пятнадцатом столетии как результат гуманистического движения с присущим ему стремлением к переоткрытию классической древности» [Santínello (ed.), 1993, vol. 1, p. 4], так что уже на заре Возрождения его деятели испытывали огромный интерес к истории «возрождаемых» ими доктрин [ibid., p. 6, 15–20]. Однако интерес к личностям мыслителей, который тоже зачастую приписывают гуманистам, впервые проявился у ряда средневековых авторов, посвятивших данному предмету свои сочинения.

Шаг в этом направлении совершил французский схоласт Винсент де Бовэ (1190–1264), посвятивший проблеме истории целый отдел своей универсальной энциклопедии. В главном Винсент остается верен традиции, даже стилистически. Вопросы «истории философии» он рассматривает в IV части своего трактата – «Историческое зеркало» (*Speculum historiale*). По замыслу это своего рода всемирная хроника, по исполнению она напоминает «Сентенции» Петра Ломбардского: материал членится на небольшие главы, связанные с каким-нибудь единичным событием, именем или явлением; событие это помещено в подразумеваемый автором библейский контекст, так что все описываемые факты пребывают в монохронном пространстве, задаваемом библейским текстом. Еще одна черта, роднящая Винсента из Бовэ и Петра Ломбардского, – безусловная ориентированность на авторитет. В сущности, «Сентенции» являются систематизированным и комментированным собранием выписок из сочинений отцов церкви, а «Историческое зеркало» Винсента – хронологически упорядоченным собранием выписок из известных ему историков: Евсевия Кесарийского, Петра Коместора, Солина и других авторов, включая Цицерона, Боэция и Аристотеля. Об учениях древних философов Винсент не сообщает почти ничего, ограничиваясь биографической канвой, а зачастую просто приводя те или иные оценки мыслителя. Качество сведений удручающее: в основном они неадекватны, примером чему может служить глава «О Гераклите и Демокрите» [Vincent de Beauvais, 1591, fol. 34r], где перепутаны и цитаты, и мнения, и источники. Обращаясь к истории своего времени, Винсент пишет главным образом историю политиков и чудес. Отдельные сведения он сообщает о своих предшественниках-схоластах: об Алкуине и Храбане Мавре, об «Иоанне Скоте философе», об Ансельме Кентерберийском, Петре Ломбардском, «чьи Сентенции ныне публично читаются в богословских школах», и Петре Коместоре. Они получают хронологическую привязку, но никак не доктринальную. История имеет провиденциальный характер, а потому не может усложняться до истории идей – это главным образом человеческое измерение, обращенное в прошлое.

Но именно биографическое содержание в итоге стимулирует интерес к философии Греции и Рима. Эта перемена связана с именем Уолтера Бурлей (1275–1344) и его книгой «О жизни и нравах философов» (*Liber de vita et moribus philosophorum*). У. Бурлей не претендует на самостоятельность: отмечают, что «местами биография почти дословно совпадает с текстом “Исторического зеркала” Винцентия из Бовэ» [Зубов, 1963, с. 253]. Ссылается он и на Диогена Лаэртца, отрывки из которого стали к тому времени известны. По-прежнему он воспринимает как авторитетные свидетельства информацию Исидора и других раннесредневековых авторов. Многие, говорит Бурлей, писали о древних философах, стремясь отличиться примечательностью фактов и элегантностью описаний, но он ставит своей целью обобщить материал для чтения утешительного и нравственного. Книга делится на две части: одна посвящена греческим авторам, а другая – латинским. Объем собранных сведений позволяет Бур-

лею вдаваться в подробности, а их самодовлеющее значение, свободное от обязательной привязки к прагматической или священной истории, делает книгу своеобразной «историей нравов».

Бурлей по-прежнему остается в рамках парадигмы «свободных искусств», разделяя характерное для нее понимание философии как научного знания вообще. Поэтому в его книгу попадают сведения о древних медиках (с описанием способов диагностирования), поэтах, риторках, астрономах и историках. Попадает в число античных философов даже римский полководец Сципион (благодаря трактату Макробия). Обо всех своих персонажах Бурлей знает из третьих рук, что, конечно, не стесняет его. Интересно, что к ним он подходит не только с нравственными, но и эстетическими критериями, характерными уже для Ренессанса: зачастую он отмечает, что автор “*eleganter*”, изысканно высказал ту или иную мысль; к примеру, Платон изящно выражает идею бренности всего земного [Burlaeus, 1516, fol. 23r]. Примечательно, что биографиям Цицерона и Сенеки с пространными выдержками из их сочинений уделено огромное внимание, наряду с биографией Платона и Аристотеля, что также напоминает гуманистов. Собственно, Сенекой, его увещанием заниматься наукой, и заканчивается книга У. Бурлея. Главный интерес ее, как мы отметили, состоит не в ее оригинальности или точности (коих не обнаруживается), а в интересе к отдельной жизни того или иного мыслителя, которая воплощается в истории и отражается в своеобразной и поучительной системе мышления.

Этот момент выводил средневековых авторов к вопросу о посмертной участи античных философов, и в частности, Аристотеля. Как известно, Данте помещает его и других античных мыслителей в первом кругу Ада: для них нет спасения, но благодаря своей нравственности они избежали и осуждения на муки (Inf. IV, 130-144). Но для многих перипатетиков XV–XVI вв. этот вопрос не возникал, и Аристотелю отводилось место среди обитателей рая [Зубов, 1963, с. 252]. С другой стороны, гуманисты выдвинули биографию Аристотеля как важный аргумент против современных им перипатетиков. К примеру, критикуя схоластическую трактовку проблемы свободы воли, Л. Валла завершает свой трактат рассказом о самоубийстве Аристотеля, который сошел с ума из-за того, что не смог постичь причины колебания уровня воды в реке Эврип, и утопился в ней. Эта история служит финальным аргументом против перипатетического учения [Валла, 1989, с. 289–290].

Дальнейшее развитие этот принцип получил уже в историографической традиции, в частности, у немецкого хрониста Г. Шеделя (1440–1514). Его «Всемирная хроника» (*Liber chronicarum*) издана в 1493 г. и является одним из наиболее значимых памятников позднесредневековой историографии. В ней приведены сведения – в основном несколько строк, обозначающие время жизни и род занятий, – о множестве мыслителей Древнего мира и Средних веков. Наиболее важным, однако, является то, что автор не ограничивается прошлым, но уделяет внимание и современным ему философам: на страницах хроники упоминаются М. Фичино, Николай Кузанский, Филельфо, Виссарион, Лоренцо Валла и Иоанн Региомонтан. Таким образом, в историческое сознание позднего Средневековья вторгается современность, что радикально отличает данную стадию развития традиции от предшествующих этапов.

Итак, в раннем христианском сообществе сформировались определенные принципы изложения и оценки философии в рамках ересиографических трактатов с характерной для них фрагментарностью и осуждающей направленностью. Даже отдельные авторы, представляющие исключение (как Августин), сохранили эти характерные особенности отношения к философии. С формированием раннесредневекового энциклопедического жанра (у Кассиодора и Исидора Севильского) содержание ересиографических трактатов было воспроизведено и превратилось в почти безальтернативный источник информации и оценок для последующих поколений (ибо античные доксографические сочинения, преимущественно греческие, были

неизвестны). Характерно, что связь с античностью подчеркивалась через указание «этнографической» принадлежности учений («эллинство») или религиозной («язычество»), и оба в одинаковой мере противопоставлялись христианству.

Кроме того, выраженные в этих трактатах оценки легитимировали или дискредитировали в глазах средневекового читателя целые пласты античного наследия. Также следует отметить характерную особенность такого рода изложений: выделение доктринальной составляющей того или иного античного философского учения, которое рассматривалось как основа ереси, лишало ценности в глазах авторов данных изложений исторический контекст возникновения этих учений. Мы не найдем, с одной стороны, традиционного для Античности принципа преемств, организующего историко-философский материал, например, у Диогена Лаэртца, а с другой стороны, хронологических конструкций «истории идей». В итоге отношение к древней философии конституировалось именно оценочными суждениями, которые определяли подход средневековых интеллектуалов к той или иной концепции. Дж. Маренбон выделил для схоластики три такие модели: объединение, выборочное отрицание и ограниченная релятивизация [Marenbon, 2015, p. 137], – **которые объединяет своеобразный селективный подход, рассматривающий не целое той или иной доктрины (например, Аристотеля), а набор «мнений» (opiniones), которые признаются или отвергаются на основании соответствия религиозной доктрине, ведущему орденскому авторитету и исходя из тактических полемических соображений**¹.

Одной из первых попыток выделить учения древности как особый предмет для размышлений является ряд мест из «Комментариев на книги Метафизики Аристотеля» иезуита Педро да Фонсеки (1528–1599).

П. да Фонсека относится к тому поколению мыслителей – старших современников Ф. Суареса, для которых была очевидна автономность философии и несводимость ее внутреннего содержания к чисто служебной функции, но, с другой стороны, философия для них в первую очередь и по преимуществу заключалась в сочинениях Аристотеля. П. да Фонсека работал в сфере логики и метафизики, был автором одного из самых популярных руководств по диалектике, а своими комментариями к «Метафизике» заслужил прозвище «португальского Аристотеля». Будучи, таким образом, пограничной фигурой, демонстрирующей заключительный этап пути философии к статусу особой науки, он утвердил в качестве такой науки метафизику. Из суммы этих факторов проистекали те вопросы, которые встали перед П. да Фонсекой, и набор предложенных им ответов.

Во введении к своему труду он обращается к вопросу о том, что есть философия. Ответ: это учение Аристотеля, как оно изложено в его «Метафизике». Отсюда следует ряд задач, и прежде всего задача обозначить уникальность философского опыта Аристотеля, утвердить аутентичность его сочинений и их авторитетность. Эти задачи Фонсека решает, последовательно выстраивая характеристику перипатетизма как обобщающего учения о принципах и началах сущего. При этом им демонстрируется невероятная осведомленность об учениях стоиков, платоников и прочих древних философов и высокий уровень их понимания. Но метафизика, рассматриваемая *sui generis*, должна получить санкцию более высокой науки – теологии, рассматриваемой им также как совокупность текстов и авторитетов. Поэтому вопрос П. да Фонсеки звучит так: «почему первые доктора церкви предпочитали перипатетизму доктрины древней Академии и стоиков» [Fonseca, 1577, p. 20].

Действительно, многие отцы церкви сдержанно относились к Аристотелю, а Иустин Философ, отмечает П. да Фонсека, написал книгу против одного Аристотеля, а не академиков или стоиков. Причину он видит в том, что отдельные положения пла-

¹ Мы имеем в виду только античных мыслителей, тогда как была также обширная категория арабских мыслителей (Авиценна, Аверроэс и др.), которые также рассматривались как оппоненты христианской системе взглядов и обозначались на языке схоластов вместе с древними философами понятием «язычники». *Gentiles* Аквината могли рассматриваться и как древние, и как арабские «язычники».

тоники и стоики соответствуют основным догматам христианства, если речь идет о таких проблемах, как жизнь и смерть, происхождение мира и действие провидения, тогда как Аристотель об этом говорит мало или совсем ничего. «По этой причине доктора католической веры с самого начала церкви отвергали всех философов, учивших всякой глупой мудрости, противоречащей доктрине Христа, однако при этом они убеждались в авторитете перипатетической доктрины», и по мере знакомства с философией «Аристотель стал казаться приверженцам веры единственным, кто поддерживает собственно христианское понимание человеческой судьбы и самого Христа. Но когда учение Аристотеля стало славно расцветать, в нем заподозрили ниспровержение веры» [ibid., p. 21]. **Ведь многие еретики основывались на его словах.** С течением времени эта проблема была преодолена, поскольку убедились, что «в принципиальных моментах Аристотель ошибался меньше других», и «в результате аристотелевская доктрина была исправлена и усовершенствована правилами святой веры, сделавшись достойной Христианской республики, а ныне вся философия как таковая зиждется на основаниях, заложенных именно Аристотелем, и неотступно следует за ним как за своим знаменем» [ibid., p. 24].

Окончательный вывод Фонсеки о значении Аристотеля таков: «Аристотель, по общему мнению, является как бы судьей, чье место между различными философиями его времени, особенно между академиком и киником, родителями стоиков. Он представляет собой норму философствования (*norma philosophandi*), сдерживая необузданность и произвол одних и укрощая упрямство других... Собственно, поскольку именно перипатетическое учение отодвинуло на второй план суммой своего авторитета всяческие философские секты, то только на нем может быть основана доктрина веры и христианская философия» [ibid.]. Таким образом, Фонсека впервые и радикально переоценивает то критическое отношение к древней философии, что сформировалось еще на рубеже Средневековья. Перипатетизм ценен для Фонсеки прежде всего своим доктринальным целостным содержанием (конечно, легитимированным также и церковным преданием), а не набором приемлемых в том или ином случае *opiniones*.

За этим, однако, не следует как таковой истории древней философии: обозначив ее таким образом, П. да Фонсека растворил ее во всем массиве своего комментария. Сообразно аристотелевскому тексту, он отводит этому материалу специально III–VII главы первой книги, приурочивая его к замечаниям Аристотеля о предшествующих его философии учениях. Следует заметить, что П. да Фонсека показывает себя блестящим интерпретатором, когда не только исторически и филологически трактует текст, сравнивая старый средневековый перевод Михаила Скота и новый И. Аргиропула с греческим оригиналом, но предлагает и философское истолкование разбираемых учений. Значительное место отведено изложению истории платонизма, его учению об идеях и сопоставлению его с перипатетизмом.

Новое состояние знаменует Коимбрский курс комментариев к аристотелевскому корпусу сочинений (изд. 1576–1606), где историографическая тенденция обозначилась более отчетливо. Хотя это не стало новостью само по себе, определенной инновацией является включение данного аспекта в область преподавания и, что более важно, самой научной теории: история науки рассматривается как пролегомены к науке. Коимбрцы помещают историю философии в том, посвященном логике, – хотя он вышел последним в серии, однако в курсе философии логика является первым изучаемым предметом. Стало быть, история философии – это введение ко всему курсу, что говорит в пользу получения философией относительно самостоятельного значения. Коимбрцы рассматривают не столько философские идеи, сколько саму сублимированную динамику истории философии, которая упорядочена по принципу развития школы. Таковым у них является *secta* – группа решений, предложенных тем или иным мыслителем и нашедших поддержку в традиции: это значит, что философия не является сугубо индивидуальным творче-

ством, но конституируется как коллективное знание. О знании речь пойдет далее, а здесь Коимбрцы указывают на распространенность этих идей. Материал античной философии здесь впервые выступает в своей целостности и хронологической завершенности.

«Секты философов... получили прозвища от различных примечательных вещей» [Conimbricenses, 1606, р. 2]. Далее подчеркивается (со ссылкой на комментарии Аммония), что происхождение названий философских течений разнообразно и случайно: во времена всеобщей, особенно деноминативной унификации это несколько принижало достоинство философии.

После этого следует раскрытие мысли о традиции и коллективном начале античной философии. Ставится вопрос о зачинателе философии – указываются Пифагор (со ссылкой на Августина и Плутарха) и Фалес (Аристотель и Евсевий). Затем указываются мыслители, которые относились к обоим направлениям. Употребляется и понятие «школа» (schola), но в территориальном контексте: «из ионийской школы произошла афинская» (qui ex Ionia schola Athenas traduxit). **Есть и измерение временное** – олимпиады, что подчеркивает «языческий» характер философии. После Сократа следуют секты академиков и стоиков. Объединение их продиктовано внешним принципом, так как название пошло «от школы» (“a gymnasio, ut Academici, & Stoici”), но особо подчеркивается, что «между академиками и стоиками имеются серьезные, неизменные различия», на что не рекомендуется обращать внимание. Наконец, дело доходит до Аристотеля.

Тон изложения заметно меняется: оно становится более подробным. Меняется летоисчисление: Аристотель жил за триста восемьдесят один год до жизни Девы Марии (ante partu Virginis). Кроме краткой биографии Аристотеля дается энкомий (похвала), в основном из цитат Квинтилиана, Плиния и Аверроэса. Затем идет перечисление интерпретаторов – греков и латинян, в число которых, помимо Боэция, Альберта Великого и Фомы Аквината, попадает и Аверроэс. Наконец, отмечается, что Аристотель «получил бессмертную славу, так что секты прочих философов уже во власти забвения и праха, а семья Перипатетиков донныне растет и процветает, а доктрину их признают не только те, кого еще не просветил свет небесной дисциплины – как это было некогда с теми, кто принимал все учение Аристотеля, – но, спустя много веков, и доктора теологии и философии преизобильно используют ее как в физике и диалектике, так и в моральных и божественных предметах, блестяще прославляя божественную веру и объясняя ее в пространнейших и серьезнейших вопросах» [Conimbricenses, 1606, р. 56]. В заключение говорится о ясности стиля Аристотеля и пересказывается по Страбону судьба его сочинений.

Текст Коимбрцев интересен прежде всего тем, что в нем проявляется новая самоидентификация людей, занимающихся философией. Хотя философия у них по-прежнему не отделена от исходного текста и, значит, от задач его комментирования, но, во-первых, читателю предлагается сознательно ассоциировать себя с особым философским направлением: в него включаются также и богословы, но именно на правах перипатетиков. Во-вторых, решительно утверждается современность и актуальность перипатетизма: от прежнего подозрительного и избирательного отношения к древней философии не остается и следа. Доктрина Аристотеля и его последователей выдержала испытание временем, что является своеобразным прагматическим доказательством ее истинности. Наконец, в-третьих, указывается на ее универсальность (этому служит и весь всеобъемлющий курс комментариев) и пригодность для самых разных людей и вопросов.

Весьма плодотворным этот подход оказался в трудах схоласта-протестанта Б. Кеккермана (1573–1609), современника авторов Коимбрского курса. Как уже говорилось, целевая аудитория такого рода сочинений – именно изучающие философию, для которых он составил нечто вроде слишком пространного философского катехизиса, отнюдь не вызывающего к самостоятельному мышлению. К нашей теме относит-

ся его сочинение «Предварительные сведения по логике», где во втором трактате он предлагает список изобретателей и авторов по науке логики от сотворения мира до года издания данного сочинения. Он считает, что истоком логики является Св. Дух, «первый и главнейший изобретатель всех наук и искусств, какие только есть» [Keckermann, 1599, p. 76]. Затем идут первые люди, Прометей с Ноем, Моисей и ветхозаветные патриархи, Соломон и, наконец, Пифагор. Все это сопровождается указанием годов от сотворения мира, а затем от рождества Христова.

Схема, предложенная Б. Кеккерманом, является гораздо более привычной для нас. Автор дает некую летопись (он называет ее историей) развития науки и перечисляет в хронологическом порядке открытия и находки тех или иных авторов, а также линии преемств. Все изложение делится на ряд глав, обозначающих веки в развитии логики: первая «эпоха», Древность как таковая, длится от сотворения мира до времени П. Рамуса, который являлся главным методологическим авторитетом у протестантов первой половины XVII в. и выступал в качестве альтернативы традиционной логике католической схоластики. П. Рамусу отведено значительное место (две большие главы): речь идет как раз об отличиях его логики от логики Аристотеля и его последователей. Наконец, за этим следует глава о логиках, писавших после П. Рамуса, где комментаторы Аристотеля удостаиваются всего нескольких слов. Таким образом, принцип историзма у Б. Кеккермана летописный, но он весьма напоминает современное отношение к истории философии, которое выставляет ряд «новаторов», отсчитывая от их открытий или высказываний очередную «эпоху». Однако, уступая в методическом плане, летопись Б. Кеккермана чрезвычайно обстоятельна и подробна, насколько это возможно в рамках компендиума.

Попытку совмещения доктринального и биографического подходов предпринимает Т. Стэнли (1625–1678), издавший в 1656 г. первую историю философии на национальном (английском) языке. Представляя собой классический тип ренессансного полигистора, Стэнли, как и многие другие полигисторы XVI–XVII вв. (К. Гесснер, У. Альдрованди и пр.), стремится не столько к содержательной, сколько к информационной полноте, что означает необходимость собирания всей дошедшей до нас информации о том или ином мыслителе. Достоверность этой информации не ставится под сомнение по причине отсутствия такой задачи: на первый план выходит собирание всего возможного материала и распределение его по категориям (например, данные биографические, включающие сведения о стране, родителях, образовании, перемещениях, встречах, сочинениях, обстоятельствах личной жизни, учениках и соперниках, смерти и оставленной памяти).

При этом Стэнли продолжает традицию систематизации персоналий по школам, принимая схему Диогена Лаэртца и распределяя материал по частям, посвященным семи мудрецам и их ученикам, школам (sects) ионийской, италийской, академической, перипатетической, сократическим, скептической, стоической. Эпикурейская школа традиционно игнорируется за ее «безнравственность». «Биографический» подход, связанный с преломлением тех или иных доктрин через призму личной истории, является для Стэнли сознательно выбранным методом [Stanley, 1656, Preface (sine pag.)]. При этом им учитывается и доктринальный способ изложения, который до него применяли П. Гассенди в работе об Эпикуре и Ю. Липсий в изложении доктрины стоиков. Платонизм дается по «Учебнику» Алкиноя, учение Аристотеля Стэнли излагает в виде краткого обзора содержания его сочинений.

Таким образом, схоластика создала собственные формы отношения к философии и ее развитию. Поскольку непосредственным предшественником, а также авторитетной инстанцией для нее оставалась Античность, средневековая интеллектуальная культура породила определенные способы отношения к философии древних Греции и Рима. Изначально – в период патристики и в раннесредневековой письменности – была осознана дистанция, которая отделяет христианскую интеллектуальную культуру от предшествующей, языческой. Характер этой дистанции претерпел с течени-

ем времени ряд трансформаций, и в итоге попытки ее преодоления в рамках опыта позднесредневековой и постсредневековой схоластики стали одной из предпосылок формирования современного подхода к истории философии.

Список литературы

- Валла, 1989 – *Валла Л.* Об истинном и ложном благе. О свободе воли / Отв. ред. А.Х. Горфункель; сост. и авт. вступит. ст. Н.В. Ревякина; пер. с лат. В.А. Андрушко, Н.В. Ревякиной, И.Х. Черняка. М.: Наука, 1989. 476 с.
- Епифаний, 1863 – *Епифаний Кипрский.* Творения. Ч. 1. М.: В. Готье, 1863. 384 с.
- Зубов, 1963 – *Зубов В.П.* Аристотель. М.: Изд. АН СССР, 1963. 368 с.
- Климент Александрийский, 2003 – *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 2. (Кн. 4–5) / Изд. подгот. Е.В. Афонасин. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 336 с.
- Лактанций, 2014 – *Лактанций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер., вступит. ст., коммент. и указ. В.М. Тюленева. М.; СПб.: Дарь; Изд-во О. Абышко, 2014. 256 с.
- Ренан, 2010 – *Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм / Пер. с фр. под ред. В.Н. Михайлова. 2-е изд. стереотип. М.: ЛЕНАНД, 2010. 248 с.
- Augustinus, 1845 – *Augustinus.* De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber Unus // Migne Patrologia Latina. Vol. 42. P.: Migne, 1845. Coll. 21–50.
- Barney, 2006 – *Barney S.A.* Introduction // The Etymologies of Isidore of Seville. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 1–33.
- Braun, 1973 – *Braun L.* Histoire de l'histoire de la philosophie. P.: Ophrys, 1973. 400 p.
- Burlaeus, 1516 – *Burlaeus G.* Vita philosophorum et poetarum: cum auctoritatibus et sententiis aureis eorundem annexis. Argentina: Knobloch, 1516.
- Catana, 2008 – *Catana L.* The Historiographical Concept “System of Philosophy”: Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy. Leiden; Boston: Brill, 2008. xx+387 p.
- Isidorus, 1878 – *Isidorus Hispalensis.* Etymologiarum Libri Viginti // Migne Patrologia Latina. Vol. 82. P.: Migne, 1878. Coll. 73–728.
- Petrus Comestor, 1525 – *Petrus Comestor.* Historia scholastica magnam Sacre Scripture partem. Lugduni, 1526. 510 p.
- Conimbricenses, 1606 – Commentarii Collegii Conimbricensis e Societatis Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Moguntae, 1606. 402 p.
- Gracia, 1992 – *Gracia J.J.E.* Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography. Albany; N. Y.: State University of New York Press, 1992. 387 p.
- Fonseca, 1577 – *Fonseca P.* Commentaria In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae. T. I. Romae, 1577. 724 p.
- Keckermann, 1599 – *Keckermann Barth.* Praecognita logicae. Hanoviae, 1599. 296 p.
- Marenbon, 2015 – *Marenbon J.* Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015. 368 p.
- Philastrius, 1845 – *Philastrius Episcopus.* Liber De Haeresibus // Migne Patrologia Latina. Vol. 12. P.: Migne, 1845. Coll. 1111–1302A.
- Rorty, Schneewind, Skinner (eds.), 1984 – Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / Eds.: R. Rorty, J.B. Schneewind, Qu. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. xii+403 p.
- Santinello (ed.), 1993 – Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the ‘Historia Philosophica’ / Ed. by G. Santinello. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993. xxxiv+500 p.
- Stanley, 1656 – *Stanley Th.* The History of Philosophy, in Eight Parts. L.: Mosery & Dring, 1656. 858 p.
- Vincent de Beauvais, 1591 – *Vincent de Beauvais.* Speculi majoris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur. Venetiis, 1591.

Philosophy of Antiquity in Scholasticism

Rodion V. Savinov

Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St. Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

This article examines the forms of understanding ancient philosophy in medieval and post-medieval scholasticism. Using the comparative method the author identifies the main approaches to the philosophical heritage of Antiquity, and to the problem of reviving the doctrines of the past. The Patristics (Epiphanius of Cyprus, Filastrius of Brixia, Lactantius, Augustine) saw the ancient cosmological doctrines as heresies. The early Middle Ages (e.g., Isidore of Seville) assimilated the content of these heresiographic treatises, which became the main source of information about ancient philosophy. Scholasticism of the 13th–14th cent. remained cautious to ancient philosophy and distinguished, on the one hand, the doctrinal content discussed in the framework of the exegetic problems at universities (Albert the Great, Thomas Aquinas, etc.), and, on the other hand, information on ancient philosophers integrated into chronological models of medieval chronicles (Peter Comestor, Vincent de Beauvais, Walter Burleigh). Finally, the post-medieval scholasticism (Pedro Fonseca, Conimbricenses, Th. Stanley, and others) raised the questions of the «history of ideas», thereby laying the foundation of the history of philosophy in its modern sense.

Keywords: history of philosophy, Patristic, Scholasticism, reflection, critic

References

- Augustinus. De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber Unus, in: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 42. Paris: Migne, 1845. Col. 21–50.
- Barney S.A. Introduction, in: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 1–33.
- Braun L. *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys, 1973. 400 p.
- Burlaeus G. *Vita philosophorum et poetarum: cum auctoritatibus et sententiis aureis eorundem annexis*. Argentina: Knobloch, 1516.
- Catana L. *The Historiographical Concept "System of Philosophy": Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden; Boston: Brill, 2008. xx+387 p.
- Clemens Alexandrinus. *Stromati* [Stromata], trans. by E.V. Afonasin. Vol. 2. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2003. 336 p. (In Russian)
- Commentarii Collegii Conimbricensis e Societatis Jesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Moguntiae, 1606. 402 p.
- Epiphanius. *Tvoreniya* [Collected Works]. Part 1. Moscow: V. Got'e Publ., 1863. 384 p. (In Russian)
- Fonseca P. *Commentaria In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. T. I. Romae, 1577. 724 p.
- Gracia J.J.E. *Philosophy and Its History: Issues in Philosophical Historiography*. Albany; New York: State University of New York Press. 1992. 387 p.
- Isidorus Hispalensis. *Etymologiarum Libri Viginti*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 82. Paris: Migne, 1878. Coll. 73–728.
- Keckermann Barth. *Praecognita logicae*. Hanoviae, 1599. 296 p.
- Lactantius. *O tvoreniy Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smerti gonitelei. Epitomy Bozhestvennykh ustanovlenii* [The Works of God. On the Anger of God. On the Deaths of the Persecutors. Epitome of the Divine institutes], trans. by V.M. Tyulenev. Moscow; St.-Petersburg: Dar Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2014. 256 p. (In Russian)
- Marenbon J. *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015. 368 p.
- Models of the History of Philosophy: From Its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica'*, ed. by G. Santinello. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993. xxxiv+500 p.
- Petrus Comestor. *Historia scholastica magnam Sacre Scripture partem*. Lugduni, 1526. 510 p.
- Philastrus Episcopus. *Liber De Haeresibus*. In: *Migne Patrologia Latina*. Vol. 12. Paris: Migne, 1845. Coll. 1111–1302A.

Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy, eds. R. Rorty, J.B. Schneewind, Qu. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. xii+403 p.

Renan E. *Averroes i averroizm* [Averroes and Averroism]. 2 ed. Moscow: LENAND Publ., 2010. 248 p. (In Russian)

Stanley Th. *The History of Philosophy*, in Eight Parts. London: Mosery & Dring, 1656. 858 p.

Valla L. *Ob istinnom i lozhnom blage. O svobode voli* [On Right and False Good. On Free Will], ed. by A.Kh. Gorfunkel, N.V. Revyakina, trans. by V.A. Andrushko, N.V. Revyakina, I.Kh. Chernyak. Moscow: Nauka Publ., 1989. 476 p. (In Russian)

Vincent de Beauvais. *Speculi majoris Vincentii Burgundi praesulis Belvacensis tomus quartus qui Speculum historiale inscribitur*. Venetiis, 1591.

Zubov V.P. *Aristotel'* [Aristotle]. Moscow: AS USSR Publ., 1963. 368 p. (In Russian)